

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
كلية اللغة العربية
قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي



السجل العلمي

لنـــدوة

" الدراسات البلاغية : الواقع والمأمول "

٢١-٢٢/٦/١٤٣٢ هـ

الجزء الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة معالي مدير الجامعة

الحمد لله الذي أنزل كتابه الحكيم بلسان عربي مبين، والصلاة والسلام على أفصح العرب وسيد المرسلين نبينا محمد عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين أفضل الصلاة وأتم التسليم، وبعد:

فقد تشرفت جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بموافقة كريمة من لدن خادم الحرمين الشريفين الملك عبدالله بن عبدالعزيز آل سعود ذات الرقم ٨٣١٥/ م ب والمؤرخة في ١٣/ ١٠/ ١٤٣٠هـ على أن تنظم كلية اللغة العربية ممثلة بقسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي ندوة علمية بعنوان : " الدراسات البلاغية : الواقع والمأمول".

وذلك انطلاقاً من رسالة الجامعة وأهدافها، التي تتضمن العناية باللغة العربية وعلومها وتعليمها وإعداد المتخصصين فيها، والنهوض بالبحث العلمي فيها، وإدراكاً لأهمية البلاغة العربية، وأثرها في الكشف عن الإعجاز القرآني، وبيان بلاغة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وتحليل فنون القول ونقدها، والتأثير والتواصل بين المتخاطبين.

ولهذا فجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية تسعد بعقد هذه الندوة في رحابها انطلاقاً من حرص الجامعة على علوم اللغة العربية تأصيلاً وتجديداً.

وتهدف الجامعة من عقد هذه الندوة إلى أن ينبري الباحثون في دراساتهم إلى رصد واقع الدراسات البلاغية، وتقويم هذا الواقع من خلال المعايير

العلمية الرصينة، ومن ثمَّ استشراف المستقبل لهذا العلم الحيوي، وتطويع الآليات والسبل التي يمكن من خلالها استثمار ما يكتنزه هذا العلم من إيجابيات؛ ليستفاد منه في جوانب العلوم والمعارف المتعددة، وليواكب النهضة العلمية الزاهرة.

وقد أتاحت الجامعة الفرصة للباحثين والباحثات في المملكة العربية السعودية، والوطن العربي والإسلامي للمشاركة في هذه الندوة من خلال دعوات المشاركة التي أعلنت في موقع الجامعة وفي عدد من وسائل الإعلام، للكتابة في أحد محاور الندوة وموضوعاتها، فوجدت بحمد الله إقبالاً طيباً من كوكبة من الباحثين والباحثات.

وهاهي الجامعة تقدم هذه البحوث وأوراق العمل في هذا السجل العلمي للندوة، ونأمل أن يكون ذلك زاداً طيباً للباحثين والمختصين في الدراسات البلاغية، وأن يكون عوناً لهم على تطوير دراساتهم وأبحاثهم، وأن يستثمروا ذلك في إعادة النظر في مناهج تدريسهم لهذا العلم، ليتكئ على الأصالة العلمية التراثية، ويستفيد من المستجدات الحديثة، جمعاً بين عنصري الأصالة والمعاصرة.

وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية تضع أيديها في أيدي الباحثين الجادين الحريصين على خدمة علوم العربية بعامة والبلاغية بخاصة، وتسعى للتعاون معهم في كل ما من شأنه الرقي بمثل هذه العلوم، واستثمارها في المجالات كافة، وما هذه الندوة العلمية إلا شاهد على هذا

التواصل والتفاعل الذي يحقق الأهداف، وأملنا أن تكون هذه الندوة بمحاورها وموضوعاتها ومضامين بحوثها إضافة علمية جادة في مجال الدراسات البلاغية، وأن تكون بداية انطلاقة علمية للباحثين في هذا المجال.

وإني بهذه المناسبة لأشكر الله جل وعلا، ثم من شكر الله عز وجل شكر أولئك الأوفياء والقادة الأماجد الذين يدعمون ويؤازرون ويوجهون بكل ما يرتقي بهذا الوطن، ويحقق الريادة العالمية للعلوم الإنسانية والتطبيقية، وعلى رأسهم مليكنا المفدى خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز على موافقته الكريمة على عقد هذه الندوة، والشكر كذلك لسمو ولي العهد صاحب السمو الملكي الأمير سلطان بن عبد العزيز، وسمو النائب الثاني حفظهم الله ورعاهم على ما تجده الجامعة منهم من دعم وتشجيع وتيسير.

والشكر موصول لمعالي وزير التعليم العالي رئيس مجلس الجامعة الأستاذ الدكتور خالد بن محمد العنقري على متابعته وتيسيره لكل ما من شأنه تأدية الجامعة لرسالتها على أكمل وجه.

ثم أشكر الزملاء الذين خططوا وتابعوا ونفذوا هذه الندوة وعلى رأسهم سعادة الدكتور عبد الله بن حمد الخلف وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي ورئيس اللجنة التحضيرية للندوة، وسعادة الأستاذ الدكتور محمد بن علي الصامل عميد كلية اللغة العربية ونائب رئيس اللجنة

التحضيرية ورئيس اللجنة العلمية للندوة، وبقية الزملاء أعضاء اللجنة العلمية، وأعضاء اللجان الأخرى على ما بذلوه من جهود طيبة في التخطيط والمتابعة والتنفيذ.

وأسأل الله للجميع التوفيق والتسديد

مدير الجامعة

أ. د. سليمان بن عبد الله أبا الخيل

مقدمة عميد الكلية

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد :

فقد رأى قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي في كلية اللغة العربية ضرورة العمل على رصد الدراسات البلاغية في واقعنا المعاصر، والحرص على مناقشة هذه الدراسات وتقويمها؛ ليكون منطلقاً للرؤية المستقبلية لهذا العلم الجليل، ومن هنا كانت الدعوة لعقد ندوة " الدراسات البلاغية الواقع والمأمول ".

وقد وضعت الندوة ثلاثة أهداف مهمة لتحقيقها، وهي :

الكشف عن محاولات التجديد في التنظير والتوظيف للبلاغة وتقييمها.

جلاء أهمية البلاغة العربية في الدراسات القرآنية والحديث الشريف، وإثراؤها.

استثمار التراث البلاغي وتطويره في دراسة النصوص في مختلف فنون الأدب وتحليلها.

وكانت الخطوة التالية مكاتبة الباحثين المختصين، ودعوة الراغبين في المشاركة للكتابة في أحد موضوعات الندوة، فوضعت نشرة تعريفية حددت فيها الأهداف، وذكرت المحاور والموضوعات وأوضحت الشروط.

وقد كان الإقبال كبيراً من الباحثين والباحثات، فبادروا بإرسال بحوثهم وأوراق عملهم، وحرصت اللجنة العلمية على هذه البحوث فأخضعتها للتحكيم العلمي المتعارف عليه في الأوساط الجامعية، وتعاونت مع كوكبة خيرة من المحكمين المختصين الذين أسهموا بآرائهم وتقاريرهم في مراجعة البحوث وإجازتها.

وهاهي اللجنة العلمية تنشر البحوث وأوراق العمل مرتبة وفق محاورها، وتأمل أن يستفيد منها الباحثون في مجال الدراسات البلاغية.

وإني لأشكر الله سبحانه أولاً على ما منَّ به علينا من النعم الكثيرة، وما يسره لنا في هذه الندوة، وأشكر صاحب المعالي مدير الجامعة الأستاذ الدكتور سليمان بن عبد الله أبا الخيل على ما لقيته هذه الندوة من اهتمام وعناية ومتابعة وتيسير.

كما أشكر سعادة وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي ورئيس اللجنة التحضيرية للندوة الدكتور عبد الله بن حمد الخلف الذي كان متابعاً لكل خطوة من خطوات الندوة من بدء فكرتها إلى مرحلة عقدها.

وأشكر الزملاء الكرام أعضاء اللجنة العلمية الذين عملوا بدأب ومتابعة وإخلاص حتى وصلت الندوة إلى هذه المرحلة، وأخص الزميل الدكتور أحمد بن صالح السديس رئيس قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي سابقاً نائب رئيس اللجنة العلمية سابقاً الذي واكب التخطيط

للندوة وبداية انطلاقها، والزميل الدكتور سليمان بن عبد العزيز المنصور الرئيس الحالي للقسم ونائب رئيس اللجنة العلمية على متابعته وإكماله مسيرة سلفه، والزميل الكريم الدكتور يوسف بن عبد الله العليوي أمين اللجنة العلمية ووكيل القسم الذي حمل على عاتقه أعباء اللجنة ومتابعاتها في كل شؤونها.

والشكر موصول لبقية الزملاء في اللجنة العلمية وأمانتها وبقية اللجان، ولجميع منسوبي القسم الذين أسهموا في أعمال الندوة.

ولا أنسى شكر أولئك النفر الذين مازالوا يقدمون أعمالاً جليلة في كل مناسبات الجامعة ألا وهم منسوبو مطابع الجامعة وعلى رأسهم مدير عام المطابع المهندس إبراهيم بن عبد الكريم المحيميد على تعاونهم وصبرهم، وسرعة إنجازهم، وإتقانهم لما يقومون به من أعمال جليلة في أوقات قصيرة، فلهم منا الشكر والثناء والدعاء.

وأسأل الله أن يوفق الجميع لما يحبه ويرضاه .

عميد كلية اللغة العربية

ونائب رئيس اللجنة التحضيرية

ورئيس اللجنة العلمية للندوة

أ. د. محمد بن علي الصامل

مِنهاجُ الدَّعوةِ إلَى اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى
فِي ضَوءِ البِناءِ التَّركيبِيّ لِصُورةِ المعنَى القُرآنِيِّ
سُورةُ النَّحلِ نموذجًا

إعداد
محمُود توفِيق مُحمّد سَعد
أستاذ البلاغة والنقد في قسم الدراسات العليا العربية - كلية اللغة العربية
جامعة أم القُرى بمكة المكرمة

خُلاصة البحث

الحمد لله رب العالمين وصلّى اللهُ وسلّم وبارَك علَى عبْدِهِ ونبيّه ورسُولِهِ سَيّدنا مُحَمّدٍ وعلَى آلِه وأزواجِه وصحبِه أجمعين كما يُحبُّ ربنا ويرْضَى إنّه حميدٌ مجِيدٌ.

الهَمُّ الأعظم للدراسة استكشاف العلاقة بين البيان النظري لمنهاج الدَّعوة كما رسمته آية سورة (النحل): ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾ وما اتخذته السُّورة من بيان عمليّ يتمثل في منهاجِ البناء التركيبيّ لصورة المعنى القرآني في هذه السورة. وبهذا تسعى الدِّراسة إلى تقديم منهاج في تأويل البلاغة القرآنية يَتجاوزُ دائرة النَّظر الجزئيِّ إلى دائرة النظر في السورة على هدي من موضوعها ومقصُودها، سعيا إلى العرفان بمدى اقتضاء الموضوع والمقصود منهج البناء التركيبيّ للسورة ،وكلّ ذلك على نحوٍ ممَّا هدَى إليه الأئمة من علمائنا المسلمين

والبحثُ يلتفت أيضًا إلَى بيانِ العلاقة الوظيفية بين سُورة (النحل) وسورة (النمل) وسورة (العنكبوت) وبيان مواقعِ كلٍّ في السياق الكلّي للمعنى القرآنيّ، والتلاؤم البديع بين البعد الوظيفيّ لكلّ سورةٍ من هذه السّور الثلاث، ومغزاها، وموقِعِ كلٍ، ووجه الابتداءِ بسُورةِ النحل والاختِتامِ بِسُورة (العنكبوت)

والله ﷻ هو المستعان على طاعته،وهو وحده المرتجى رضوانه

والحمد لله رب العالمين

اتساق سياق الخطاب الْبيانيّ ضرورةٌ بلاغيّة

لا يتأتى أن يُفهمَ حدثٌ ما قَولاً أو فِعلا إلاّ فِي سياقِه، وما قَدْ يَكونُ منْ أحداثٍ قوليّةٍ أوْ فِعلِيّةٍ تُعطِي ما ينفعُ وهي مقطوعةٌ منْ سِياقِها إخبارًا، فَإِنَّ ما تُعطِيهِ حينئذٍ من مدلولاتٍ يغلبُ عليْهِ الْعمومُ والْكليّة، فإذَا أُقيمَ فِي نسيجِ سِياقِهِ استحالَ الْمعطَى الأوّلُ (غيرُ السّياقِيّ) إِلَى أمرٍ آخرَ إمّا تعيينًا أو اتّساعًا دلالِيًّا متلاحِظًا أي يَلحظُ كلُّ مُعطى الآخرَ بِحيثُ يتنادَى معه، ويستدعيه عند استحضار الأوّل، وهذا يغلبُ علَى الأحداثِ الْقوليّة والفعليّة فِي تشكّلِها الْكليّ، فكليّات البيانِ الْقرآني والنّبويّ مثلاً لا تُكدِي إذا ما سُمعتْ خارج سِياقِها إخبارًا، ولا خارجَ سِياقِها اسْتذكارًا ذهنيًّا، فكأنها صارت أمثالاً أو كالأمثالِ، واستثمار ذلك خارج السياقِ لا يحرمُ السّامعَ مِنَ الْعطيّةِ ؛ لأنّ ما فِيها من كليَّاتِ المعنى يبقى، فإذا ما مُرِيتْ أخلافها داخل سياقها كانت أوفر وألطف، وأطرف عطاءً، أو بعبارةٍ أدقّ كانتْ قدرة الْمستقبلِ لها فِي سِياقِها أقوَى علَى رصدِ الدّقائقِ واللّطائفِ والطّرائفِ.

ولعلَّ نقَّاد الكلمة الشَّاعرة حين استمْجَدُوا أن يكونَ للبيت الشِّعريِّ في القصيدة نصيبٌ من الاستقلالِ بحيثُ لا يرتبط تركيبًا ببيتٍ يتلوه فيفتقرُ

إليْه افتقارًا كليًّا كانُوا أرغبَ فِي أن يكـون البيـت ذا عطـائين متفـاوتين قـدرًا ومقدارًا:

الأول عطـاء هـو التّبلّـغِ والكفايـة حـينَ يُـستجدَى وحـدَه منـزُوعًا مـن سياقِه.

والآخر: عطاءٌ هو الغُنية حينَ يُستجدى فِي ثبج سياقِه، إذ يكون عطاؤه حينـذاك متكـاثرًا بـترداد النّظـر، متغـازرًا متناميًـا إذ يـسقى بـماءِ التبـصّر والتّذوق.

وهذا ما تلحظه على نظام البيان القرآني. يغلبُ على آياته القـدرة عـلى أن تعطى الآية وحدها مأخوذة من سياقِها، فهي حينذاك لا تدعك مفتقـرًا إلى غيرها، فإن شئت وفـيرًا مـن العطيـة، فاسـلكها في سـياقها، ومـارسْ حـسنَ البصر والتّدبر والتذوق تجدْ منها ما يفيضُ عن وعاء فـؤادك، فـلا يحاجزُهـا عن عطيتك منْ نعمائها إلا ضيق وعائك.

السّياقُ ذو أثرٍ بالغٍ فِي تكاثرِ المعاني فِي وعِي السّامعِ الراصد فوق أثره فِي ضبطِ معالمِ حركة العقلِ الْمستقبلِ تأويلاً لما يسْتقبلُ، إذ السّياقُ يمنحُ السّامعَ الْمستبصِرَ عطيتين رئيسَتينِ:

العطيةُ الأولَى: محاجزتُه عـنْ أنْ يُـصيبَه فـسُوقٌ عـن الحْـدِّ فِي التأويـلِ بِـما يتواءمُ مع الْكلامِ بِنْيَةً ومعنًى ومقصِدًا.

وهذه نعمةٌ تطهيرية لو اقتصر السّياقُ عليْها لكان عالِيَ الْعطاء جودًا، ولكنه يشْفعُ تلكَ الْعطيّةَ لذلك الْعقلِ الْمسْتقبلِ بنعمة أجلُّ، هِيَ الْعَطِيّةُ **الأُخرَى**: نعمةُ الْقدرةِ علَى تكاثُرِ الْمعانِي، وتغازرها استنباطًا ممَّا هُوَ مسْتقبلٌ منَ الْبيانِ، لِما يتّسِمُ بِه الْبيانُ الْعالِي ،بَلْهُ الْعَلِيّ من فضيلة اتّساع الفضاء الدّلاليّ الذي يسْبحُ فِيه الْقولُ، وهو برغمِ اتساعِ هذا الْفضاءِ إلاَّ أنَّ حركةَ الْعقلِ والذَّوقِ فِي سبْحِهِ فِيه منْضبطَةٌ بالْعطيةِ الأُولَى،ولعلّ عطيّة الضَّبطِ فِي حركة التّلقّي والتّأويل الّتِي يُزجيها السّياقُ للعقل الُمستقبِل إنّما معدنُها تبرُّج (أيْ حصانة وقوّة) دَلالة الصّورة على الْمعنَى، بيْنما عطيّةُ اتساعِ الْفضَاءِ الدّلاليّ للقَولِ معدِنها حُسنُ دلالة الصورةِ على المعنى، وتمامُ تلك الدّلالة، فهذان: حسنُ الدّلالةِ وتمامُها لهما من الاقتدارِ علَى دفعِ الْحركةِ الْمنضبطة فِي فضاءِ دلالة القول، وهكذا تكونُ حركة العقل والذَّوق فِي استقبالِها القولَ مَليكةَ حريّةٍ مسْؤولةٍ مضبوطةٍ، فلا هِيَ بالمأسُورة المُعطَّلة، ولا هِي بالطليقة الْمتمرّدة.

والبصرُ بأثرِ الغفلة عن السِّياقِ في تحريرِ الدَّلالة أيسرُ منه في تكاثرِ الدّلالة، ومن يغرسُ بصيرتَه في بعضِ ما جاء بِه أبو عبيدة معمرُ بنُ المثَّى في كتابه (مجاز القرآن) من تأويل بعض كلم القرآن يُدركْ أنّ ما مُني بِه من

مجاوزة عن الصّوابِ جاءه من الغفلة عن السياقِ. ولو راجع السياق لرجع عمّا به أوّل.

والسياقُ النّازلُ هذه المنزلة، والمنتجُ ذلك الفعلَ فِي العقلِ المؤوّل لما يِسْتقبِلُ قد يكون سياقًا غير لسانيّ(مقام) وقد يكون سياقًا لسانيًّا، وهذا الآخر (المقاليّ/ البياني / اللسانِيّ) هو الأفعلُ والألطفُ، والأوّلُ متعدّدُ الأنواعِ، ولكنّ الآخر(المقاليّ/ البيانيّ/ اللسانيّ) متصاعد المستوياتِ.

تنوّع الأولِ أفقيٌّ، علاقاتُ التجاورِ عيارُه، وتنوعُ الآخر رأسِيٌّ، علاقاتُ التّصاعدِ والتّراكبِ والتّراكمِ عمادُه.

والنوعُ الأوّل (المقامِي) قد يُغنِي بعضُه عن بعضٍ، وقد يُقدّمُ بعضٌ علَى بعضٍ، وقد تغيبُ بعضُ أنواعِه بل إنّ من أهلِ النظر من غيبه من اعتباره مع حضوره فِي المدونة المعرفيّة، فلم يعتدّ بِه كما تلحظه في كثير من نتاج مدرسة "المنار" التفسيرية، فغير قليلٍ تغافلهم عمًدا عن بعضِ القرائن والسياقاتِ المقامية والاقتصار على السياق النصّي (المقاليّ / البياني/ اللساني)

أمَّا السّياقُ الآخر (المقاليّ) فلتراكيبِه لا يُغنِي بعضُه عنْ بعضٍ فضلا عن أنْ يُغيَّب بعضه، ولا يقدم مستوًى على ما قبلَه. بل فريضة أن يُلتزم بحركة التصاعد:

سياق الجملة / الآية / البيت

فسياق الفقرة/ النجم/ الصورة الكلية

فسِياق الفصل / المعقد

فسِياق النص: الخطبة/ السورة/ القصيدة...

فهذه مستويات سياقيّة، وهي أشبه بأربع دوائر تحيط الثانية (الفقرة) بالأولى (الجملة) والثالثة (الفصل) بالثانية (الفقرة، وما أحاطت به: الجملة) وتحيط الرّابعة (النص) بالثالثة (الفصل، وما أحاط بِه) فهي دوائر لا تتقاطعُ، بل تتداخلُ.

وليسَ تعينُ السّياقِ المقاليّ الدّلالةَ، وعصمةُ السّامعِ الْمعافَى منْ داء الغفلةِ والجهالةِ والْهوى بمقصُورٍ عَلَى دَلالاتِ الْكلمِ، بلْ ذلك قائمٌ فِي دلالاتِ الكلام على تنوعِ مسَاحَاتِه التّرْكِيبيّة اتّسَاعًا. وإن يكنْ فعله في الكلم أظهر، وأقربُ إدراكا وكلّما اتسعت البنية التَّركيبيَّة كان أثر السياق أخفَى، وأبعد إدراكًا، ولكنّه ليس أضعف فعلاً، ففرقٌ لا يخفى بيْنَ لطف الفعل، وضعفه، ليس اللطف البتة آيةَ ضعفٍ، بل قد يكونُ من الّلطفِ قوةٌ وتمكّنٌ.

والوعْيُ بِأهميّةِ السّياقِ وأثرهِ فِي التّلقّي والفهمِ ليسَ وليدَ نظرٍ مُحدَثٍ ممَّا يُعرفُ بـ"نظرية السّياق" بل ذلك أمرٌ أسبقُ من عصرِ التدوين، بل أسبقُ منْ عصرِ الروايةِ الشّفاهية جمعًا، وإن اسْتحالَ العرفانُ الفطريّ إِلَى نظريةٍ

علميّةٍ، وبسطُ القولِ وتشقيقه وتصريفُه في ذلك قد تكون العناية بِه ليست جدّ بعيدة في مسيرة الوعيِ بالسّياقِ وأهميّتِهِ.

وعلماؤنا يعرفون العلاقة بيْن السّباق(بالباء: الموحدة التحتية) واللّحاقِ والسّياق(بالياء:المثّناة التحتية) وأنَّ السباق ما جاور محلَّ النَّظر من القول تقدُّمًا، واللّحاقُ ما جاوره تأخرًا، وكلٌّ بحسبِه، فسباق الكلمة أو لحاقُها كلمة، وسباقُ الجُملةِ أو لحاقُها جملة، وسباقُ الفقرة أو لحاقُها كذلك فقرة، وسباق الفصل أو لِحاقُه فصل/ معقد...

أمَّا السِّياق فهو الامتدادُ اللِّساني للقول من أوَّلِ حرفٍ فِيه إلى آخرِه، وهو دوائر أو مستويات، فهنالك سياقٌ جزئيٌّ قريبٌ، وهنالك سياقٌ كليّ مديدٌ...

إنَّ الوعيّ بالسّياقِ وأهميته فِطرةٌ لسانيّةٌ فهمًا، وإفهامًا، وهُو غيرُ خاصٍّ بلسانِ قوم دون قومٍ، وإِنْ يكنْ اللّسان الأرْقَى والأوسعُ فعلاً وحُضُورًا أهميّة السّياقِ فِيه أعظمُ، ولذا كانَ السّياقُ أقلّ منزلةً فِي كلامِ الدَّهماءِ لقلّة الاحتمالاتِ الدَّلالِيّةِ المُمكِنةِ لغلبَةِ المعانِي العقليّة (النفعيّة) علَى الأداء اللغويّ عندهمْ، أمَّا فِي الأداء الفنّي(البلاغيّ/ الأدبي) كما فِي البيان الإبداعي:الشعر والنثر الفنيّ فَإِنَّ أهميّةَ السّياقِ بضربيْهِ (المقاليّ والمقاميّ) تكون أكبر بكثير، ولا سيّما السّياق (المقالِيّ/ النّصّيّ).

وتبلغُ أهمية السّياق ذروتها في بيانِ الوحي قرآنًا وسنّة، ولاسيّما البيانُ القرآنيُّ، فالنِّظامُ البيانيّ لهذا الوحي الْقرآنيّ يتَّسِمُ بكثرَةِ الاحتمالات التأويلية الصَّحيحة الْمُمكِنة مع تفاوتِها قربًا وبعدًا، وجلاءً وخفاءً ولطفًا، فهو كما ورد به الخبرُ "حمالٌ ذو وجوه" أي ذو وجوه صحيحة، وذلك لاتساع نظامه البيانيّ وقوة نظمِه وتأليفه وإحكام تركيبِه، ولهذا اتسمت صور معانيه بالتّبرج والحصانة والمتانة لما في هذه الصور وسياقاتها المقالية والمقاميّة ما يحاجز العقلَ البصيرَ من التّردّي في التأويل الفاسد، والأخذ بوجهٍ لا وجودَ له في البيَانِ عندَ التَّحقق. ولهذا أكّد القرآنُ ضرورةَ مراعاةِ كلّ ما يحاجزُ العقلَ المعافَى من الغفلة والجهالة والهوى والعجلَةِ عنْ أن يرتابَ فيه. فلا يتراءَى منْه لخياله حسبانُ وجهٍ دَلاليٍّ لا يليقُ بكمالِ هذا الكتابِ ورفعتِه، وتنزهه عن كلّ ما يكونُ أهلاً لأنْ يرتابَ فِيه ذو حجرٍ، فقال في مفتتح "سورةِ البقرة": ﴿ ذلِك الكتابُ لا رَيبَ فِيه﴾ فتحقيقُ تلك السّمة الْجوهريّة في القرآن: ﴿ ذلك الكتابُ،لا ريبَ فيه﴾ توجبُ على كل متبصّرٍ متدبّرٍ أن يتترّسَ بكلِّ الْعواملِ الّتي تَعصِمُهُ مِنْ أن يَكُونَ مِنْهُ فِي تأوِيلِهِ مَا لا يُقارِبُ هذه الصفة:﴿ذلك الكتابُ لا ريب فِيه﴾ وما لا يقاربُ الوظيفة الرئيسية: ﴿هدًى للمتّقين﴾.

ومِنْ أبرزِ تلك العوامل السّياقُ المقاميّ علَى تنوعِهِ والسِّياقُ المقاليّ على تعدُّد مستوياتِه ودوائرِه بدءًا من "الجملة" وانتهاءً بالسياقِ الْقُرآنِيّ كلّهِ الْمُسْتفتَحِ بـ(باء) "البسملة" في أوّل سورةِ (أمّ الكتاب) والْمختتمِ تلاوةً ،لا تدبرًا بـ (سين) كلمة (النّاس) منْ قَولِهِ ﷻ:﴿مَنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ في آخر سورة (النّاسِ) فما بيْن هذه (الباء) وتلك (السين) لابدّ أن يكونَ ملحوظًا على مدرجة السّياقِ، لا يُوجدُ فيه ما يكونُ عندَ تحقيقِ النّظرِ الْقلبِيّ المعافى من داء الغفلة والتّعجّلِ والجهالة والهوى ما يُمكنُ أن يُحسبَ أنّهُ مباعِدٌ شيئًا هُوَ قائمٌ علَى مدرجةِ هذا السّياقِ الْمتدّ بيْن طرفيه المشارِ إليهما قبلُ.

والأصلُ فِي اتِّساقِ سياق القول فِي أيِّ بيانٍ له شَيْءٌ من خصائصِ السّموّ فِي الأداءِ إنْ كان بيانَ بشرٍ أو بيانَ وحيٍ أن يكونَ هذا الاتساقُ متحقّقًا فِي الجانبِ الجوانيّ للبيان تحقُّقًا لا يتأتّى الْقَولُ معه بِضعف هذا الاتساقِ فضلاً عنْ القولِ بانقطاعِهِ ،أمَّا تحققُ هذا الاتساق في البيان تحقُّقًا برّانِيًّا فيمكنُ أن يخفى خفاءً يحسِبُ العجِلُ نظرًا والْكليلُ بصَرًا أنَّ ثَمَّ انقطاعًا بيْنما يراه منْ هُوَ أغورُ بصرًا وألطفُ إدراكًا قائما فِي ذلك البيان ،وإن عجز بيانُه عن كشفِهِ.

اتساقُ السّياقِ النّصيّ ضرورة بيانٍ في كلّ خطابٍ بليغ، وإلا كان ذلك الخطابُ موصومًا بالانقطاع الذي هو الدَّاء الْمُبيرُ للجانبِ الوظيفيّ للبيان:

التّوصيلُ والتقريرُ والتَّفعيل.

هذه الثلاثةُ الوظيفية لكلّ خطابٍ بليغٍ تتهاوَى وتتداعَى إذا ما مُنِيَ الْخطابُ بانقطاع الاتساق السّياقِيّ

وآفة بعضِ النّاظرين حسبانهم أنّ ما لا يُبصرونه محكومٌ عليه بأنّه لا وجودَ له. يجعلون إدراكهمْ عيار الوجود ،وهذا غير قويم في منطقِ الْعلم. ومن هذا ندرك بعدَ من ذهب إلى أنّ البيان البليغ قد لا يكون متسمًا بالاتساق الجُوَّانيِّ لمجرَّد أنَّه لا يدركُه أو رأَى أنَّ محاولاتِ بعضَ العلماء الكشف عنه في بعضِ فنون البيان محاولات متسمة بالتَّكلف، فجعل من عدم إدراكه هو، ومن تكلّف آخرين في الكشفِ دليلاً على انتفاء هذا الاتساق السياقيّ، وهذا حكم على الأشياء من خارجها، وهو حيفٌ وجورٌ لا يطاق.

ومنْ أهل العلم منْ ذهب إلى أنّ دراسة بلاغة الخطاب على المستوى التجزيئي له أساليب يضمُّ كلّ أسلوبٍ إلى نظيره لا يكشف عن الفضيلة البيانيّة للخطاب، بل الْعَليّ أن يُدرسَ الخطاب كلّه باعتباره وحدةً بيانية متكاملة لا تقبل التجزئة.

يقُول ابن أبي الإصبع (ت :٦٥٤هـ):

" لَمَّا رأيتُ المؤلفين فِي الشّانِ لَمْ يذهبُوا مذهبًا يقُوم بِمثلِه علَى مخالِفِيهم الْبُرْهانُ لكونهم بوَّبُوا تواليفهم أبوابًا مُترجمةً بنعوتِ محاسنِ الْكلامِ الّذي

سماه المتأخرونَ بـ"البديع" وانتزعُوا آياتٍ تدخُلُ محاسِنها فِي تلك الأبـوابِ، ولمْ يعدِلُوا إلى سورةٍ بكمالِها، فيُظهِرُوا إعجازها بِالنِّسبَةِ إلى قَصِيدةٍ فاضلةٍ أو خطبةٍ هائلـةٍ ؛لتنقطِعَ حجَّـةُ الزنـديقِ، وتبطـلَ دعـوَى كـلّ مـنْ خـرجَ عـنِ الطريقِ، فإنّا لو قالَ لَنَا بعضُ الزّنادِقَةِ إنّه مَا منْ قصِيدةٍ أو خُطبةٍ للعربِ إلا وَيَنْدُرُ فِيها الْبيْتُ الطّائلُ، والْمعنَى الْهائلُ، فأيُّ مزِيّةٍ لِهذَا الْكلامِ الْعظيمِ عَلى غيْرِهِ من الكلامِ. ولَوْ سلَكُوا غَيْرَ طرِيقهمْ فِي إظهارِ الإعجازِ لَما وردَ علـيْهم هذَا الدَّخلُ، ولما توجّه عَليْهم لِسببه الْملامُ "[1]

وهذا الذي صرح بِه ابن أبي الإصبع في القرن السابع أنت تجد شيئًا منه في صنيع القـاضي البـاقلاني في القـرن الرابـع، في كتابِـه إعجـاز القـرآن، وإن كانت ممارساته في نقد الشعر لم ترق إلى ما يليق بالـشعر عامـة وبالـشاعرين: امرئ القيس والبحتري خاصة، ولو أنّه سلك سبيل النَّصَفة لهما لكان إبرازه المزية المحققة لإعجاز بلاغة القرآن أمكن، المهم أنّه التفت إلى أنّ الأمر ليس مردّه إلى شذرات من الأساليب البلاغية تجمع من هنا وهنالك، ثم تصنف، بل الأمرُ مبدؤه النَّظر في البناء النصّيّ.

مجملُ القول هنا أنَّ كلّ خطابٍ بليغٍ فيه محورٌ قصديّ تطوفُ المكونـات الخطابيةُ فِي معناها ومبناها حولَ ذلك الْمحورِ تلحظهُ، ولا تلتفتُ عنه.

---

(١) الخـواطر السـوانح فِـي أسـرار الفـواتح لابـن أبـي الإصـبع ،تحقيـق: حفـني شـرف، - بيروت ١٩٦٠ ،ص ٧٢

ومنْ وراءِ هذا العامل الرئيس في تماسك بناء النصّ عامل كليّ آخر يتمثّل في سبك الصورة وحبكها، ولكنّ هذا العامل ببعديه لا يستغني البتة عن العامل الرئيس ،إذ هو مبنيّ عليْهِ

في كلّ سُورة من سُور القرآن مقصدٌ محوريٌّ يُمسك بمعاني كلّ آياتِها، وأعشارها ومعاقدها، وبمبانيها ومقاصدها المرحلية، وكذلك للسياق القرآني كلّه مقصدٌ محوريّ يُمسك بكل سوره، بل بكل آياتِه، ونجومه وفصوله، وما من آية أو نجم أو فصل أو سورة إلا وهو موثوقٌ بهذا المقصد المحوريّ، وهو المتمثل في الآية الخامسة من سورة (أم الكتاب):﴿ إيّاك نعبُدُ وإيّاكَ نستعين﴾ فكلّ معنى قرآنيّ في كلّ مُكوّنات البيان القرآنيّ على امتداده هو منسُولٌ من هذه الآية، وقد أعيد تصريف هذا المعنى والتصريح بِه على النَّسق نفسه في صدر سورة (الإخلاص/ الصمد) يقُول –سبحانة وتعالى-: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ شأنُ كلّ خطابٍ بليغٍ أن يكون سياقه متسقًا متناسلاً منْ رحمٍ والتفاوت بين ضروب البيان البليغ إنّما يكونُ فِي قدرِ إحكامِ العلاقةِ بيْن الْمحورِ القصديّ الواحِديّ، والتنوّعِ الْمعنَويّ المتعدّدِ، فكثرة الموضُوعاتِ وتنوعُ المعاني المرحليّة القائمة في مباني الفصولِ ثُم قُوّة التّواصُلِ ولطفِهِ وطرافته هو الّذِي يُحقِّقُ كثيرًا منْ عَواملِ التّميُّزِ والتفاضلِ بيْن ضُروبِ الْخطابِ البليغة.

ممَّا مضَى بيانُه ينكشِفُ لك أنّ الخطاب البيانيّ البليغ على امتداده لا يكون على شرف البلاغة إلاَّ إذا ما كان جاريًا على لاحبِ سياقٍ متسقٍ منْ أوّلِه إلى منتهاه. وبناءُ صورة الخطابِ الدَّالة على مكنونِه الجزئي والكليّ ذو مستويات متصاعدة، وهذه الدّراسة مَهمُومةٌ بإبرازِ مستوياتِ بناءِ صُورة المعنى القرآنيّ على ما هو قائمٌ في مدونة العقل البلاغيّ على اختلافِ مجالاته ومقاماتِه المَعرفِيَّةِ والْعِلمية. وحسنٌ أن تستهلّ النظر ببيان المراد بمستويات البناء،وبصورة المعنى القرآني.

بيان مستويات بناء صورة المعنى:

الصُّورة الدّالة على المعنى تكونُ بحسبِ المعنى إمَّا نظمًا، وإمَّا ترتيبًا، وإِمَّا تأليفًا، وإمَّا تركيبًا. وما هي بمستويات متعادلة أو مترادِفة أو متقاربِة بل يُبنَى الثَّانِي على الأوَّل، والثالثُ على الثَّانِي، والرَّابع على الثّالث، فأدناها هو النّظمُ، وأعلاها هو التَّركيبُ .

الأربعة الأُول (المستويات البنائية) نسقها عبد القاهر في هذا الموضع الاستفتاحيِّ نسقًا أَوْمَأَ بصياغتها إلى ما بينها:

نظمًا - وترتيبًا

تأليفًا - وتركيبًا.

مستوياتُ البِناء تبدأُ بالنَّظم، وتنتهي بالتَّركيب، وكلُّ مستوًى يطوِي فيه ما قبلَه من مستوياتٍ

والمستوى الأول (النظم)

هو توخِّي معاني النّحوِ فيما بيْن معانِي الكَلِمِ فِي بِناء الجُملة عَلَى حسبِ الأغراضِ والمعاني الّتي يُقالُ لها الْكلامُ .

على نحو ما تراه في قول الله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ (الفاتحة:٢-٤) هذه الآيات إنما هي جملة واحدة تكونت من مسند إليه (الْحَمدُ) ومسْندٍ(لله) وتوابع نعتيّة.فالعلاقاتُ القائمة بيْن مكونات هذه الآيات ثلاث علاقات:

علاقةٌ إسنادية (بيْن ركني الجملة:الحمد لله)

وعلاقة تقييدية في (ربّ العالمين)

وعلاقة تبيينيّة (في النعوت لاسمِ الجلالة المجرور باللّام)

والمستوى التالي له (الترتيب)

وهو توخّي ما يكون بيْن معاني الجُمل من علاقات غير الإعرابية (أي ما يكون بيْن المعاني الجزئية القائمة في كلِّ جملةٍ) في بناء الصّورة الكلية: (النجم/ الصورة الكلية/ الفِقرة) عَلَى حسبِ الأغراضِ الّتي يُقالُ لها الْكلامُ. ويدخلُ في هذا ما يقع بيْن الجمل من كمال الاتصال، وشبهه.

والمستوى الثالث: (التأليف)

وهو توخّي ما يكون بيْن معاني النُّجومِ/ الصُّورِ الكُليّة/ الفِقَرِ من علاقات في بناء المعقد / الفصل عَلَى حسبِ الغرضِ المرحليّ الّذي يُقالُ له الْكلامُ.

كلّ معنى جزئيّ لصورةٍ أو نجمٍ أو فقرة يتآلف مع سِباقِهِ ولِحاقِه على لاحبِ السياق وصُولاً إلى الفصل/ المعقد ذي الغرضِ المرحليّ.

التأليف إذن هو ما بيْن معاني الصُّور الكلية من علاقات توجب نسقها في بنية المعقد. ومَعنَى الصُورةِ الواحدةِ مكونٌ من معاني الجُمل المُكوّنة للصُّورة (النجم/ الفقرة)، كما أنَّ معنى المْعقِدِ (الفصل) الوَاحِدِ مكّونٌ منْ معانِي الصُّورِ، وهذا التناسقُ بيْن معاني الصُور أسميه تأليفًا، لأنّه أوغلُ فِي اللطفِ، وذلك شأن التأليف.

وممَّا هُوَ قويَّ الدّلالة على هذا ما تراه في نسق آيات أحكام المُعاملاتِ الماليّة في سورة (البقرة) تبدأ الآياتِ بقول الله ﷻ: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ البقرة: ٢٦١ ليختم هذا المعقد بقوله ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ ۖ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ ۗ وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨٣﴾﴾ البقرة: ٢٨٣ .

والمستوى الرّابع (التّركيب) :

وهو توخّي ما يكون بيْن معاني المعاقد (الفصول)(أي الأغراض المرحلية/ الجزئيّة للمعقد) من علاقة في بناء النصّ (السورة في البيان القرآني أو القصيدة، الخطبة... في بيان الإبداع البشريّ) عَلَى حسبِ ما لهذا

النصّ من غرضٍ محوريّ رئيس، ومقصودٍ أعظم، ومغزى مركزي يُساق له الكلامُ كلّه.

من هذا ما تراه من نسقٍ معاقد سُورة البقرة ،وقد تكلم العلماء في هذا وأبانوا عن الأقسام(المعاقد) التي تركبت منها السورة.

البناءُ التَّركيبيّ هُو المرحلةُ النِّهائيّة العُليا لبناءِ النّصّ ووجودِه البيانِيّ، وحسن فهمِهِ هو الخطوةُ الأُولَى لحسنِ فهم التأليف ثُم الترتيبِ ثُم النظم. وحسنُ فهم الخواصّ النَّظمية في بنية الجملة لا يكونُ إلاّ فِي ضَوءِ الغَرضِ المُساقِ لَه الكلامُ كما يقولُ عبدُ القاهرِ، وهذا الغرضُ المساقُ له الكلامُ لا يعرفُ تحريرُه وضبطُه إلاَّ مِنْ خِلالِ حُسنِ النّظرِ في البناءِ التَّركِيبيّ للنَّصِّ.

والنظر المتدبر في السّورة إذنْ يتخذ منهاج الحالّ المرتحل، يتزَّود من كل مرحلة زادًا للأخرى جيئةً وإيابًا.

ولكلّ نصّ بليغٍ سواءٌ كان من بيان الوحي قرآنا وسنة أو مِنْ بيان الإبداع شعرًا ونثرًا فنيًّا بناءٌ نصيّ(أي بناء تركيبي) ولكلِّ بناءٍ خصائصُه، فليست الأبنيةُ التركيبيَّةُ في نتاجِ شاعرٍ ما على نمطٍ واحدٍ، بل تكادُ كلُّ قصيدةٍ لبنائِها التركيبي (النصّي/ الكلّي) خصائصُ تميزه من غيره في قصيدة أخرى للشاعر نفسِه، وكذلك الأمرُ في البيان القرآنيّ المعجز، بل تميُّز السّور في بنائها التركيبيّ(النصيّ) أعظمُ،وخصائصُه أوفرُ.

تكامل سورة النحل وسورة النملِ والعنكبوت موضُوعًاومغزى:

لسورةِ (النحلِ) وسورة (النملِ) وسورة (العنكبوت) خصُوصية بالغة بأمرِ الدَّعوة إلى الله ﷻ، فهذه السُّور بيْنها تكاملٌ في رسم منهاج الدعوة وأدواتِها وآدابها، ونحنُ هنا معتنون بسورة (النّحل)، ولعلي أفرغ لتدبر كلٍّ من سورة(النمل) وسورة (العنكبوت).

سُورة (النَّحل) سورة ترسُم منهاج الدَّعوة إلى وحدانية الله ﷻ بالحكمة والموعظة الحسنة، وترسُم منهاج الجدال بالتي هي أحسن.

مقصُودها الأعظم هو **بيان منهاج الدَّعوة إلى وحدانية الله ﷻ وكمال قدرته استدلالا وامتنانًا بنعمائه وآلائه** وسيكون لها مزيد اختصاص بالنظر.

وأما سورة (النَّمل) فترسُم أداة الدَّاعية إلى وحدانية الله ﷻ: العلم والحكمة، ولذا كثر فيها التَّصريح بهاتين الأداتين وكذلك التلويح.

ولعلَّ قوله ﷻ في صدر السورة: ﴿ وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ﴾ النمل: ٦ وقوله ﷻ: في شأن سيدنا موسى ﴿ إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِۦٓ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا سَـَٔاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ ءَاتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴾ النمل: ٧ وقوله ﷻ ﴿ فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ ءَايَـٰتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا۟ هَـٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿١٣﴾ وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿١٤﴾ ﴾ النمل: ١٣ – ١٤ وقوله ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَـٰنَ عِلْمًا ۖ وَقَالَا ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٥﴾ ﴾ النمل: ١٥ ولعل مقال النَّملة: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَوْا۟ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَـٰكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَـٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٨﴾ ﴾ النمل: ١٨ ومقال الهدهد: ﴿ فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴾ النمل: ٢٢ ﴿ قَالَ سَنَنظُرُ

أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٢٧﴾ ﴾ النمل: ٢٧ ﴿ اذْهَب بِّكِتَابِي هَٰذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ ﴾ النمل: ٢٨ ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴾ النمل: ٣٢

﴿ قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ ﴾ النمـــل: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ ﴾ النمـــل: ٣٥ ﴿ قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ۚ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ ۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴾ النمل: ٤٠ ﴿ فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَٰكَذَا عَرْشُكِ ۖ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ ۚ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِن قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ ﴿٤٢﴾ ﴾ النمل: ٤٢ ﴿ قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ ۖ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا ۚ قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ ۗ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ النمل: ٤٤ ثم تأتيك الآيات المستفتحة والمختتمة بالاستفهام:

﴿ أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنبِتُوا شَجَرَهَا ۗ أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴿٦٠﴾ ﴾ النمل: ٦٠ إلى قوله ﷻ: ﴿ بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ ۚ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّنْهَا ۖ بَلْ هُم مِّنْهَا عَمُونَ ﴿٦٦﴾ ﴾ النمل: ٦٦ وقوله ﷻ:

﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴿٧٤﴾ وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿٧٥﴾ إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿٧٦﴾ وَإِنَّهُ لَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٧٧﴾ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُم بِحُكْمِهِ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ﴿٧٨﴾ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۖ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ ﴿٧٩﴾ إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ ﴿٨٠﴾ وَمَا أَنتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَن ضَلَالَتِهِمْ ۖ إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ ﴿٨١﴾ ۞ وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ ﴿٨٢﴾ ﴾ النمل: ٧٤ – ٨٢ ثم يختم السورة بقوله ﷻ: ﴿ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٩١﴾ وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ ۖ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿٩٢﴾ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا ۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾ ﴾ النمل: ٩١ – ٩٣ في ما سبق إيراده من الآيات تبْصرُ حضور العلم والحكمة جليًّا حينا وخفيًا حينا.

وهذان: العلم والحكمة هما زاد الدّاعية، فعلمٌ بلا حكمةٍ قد يكونُ سببًا في المضرَّة، والفتنة، على ما تراه في حركة الحياةِ من حولك، فالحكمةُ تضبطُ فاعلية العلْم في الحياةِ، وبهذا يستحيلُ العلمُ نافِعًا، وكمْ من داعيةٍ هو خزانةُ علمٍ، ولكنَّه مفتقرٌ إلى الحكمة، فتقعُ بعلمه الذي يبثّه في غير موضِعه وأهله ومنهجه فتنٌ لا تطاق.

ومن العلم والحكم يخرج الهدى والبشرى، فشأن الدَّاعية أن يبدأ بالعلم والتعليم، وبالبُشرى من قبل الإنذار والتخويف، فالتقرّب بما فيه التَّحببُ والتَّودّدُ أوفقُ بحال الدَّاعية من البدْءِ بالتَّرهيب والتَّخويف، ولذلك تُبصرُ في مفتتحِ سُورةِ (أم الكتاب) دلائلَ الرَّحمة والتَّحببِّ والتَّلطّفِ تسبقُ دلائلَ التَّرهيبِ والتّهويلِ.

يقُول البقاعي:" فالمقصود الأعظم منها إظهار العلم والحكمة كما كان مقصود التي قبلها إظهار البطش والنقمة، وأدل ما فيها على هذا المقصود ما للنمل من حسن التدبير، وسداد المذاهب في العيش، ولا سيما ما ذكر عنها سبحانه من صحة القصد في السياسة، وحسن التعبير عن ذلك القصد، وبلاغة التأدية""[1]

وأما سورة (العنكبوت) فالبصر بآخر آيات سورة القصص يهدي إلى ما تقُوم سورة العنكبوت لتفصِيله وتقريره. يقُول الله ﷻ في آخر سورة القصص:

---

(١) نظم الدرر البقاعي مفتتح تفسيره سورة النمل: تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي ط: دار الكتب العلمية بيروت: ١٤٠١٥هـ ، ج٥/٤٠٥

﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍۚ قُل رَّبِّىٓ أَعْلَمُ مَن جَآءَ بِٱلْهُدَىٰ وَمَنْ هُوَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٨٥﴾ وَمَا كُنتَ تَرْجُوٓاْ أَن يُلْقَىٰٓ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَۖ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٨٦﴾ وَلَا يَصُدُّنَّكَ عَنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بَعْدَ إِذْ أُنزِلَتْ إِلَيْكَۖ وَٱدْعُ إِلَىٰ رَبِّكَۖ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٨٧﴾ وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَۘ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥۚ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٨﴾﴾ القصص: ٨٥ - ٨٨ هذه الآيات صريحةٌ في الدعوة إلى أن يستمسِك النبيُّ ﷺ والذين آمنوا معه بما أنزل الله ﷻ، وألاَّ يصدَّهم عنه شيءٌ، وأن يخلصُوا أمَّهُم وقصْدهمْ لله ﷻ فكلُّ شيْءٍ هالكٌ إلا وجهه له الحكم، وإليه المرجع.

وفي هذا من التثبيت أمام المحن ما فيه، ولهذا جاءتْ سورة (العنكبوت) بعدها لترسمُ العزيمةَ والإصرارَ على المضيّ إلى الغاية، واحتمال الابتلاء. وما مِن داعية صادقٍ لا يبغِي غير وجهِ الله ﷻ إلا وقد أُقيم في البلاء، ولكنّه المنتصر في مآل أمرِه، وأمر دعوته: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ العنكبوت: ٢ - ٣....[1]

ويأتي ختام القول في السورة: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾﴾ العنكبوت: ٦٩ وذلك ذروة المعنى القرآن في ترقيه وتصاعده على لاحب مساق السورة.فتبصر وشائج القربى بين المفتتح والمختتم، تدركْ ما الذي تساق إليه آياتُ سورة (العنكبوت)

---

(١) مصداق هذا الآيات رقم: ٢- ٧، ١٠- ٤١، ١٣- ٤٢٥٦ - ٦٤، ٦٠، ٦٩ مضافا إلى ذلك قصص الأنبياء الواردة في السورة ، وما كان من فتنة ثم انتصارٍ للحق ، كل ذلك دلاله صريحة وسائر السورة فيه إلاحة إلى أمر الفتنة وانتصار الحق: .

وقد أبانت السورة مصائر الأُمم التي اتخذت من دون الله ﷻ معبودًا تتقرب إليه وتحتمي به، فكانت كمثل العنكبوت اتخذت بيتًا هو بيت الهُلكة والفناء.

يقُول البقاعي:" مقصودها الحث على الاجتهاد في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والدعاء إلى الله تعالى وحمده من غير فترة، كما ختمت به السورة الماضية، من غير تعريج على غيره ﷻ أصلاً، لئلا يكون مَثَلُ الفَرْدِ عند المتعوض عوضاً منه مَثَلَ العنكبوت، فهي سورة ضعف الكافرين وقوة المؤمنين، وقد ظهر سر تسميتها بالعنكبوت وأنه دال على مقصودها)[1]

السورة أبانت مصائر الأُمم التي اتخذت من دون الله ﷻ معبودًا تتقرب إليه وتحتمي به، فكانت كمثل العنكبوت اتخذت بيتًا هو بيت الهُلكة والفناء.

هذه الثلاث السّور ترسم برنامجًا قرآنيا لبناء الدّاعية المسلم.

وتلحظُ أنَّ سُورة المنهج (النَّحل) قد سبقت في سياق التَّنزيل والتَّرتيل أيضًا، تلاها سُورة الأداة (النَّمل) في السياقين، ثم كان الختم بسورة آداب ممارسة الدعوة وأخلاقها (العنكبوت)

وأنت إذ تنظر في ما سميت به كلّ سورة وعلاقة ذلك بمقصُود السورة وموضعها تبصرُ لطيف التَّناسب، فقيمة (النحل) في منهاج حياته، وما

---

(١) نظم الدرر البقاعي مفتتح تفسيره سورة العنكبوت: تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي ط: دار الكتب العلمية بيروت: ١٤٠١٥هـ ، ج: ٥ص ٥٣٣

يثمرُه ذلك المنهاج: تُمَثِّلُ حشرة (النحل) نموذجًا متميزًا فِي العمل الجمعي، وانّه ما مِن واحدة منها إلا وهي شريكٌ مشاركة فعلية في العمل، وذلك شأنُ أمر الدَّعوة، لا يثمر العملُ الفردي فيها، بل العملُ الجماعيّ هو الذي يُزهرُ ويثمرُ، وقد أدرك المبغضُون للإسلام وأهله ذلك، فتنادوا بتجريم العمل الجماعيِّ في الدَّعوة والمُمارسة، وتساهلوا مؤقَّتًا في العمل الفرديّ لعلمهم بأنّ أزهاره تتساقطُ، فلا تثمرُ.

وقيمة (النّمل) تتمثل فيما يصوره مشهد النملة حين رأت سليمان عليه السلام وجنده، وما كان منها في تحذير قومها، ممَّا حمل سيدنا سليمان عليه السلام على أن يتبسَّم من قولها. فالعلم والحكمة ظاهران في أمرها أكثر من ظهورهما في أمر (الهدهد) فالهدهد قال:﴿ أحطت بما لم تحط به﴾ وهذا لا يصلح أن يكون من الدّاعية في أمر الدعوة، ولكن ما قالته النملة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمۡلُ ٱدۡخُلُواْ مَسَٰكِنَكُمۡ لَا يَحۡطِمَنَّكُمۡ سُلَيۡمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ﴾ النمل: ١٨ فهو من أكثر الحشرات فطنة وحكمة وحرصًا واتخاذًا للأسبابِ والجلد والعزم فهي تحملُ أضعاف أضعاف وزنها، والداعية أحوج ما يكون إلى هذه الأدوات في مسيرته بالناسِ إلى ربهم سبحانه وتعالى، وبصرك بقولها ﴿وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ﴾ من أنفع ما يكون للداعية في أدب تعامله مع من يدعو، فلا يتسارعنّ إلى سوء الظن بمن يدعو، ولينظر إليهم على أنهم كالمرضى الذين هم أحوج إلى الرفق، وتبسم سيدنا

سليمان عليه السلام من قولها ،وهو الذي منحه الله سبحانه وتعالى نعمة الفهم عنه ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾الأنبياء: ٧٩ دالٌ على أنّه أبصر ما في حالها من العلم والحكمة، فحال هذه النملة هو أليق بحال الدّعوة لما فيه من العلمِ والحكمة والحيطة، وحسنِ الظّن الذي يستولد تأليف القلوب، فتقبل أو تلقي السمع.

أما شأن العنكبوت: أنثى العنكب فلها من الأحوال ما يلفت البصائر، ولانشغل هنا إلا بشأن بيتها الذي هو محلّ العبرة في السورة، فأهل العلم بحال هذا الكائن يؤكدون أنّ هذا البيت يصنع من خيوط هي في نفسها أقوى مِنَ الفولاذ ،وأنّ هذا البيت إنما وهنه ليس فيما صنع منه، وإنما وهنه فيما صنع له، اتخذته بيتًا، فلم يتحقق لها ما تُصنع له البيوت: السكينة والأمنة والتكافل الأسري،والسلام الاجتماعيّ ،كل هذا مفقود في بيت العنكبوت، ولذا لم يسمه الله سبحانه وتعالى مسكنا كما قال في شأن النمل ﴿ادخلوا مساكنكم﴾ فبيت النمل تتحقق فيه السكينة، أما بيت العنكبوت فخواء من السكينة، وهي لا تبنيه إلا عند التَّزواج، فإذا تم التلقيح من الذكر قتلته، وأخذت بيضها إلى محل آخر، فمن اتخذ من دون الله سبحانه وتعالى ملجأً فقد كان اتخاذه هذا كمثل اتخاذ العنكبوت هذا البيت، هو بيت الفناء والدمار والهلكة، وفي هذا تعليمٌ للداعية ألا يتخذ من دون الله سبحانه وتعالى ملجأ يحتمي به إن

هو أقيم في سياق ابتلاء، وهو لابدّ أن يُقام فيه، فتلك سنة الله ﷻ فحذار من بيت العنكبوت، حذار من أن يُتخذ غيرُ الله ﷻ ملجأ، فمن اتخذ الله ﷻ وحده ملجأً كان له ما وعد به الله ﷻ في ذروة السورة﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ٦٩ ﴾ العنكبوت: ٦٩ تأمل هذا الوعد العظيم الذي ختمت به السورة إن أسكنه الداعية قلبه، وأفعمه بنوره ويقينه فإنه لا تثنيه عن غايته كل أعاصير الابتلاءات وزلازلها، وتأمَّل التَّآخِي البديع بين ما خُتمت به سورة العنكبوت، وما ختمت به سورة النحل ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحۡسِنُونَ ١٢٨ ﴾ النحل: ١٢٨ كذلك تَتبيَّنُ لكَ العلاقةُ الموضُوعيّة بيْن هذه الثَّلاث السُّور، ولعلَّ في اختصاصها بأن سُميت كلٌّ باسم "حشرة" لفتًا إلى أنّ فيها ما يجمعها. وقد بيّنته لك على الإجمال الذي اقتضاه المقام.

البناء التركيبيّ لسورة النحل، وتساوقه مع منهاج الدعوة:

سُورةُ "النّحل" سُورةٌ ذاتُ خُصوصية في تبيانِ مِنهاجِ الدَّعوة إلى الله ﷻ ومجادلة الآخر بالّتي هِي أحسنُ، مِن خلال بناء الدَّلائل والأدلة على وحدانية الله ﷻ وكمال علمه وقدرته. ومن خلال نقضِ شبهات الآخر نَقضًا محيطًا بصورٍ مثلى للجدال بالتي هي أحسن، فإذا ما دَرَسَ الدَّاعيةُ مِنهاج السُّورة في ذلك، وهُو مِنهاجُ يَظهر لطيفًا قويًّا في نسقِ بناء السورة،

فإنّه يمتلكُ القُدرةَ علَى حُسنِ الدَّعوة إلى الله ﷻ ومجادلةِ أهلِ الشّبهات بالّتِي هِيَ أحسن.

تقسيم القرآن الكريمِ إلي سور- وهو توقيفيٌّ- كافٍ لمن تدبّرَ أسرارَ التَّقسيم، ومنها ما قالَه الزّمخشريّ من " أنَّ التّفصيلَ سببُ تلاحقِ الأشكالِ والنَّظائرِ وملائمةِ بعضِها لبعضٍ، وبذلك تتلاحظُ المعاني ويتجاوبُ النظم " (١)

فقوله هذا يُشيرُ إلي أنَّ كلَّ سُورةٍ قد حوت مجموعةً من المعاني المُتلاحظةِ. وجميلٌ منه التَّعبير بتلاحظ المعاني وتجاوب النَّظم، فهُوَ ممّا يُعطي أنّ السُّورةَ راميةٌ إلَى غايةٍ تَتلاحظُ المعاني فِي مسيرتِها إليها، وتتناسبُ، وتتناغَمُ العناصرُ دقيقُها وجليلُها، فترَى نظمًا متجاوباً، وهذا دالٌّ على أنَّ بيْن مُكوِّنات السُّورة، على تنوعها وتعدّدها علاقاتٍ جوانيَّةً جديرةً بحسنِ التدبّرِ.

ومن الحَسَنِ أن أشيرَ هنا إلى أمرٍ عامّ في تشابك المعاني القرآنية، ذلك أَنَّهَا معانٍ قائمةٌ علاقاتها على أساسٍ كليّ هو أجناسُ المعاني وأنواعها:

ثَم معانٍ هي أجناسٌ عامة لسائرِ معاني القرآن كلّه.

وثَمَّ معانٍ هي أجناسٌ لسائرِ أنواعِ المعاني في السورة. بمعنى أنَّ هنالك معنًى هو كالجنسِ لأنواع معانٍ مبثُوثة في كثيرٍ من السُّور، فهي تربطُ بهذا الأصلِ ارتباطَ النَّوعِ بالجنسِ.

---

(١) الكشاف عن حقائق التنزيل – ط: دار المعرفة بيروت – ١٤٢٣هـ ص ٥٩

وثَمَّ معنًى هو كالجنس لأنواعِ معانٍ مبثوثة في سورتِه التي ورد فيها، وقد يكون هذا المعنى الذي هو جنسٌ لمعانٍ في سورة متعينةٍ هو نوعٌ لمعنى هو جنسٌ كليّ ، فَثم ما هو معنى كالجنسِ العامّ، وما هو كالجنس الخاصّ في سُورة معينة.

إذا نظرت في معاني سورة الفاتحة ألفيتها أجناسًا كليَّة لأنواع معاني القرآن الكريمِ كلّه بدءًا من سورة "البقرة" وانتهاءً بسورة "الناس"

وإذا نظرت في كلِّ سورة ألفيت فيها معنًى هو كالجنس الكليِّ الخاصّ بهذه السورة، ويرتبط بِه سائرُ معاني السورة ارتباط النوع بالجنس.

في سورة (النَّحل) ستجد معنى هو جنسٌ عامٌ لأنواعِ معاني سورة (النحل) خاصّة، وهذا ما أشير إليْه في المباحثِ القادمة:

سورة (النحل) مكيّة من ثمان وعشرين ومئة آية تكونت من ثلاثة معاقد (فصول)، ومقدمة وخاتمة، وكلُّ معقدٌ مكوّن من جملةٍ من الآياتِ. ولكلّ معقدٍ غرضٌ مرحليّ يجري على لاحبِ مساقٍ مديدٍ إلى مقصدٍ محوريّ تقوم عليْه السورة كلُّها، وهو ما يُسميه أهلُ العلم بالبيانِ الْقُرآنِيّ المقصد والمغزى الأعظم، ونعتُه بالأعظم دالٌ على أنَّه جامعٌ للمقاصدِ (الأغراض) الْمَرْحَليّة أيْ الّتي تقومُ عليْه المعاقِدُ، فلكلّ معقدٍ غرضٌ، وموضوعٌ تدورُ معانيه عليه، وهذه الأغراضُ والموضوعاتُ المتعدّدةُ في السُّورة الواحدة

تدورُ على محورٍ مركزيٍّ هو المقصُود الأعظمُ، وهو بمثابةِ روحِ السُّورة السَّارِي في كلِّ مكوّنٍ مِن مكوناتها. يظهرُ ذلك حينًا، ويكونُ البيانُ عنه في السُّورة ظاهرًا، ويكونُ حينًا البيانُ عنه لطيفًا، لكنَّه مدلولٌ عليه بمستوًى مِن مستويات الدَّلالة ،وهي مُسْتوياتٌ متنوعة ومتفاوتة في درجاتِ الظُّهورِ والخفاءِ الّذي قد لا يدركه إلا الخاصّة

البيان الجُمَليّ لمعاقد سورة النَّحل:

سُورة(النحل) ذاتُ معاقد ثلاثةٍ تسبقها مقدّمةٌ ذاتُ براعةٍ استهلالية تنبئُ في لطفٍ عن المقصُود الأعظم للسورة.وتعقبُ تلك المعاقد الثلاثة خاتمةٌ تكرِّسُ البيانَ عن المقصُود الأعظم للسورة.

وهذا النهجُ ليس من خصائصِ بناءِ سُورة (النّحل) فهو نهج غالبٌ على سُور القرآن الطّوال والمِئِين، وبعض سورِ المفصل، ولكلِّ سُورة طريقتُها الخاصَّة في مقدارِ المقدمة والخاتمة، وفِي عددِ المعاقِدِ (الفصول)، فقد تطولُ المقدّمة، وقد تكُونُ آيةً واحدةً، وكذلك الخاتمةُ، وقد تكونُ السُّورة من معقدٍ (فصل) واحدٍ، وقد تتعدَّدُ المعاقِدُ (الفصول)

مقدمة سورة النحل قائمة من الآيتين الأولبين (١-٢):

﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ① يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ أَنْ أَنذِرُوٓا۟ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ ②﴾ النحل: ١ - ٢ **والمعقد الأوّل** من قولهﷻ : ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ تَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ③﴾ (ي:٣) – إلى آخر قوله ﴿ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾(صدر الآية: ٢٢) وهو للامتنان بالنّعم والآلاء تدليلاً بها على الوحدانية وإحاطة العلم وكمال القدرة.

والمعقد الثاني: ﴿فَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ﴾ (النحل الآية: ٢٢) إلى ﴿ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ⑥٤﴾

(النحل الآية ٦٤) وهو معقودٌ لبيانِ اعتراضات وشبهات المعاندين والرد عليها وتقويضها.

والمعقد الثالث: ﴿ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٤﴾ وَٱللَّهُ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴿٦٥﴾ ﴾ (ي٦٥) إلى قوله: ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ (ي: ٨٩): وهو معقودٌ لمثل ما عقد له المعقد الأول،ولكن بطريقة أخرى تصريفًا للامتنان والتدليل.

والخاتمة وفاصلة السورة من أول قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾(ي: ٩٠) إلى خر السورة: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴾ (ي:١٢٨) وهي معقودةٌ لبيان مكارم الأخلاق وَتكْرِيسِ بيانِ منهاج الدعوة إلى الله والوعد بالعون والمعيّة لمن التزم وأخلص

وهذه الخاتمة شريحين: الشريح الأول تعقيبٌ على المعاقد الثلاثة ، وهو يختص ببيان مكارم الأخلاق التي على الداعية أن يتخلق بها ، وهي من الآية رقم(٩٠) إلى آخر الآية رقم(١٢٤)

والشريح الآخر ،وهو فاصلة السورة كلها تكثيف لأصولِ منهاج الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى وجزاء من أحسن اتخاذه ذلك المنهج (ي:١٢٥-١٢٨)

هذا بيان وجيز يخلّص محاور القول في البناء التركيبيّ لسورة (النَّحل)

ومن بعدُ يأتيك البيانُ التفصيليّ لهذا البناء الترَكِيبيّ لهذه السُّورة المنهاج ،وهو بيانٌ لا ينشغلُ بالنَّظر في نظْم الجملةِ أو الجمل والعلاقات النَّحويّة وغيرها في السّورة ، بل هو معنيٌّ ببيانِ التَّماسك النّصّي والبِناء التَّركيبيّ لمعاقد السُّورة، وفقًا للغرضِ والمقصدِ الرَّئيسِ الأعظمِ للسُّورة المساقِ له بيانها:كلمة وجملة وآية، ومعقدًا.

البَيان التفصِيليّ للبناء التّركيبيّ لسورة "النّحل"

المقصُود الأعظم لسورة النحل:

القولُ بأنّ لكلّ سُورةٍ مقصُودًا أعظمَ إنّما مخرجُه اليقينُ المؤسَّس على حسن التَّدبّر في البيان القرْآنيّ المْثمرِ أنّ تقسِيم القرآن الكريمِ إلى سُورٍ ذات مفتتحٍ ومختتمٍ متضمنة جمعًا من الآيات ذات الطابعِ البيانيّ الخاصّ لا يستقيم فطرةً بيانيّة أن يُقال إنّ هذه الآيات في السّورةِ متشاردةٌ لا مرجع ترجع إليْه أوْ لا مأمَّ تؤمُّه، ولا مقصدَ تسيرُ إليه ،وأنَّ كل آية ترمي إلى غير ما ترمِي إليه قرينتها. لا يكون البتة ذلك في بيانٍ عالٍّ من بيانات البشر، بَلْهُ البيان العليّ المعجز.

الفطرة البيانية تطمئنُّ إلى أنّ في السُّورة ما هو مرجعٌ تؤول إليه آياتُها موضُوعًا ومنهاجَ إبانة، ذلك المرجعُ المحوريّ هُوَ معنًى مركزي يقُومُ في

كلِّ مكوّنٍ منْ مكوّنـات الـسّورة، فهـو بالنّسبة لهـا الـرُّوح الـسّاري في كـلّ عنصرٍ منْ عناصرها .

وهذا الذي أشرتُ إلى أنّه من منطقِ الفطرةِ البيانية والذي يؤكـده النّظرُ العلميّ في بيان القـرآن المعجـز لـيس أمـرًا مُستحدَثًا في أزمانِنـا، بـل هـو ممَّا انتهى إليه نظر الأئمـة مـن العلـماء ببيـان القـرآن الْكـرِيمِ ، ولـذا تجاوزوا في تدبّرهم مرحلةَ ربط الآيـة بـما قبلهـا عـلى سـبيل التَّسلـسل، فـلا يكـاد النَّظـر يعدُو تلاحـم الآيـات أوائلهـا بـأواخر التـي قبلهـا – تجـاوزوا ذلـك إلى أفـقٍ أسمى وأجدى: أنّ هنالك روحًا يقُوم في كلِّ آيـة بـل في كـلِّ جملـة مـن جُمـل الْبيـانِ القـرآنّيّ فِي الـسُّورة بـل إنــّهم عـلى أنَّ للقـرآن الكـريمِ كلِّـه مقـصُودًا أعظم، يقُوم في كل سُورةٍ بل في كلّ معقد بـل في كـلّ آيـةٍ مـنْ آيـاتِ القـرآن الكريـمِ، هذه الروح قد تظهر لبعضٍ مـن أهـل العلـمِ بكتـابِ الله ﷻ ، وقـد تلطـفُ عـلى بعـضٍ ممـن ينظـر في هـذا البيـانِ الْمعجـز، فيتـوهم أنْ لـيس في السورة ما يجمعُ في أقطارِه وأفقه وفضائه بيْن آياتهـا، وهـذا منه غـيرُ دقيـقٍ ؛ لأنّه يجعلُ من إدراكه هو إيجابًـا أو سـلبًا عيـارًا لوجـود الـرُّوح، وهـذا أشـبه بِمـن لا يـؤمن إلا بـما يـرَى هـو، فهـو أقـرب إلى المـنهج المـادّيّ في الإيـمانِ بالأشياء، ومنطق العقل المعافى من داء الغفلـةِ يعـرضُ عـن ذلـك إن لم ينفـر منه نفورًا.

ومن أهل النظر من يستدلُ بتنوعُ ما ينتجه أهل النَّظـر المتدبّر مـن بيـان هذا المقصُود على أنّ ما يقال من أنّ لكلّ سُورةٍ مقصُودًا أعظم هو لها الرُّوح

السُّوريّ فيها جميعًا إنما هو أمرٌ غير موضُعيّ أو هو أمرٌ مُتوهم ؛ فلو كان لكل سُورة مقصودًا أعظمَ ما اختلفُوا في بيانِه، فاختلافهم دالٌ على أنّ ما يتكلمون فيه ليس له وجودٌ مُتعيّنٌ في السُّورة. الحقُّ أنّ هذا النظرُ فيه نظرٌ.

التَّنوُّع في استبصارِ المقصُودِ الأعظمِ مردّه إلى اختلاف مستويات المُستبصِر في تدبّره واستبصارِه، فمنهم من يقصُرُ بِه السّعيُ، فيرى المقصدَ المرحليَّ مقصدًا محوريّا، والمقاصدُ المرحليّةُ تتعدّدُ في السُّورة بتعدّد موضُوعاتها ومعَاقِدِها. فالشَّأنُ فيما هو كليّ محوريّ الّلطفُ، فلا يكاد يُبصرُه إلا ذو فراسة بيانيّة يرَى بها ما لا يراه كثيرٌ من الأقران.

إذا ما كنت مستهلاً القولَ ببيان المقصُودِ الأعظمِ لسورة النحل، فهذا لا يعنِي أنّ بملك المرءِ أن يتبصر معالمه فضلاً عن ملامحه وقسماته علَى يسرٍ من أمره، وبنظرةٍ عَجْلَى أو مصاحبة جانبية للسُورة ،بل ذلك لا يكون إلا إذا انتهج المرء في تدبره منهاج الحال المرتحل، يقلب البصر والبصيرة في آياتِ السورة جميعها، حتى يتبيّن له معالم هذا المقصُود[1].

ومن خلال التأمّل التّدبّر المثابِرِ اتضح أنّ السورة مقصُودها **"بيان منهاج الدعوة إلى توحيد الله ﷻ وإحاطة علمه وكمالِ قدرته "**

---

(١) بينت في كتابي : (العزف على أنوار الذكر : معالم الطريق إلى فقه المعنى القرآني في سياقِ السورة) المنهج الأمثل ، والخطوات التي يتخذها المتدبرُ ليقف على معالم مقصُود السورة، وفي هذا غنية عن أن أعيد القول المنهجيّ هنا والكتاب منشور في طلاب العلم نشرة محدودة، وسأسعى بحول الله تعالى إلى أن أبسط نشره من بعد تحريره وتنقيحه واستكماله.

وقريبٌ منْ هذا قال بِه من قبلُ بعضُ أهل العلمِ، ولكنّي لمْ أشأ أن أنطلقَ من مقالهم، بل نظرت، فانتهيتُ إلى ما قلتُ من قبلُ: إنها سورةُ بيان منهاج الدَّعوة في أمرٍ من أمورِها، وهو أعظمُها وأسّها: توحيدُ الله ﷻ، فهي ليستْ سورةً معقودةً لبيانِ وحدانيّة الله ﷻ، بل لبيانِ المنهجِ الأمثلِ في الدَّعوة إلى الله ﷻ في هذا الأمرِ.

فالاستدلالُ على توحيد الله ﷻ وإحاطةِ علمِه وكمالِ قُدرتِه هو مجالُ بيانِ المنهاجِ، وهو منهاجٌ يُتّخذُ في غيرِ هذا المجالِ أيضًا إلاّ أنَّ الاستدلالَ على ذلك هو رأسُ الاستدلالِ على أيِّ شيءٍ آخر. فمَن أَحسَنَ الاستدلالَ فِي الدَعوة إِلَيه، فهو مقتدرٌ على الإحسان استدلالاً ودعوةً في ما دون ذلك الأمرِ الأجلِّ.

وتُمثِّلُ صفةُ العلمِ المحيطِ والقدرةِ الكاملة أساسًا لكثيرٍ من صفاتِ الله ﷻ، فلا ينعتُ بكمالِهِ إلاَّ إذا كان محيطًا عِلْمُهُ بالعالمين، وإلا منْ كان كاملَ القدرة على كل شيْءٍ.

والآياتُ والجُملُ والكلمُ الدّالّة دالَّة صريحةً على هذه الثلاث: " الوحدانيّة، وإحاطة العلم، وكمال القدرة " تقومُ في السُّورة من أولِها إلى آخرها قيامًا لا يكادُ يخفَى على من ألقى السَّمع والبصرَ وهو شهيدٌ، فالتَّسبيحُ والتَّنزيه دالٌ على ذلك، فكلُّ كلمةٍ في آيتي الاستهلال دالّة على ذلك على ما سأبيّنه من بعدُ. وكذلك حدِيثه عن الخلق، والإنزال، والتسخير.

كلّ هذا يؤكّد محاور المقصود الأعظم للسورة.

ولو أنّي ذهبت استعرضُ الكلم والجمل والآيات التي تهدي منطوقا أو مفهومًا لاستعرضت جمهرة السورة، فحسنٌ أن أنصرفَ إلى النظر في خصائصِ نظم الآيتين الأوليين، ودلالتِه على هذا المقصودِ الأعظم بما يحقِق فيها خاصيَّة براعة الاستهلال التي هي خصيصةٌ لكلّ سورةٍ من سور القرآن، ولاسيّما الطوالُ والمئين وجمهرة سور المفَصّل.

تدبر خصائص بيان المفتتح، ودلالتها على المقصُود الأعظم

استفتُحتِ السورةُ بقوله: ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ شأنُ كل سور القرآن خلا سورة التوبة، وهو استهلالٌ دالٌ على أنّ المعنى القرآني في كلّ سُورة مؤسسٌ على تقرير وحدانية الله ﷻ، وكمال صفاتِه، فمآل معنى﴿بِسْمِ اللهِ الرحمنِ الرحيم﴾ هو التوحيد، فالجار والمجرور الذي استفتُحت بِه ﴿بسم الله﴾ متعلقٌ بمحذوف مؤخَّر، دلّ حذفُه على عمومه،ودلّ تقديرُه مؤخرًا على اختصاصِه، فكأنَّه قيل: لا نفعل كذا إلا بسمِ الله، وهذا يعنِي أنّه لو كانَ هنالك إلـهٌ معه أو دونَه لكان جديرًا أن يشاركَه في أن يُفعل مُسْتَفتَحا باسمِه، ولكنَّه ليس ثَم، فدلّ على أنَّه ليس هنالك سواه ﷻ من إله، وهذا هو معنى قولنا:" لا إله إلا الله" كلمة التوحيد مفتاح الجنة.

وتجد فاتحة السورة من بعد البسملة تستهل بهذا الخبر الدّال على وحدانية الله ﷻ، وأنه ليس معه من شريك يمنعه من أن يأتي أمره، وأنه هو العليم القدير، فقال: ﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ﴾ استهلالٌ يدهِشُ السّامع، يتجاوز توقّعه،

وانتظاره، فَثَمَّ هنالك مفارقةٌ بَين الخبر ﴿أتى﴾ والنهي ﴿ لا تَسْتعجلوه ﴾ ، فإنما يُستعجل ما لم يأت، فإذا ما أتى، فكيف يكونُ استعجاله.

هذه المفارقة هي التي تدهشُ القارئَ والسامع، فيتلبثُ، فإذا بِه يراجعُ بصيرتَه لتدرك إلى ما يعودُ هذا الضمير الواقع مفعولا في﴿تستعجلوه﴾: أيعود إلى الله ﷻ أم إلى إتيانِ أمرِه أم إلى ثمرةِ إتيانِ أمره. احتمالات تقوم في قلب المتبصّر، يحاول أن يرقب حركة المعنى ليبصر الوجه الأعلى.

وهو في هذا ينظر في اصطفاء الفعل﴿أتى﴾ دون الفعل "جاء" أو "قُضى" أو "نزل" ونحو ذلك .

في اصطفاء الفعل ﴿أتى﴾ دلالة على يسر وقُوعه وتمكنه، فالإتيان أيسرُ من المجيءِ، وهذا دالٌ على انّه ليس ثَم ما يمنعه، وأنّه ﷻ عليم بإتيانِه زمانا ومكانا، وقديرٌ على إيقاعه حيثُ شاء وكيف شاء، لأنه لا شريك له. فالفعل ﴿أتى﴾ وجعله في صيغة الماضِي دالٌ على ما ذكرت، وعلى أنّ ما قضى الله ﷻ أن يكون من قبل خلقِ السموات والأرضِ بخمسين ألف سنة إنما هو آتٍ لا محالة، فهو بتقديره كأنّه كان فما أتى تقديرًا هو لا محالة آتٍ قضاءً، فليس ثَمَّ ما يمنعُ من مطابقة الوجود قضاءً للوجود قدرًا، فالذي يُقرّرهما هو الله ﷻ لا شريك له. كذلك يهديك اصطفاءُ الكلمةِ الأولى من السُّورة بعد البسملة إلى المقصُود الأعظمِ للسورة، وهو يعلمنا كيفية الاستدلال على المراد.

ومن يستحضر المقصُودَ الأعظم للسورة يرفعُ تأويل الفعل﴿أتى﴾ على الحقيقة، ويرى أنّه الأعلى من تأويله بمعنى دنا وقربَ ليتلاءم مع النّهي في ﴿لا تستعجلوه﴾ فيكون المَعنَى عنده: دنا أمر الله ﷻ وقرب فلا تستعجلوه.

القول بأنه أتى لأنه قُضِيَ، وما قَضيَ اللهُ لا مردّ له، فهو قد وقع لا محالة، هو الأليق بمقام الاستدلال على الوحدانية، وفي هذا تعليمٌ لمنهاج الاستدلال: الاعتداد بما لا بدَّ أن يقع على أنّه واقِعٌ، وهذا مؤكدٌ أنَّ المخبرَ بالوقُوع لا مردّ لما يُخبرُ بِه.

وتقييد الأمر بما يروى من سبب النزول فيه تضيقٌ لفضاء المعنى واتساعِه، فالأمر هنا كل الأمر، فما من أمرٍ منْ أموره التي قضاها قبل أن يخلقَ السموات والأرض بخمسين ألف سنة إلا وهو واقعٌ بل هو قد وقع. وأسباب النزول ليست وظيفتُها تضييقُ فضاء مدلول البيان النازل، فالقاعدة الأغلبية أنّ الاعتداد بعمومِ اللفظ لا بخصُوص السبب إلا إذا كان في البيان قرينةٌ غير سبب النزول تدل على الخصُوص، وتحجزُ عنِ الْعمومِ.

واختصاصُ المضاف باسم الجلالة دون اسم الربوبية كما في قوله ﷻ: ﴿ يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ أَعۡرِضۡ عَنۡ هَٰذَآۖ إِنَّهُۥ قَدۡ جَآءَ أَمۡرُ رَبِّكَۖ وَإِنَّهُمۡ ءَاتِيهِمۡ عَذَابٌ غَيۡرُ مَرۡدُودٖ ٧٦ ﴾ هود: ٧٦ وقوله ﷻ في آخر سورة الحجر: ﴿ فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ٩٨ وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ٩٩ ﴾ الحجر: ٩٨ - ٩٩ فيه خصُوصية للسورة، فهذه السُّورة قد كثر البيانُ بالاسم الأعظم﴿الله﴾: جاء فيها خمسًا وثمانين مرّة، بينما جاء اسمه

﴿رب﴾ تسع عشرة مرة فقط، وجاءَ اسمه ﴿الرّحمن﴾ في آية البسملة فقط، واسمه ﴿الرحيم﴾ سبع مرات فقط. وهذا مردّه إلى أنَّ السُّورة معنية بأمر التوحيد، واسم الجلالة (الله) أليق بهذا المعنى، فمناط منازعة المشركين ليس في توحيد الرُّبوبية، بل في توحيد الألوهية، فمشركو مكة يقولون بتوحيد الرُّبوبية، وينازعون في توحيد الألوهية، فكان حريًّا أن يكون هو مناط الدعوة، وأن يكون الاصطفاءُ للبيان بالاسم الأليقُ بهذا التوحيد.

وهذا يتجلَّى لك حين النظر فيما هو من قبيل المشتبه اللفظي في السورة. تأمل قوله ﷻ فيها:

﴿ أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٧٩﴾ ﴾ النحل: ٧٩ وقوله ﷻ في سورة(الملك): ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَٰنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ ﴿١٩﴾ ﴾ الملك: ١٩.

اصطفي في سورة (النّحل) اسم الجلالة، واصطفى فعل التسخير، وذيّل الآية بقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ وكلُّ هذا هو الأليق بمقصُود السورة، فالتَّسخيرُ لا يكون إلاّ من واحدٍ لا ينازَعُ فيما يريدُ، وإلاّ من عليمٍ بما يصلح لكلّ شيءْ، وقدير على فعل ما يريد متى يريد، وكيف ما يريد، وكلّ ذلك لا يستفيدُ منه إلا من كان ذا إيمانٍ بوحدانية الله ﷻ، وعلمه، وقدرتِه.

والنهي عنْ الاستعجال فيه دلالة على أنّ من الحُمق أن يُستعجلَ الشيءُ قبل أوانِه، وهذا فيه من تأديب الدَّاعية ما فيه، فمن أعظم ما يُضير الدَّاعية، ويبتليه بداء الفتور أن يستعجل رؤية الثمرة واقتطافها، يدعُو، فلا يرَى في

مَن يدعوهم أثرًا لما يقول، فيكادُ يخمد أُوارُ عزيمته، ولو علِم أنَّ لكلٍّ أجلَه الذي فيه يكون لما استعجل، فهذه الجملة:﴿لا تَسْتعجِلُوه﴾ دستورٌ عظيمٌ لكلِّ داعية، ومرتكز مهمٌّ لمنهاج الدعوة، ولو أنّ كلَّ داعية أيقن أنّ الثمرة الأعظم بالنسبة له يتحقّق له كثيرٌ منها بمجرَّ د أن يعزمَ على الدعوة إلى الله ﷻ إنها ثمرة الثوابِ الرّباني الذي يرَى أثره في نفسِه وفي أهله وجميع أمرِه، وأوُّل ما يراه من تلك الثمارِ انشراحُ صدره للخير، ومحبتُه للناسِ، ولذا يدعُوهم، ليشاركوه ما هو فيه من الخير، كلّ ذلك بعضٌ من الثَّمرة الربَّانية للداعية، فمن اعتدّ بهذه الثَمرةِ لم يكن له أن يستعجلَ أمرًا، فالعجلُة مجيءُ الشّيءُ في غيْر أَوانِه، وما كان كذلك جاءَ خِداجًا. يقُول الله ﷻ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ القمر: ٤٩ وتختم الآية الأولى من سورة (النَّحل) بالتنزيه المطلقِ لله ﷻ: ورأسُ ما ينزّه عنه هو أن يكونَ له شريك: ﴿ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ هذا التذييلُ هو مِن السُّنن البيانيّة للقرآن الكريم، فغيرُ قليلٍ من آياتِه قد ذُيّل بها، وقد يأتي على نمط نظميّ آخر:

في السُّورة نفسِها الآيةُ الثالثةُ جاء قوله ﷻ ﴿ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ والسُّنة البيانيَّة للقرآن أنه يجمعُ بين قوله: ﴿سبحان﴾ وقوله: ﴿تعالى﴾ وقد يُفردُ كلاّ بالذِّكرِ، كما رأيتَ في الآية السَّابِقة (الثالثة) وكما تراه في قَولِهﷻ: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ التوبة: ٣١ فجمع في السُّورة

بـين نـوعين مـن التنــزيه: التَّنــزيه عـن أن يكـون لـه شريـك لأنـه الواحـد، والتّنـزيه عن العجزِ، فهو العليم بكلّ شيءٍ ، والقادرُ على كلِّ شيءٍ.

ويَأتى **المعقدُ الأوَل** من السورة **والمعقد الثالث** منها للتـدليل والامتنـان بالنعم حتى أنَّ القارئَ العَجِلَ يكادُ يتوهَّم أنَّ المعقد الثالث تكـرارٌ للمعقـد الأول، ولكـنَّ البـصرَ الحديـدَ والبـصيرة الـسَّوية يـستجليان أنَّ لكـلِّ معقـدٌ خصُوصيته التي بها يتميّز من سابقِه، وإن شاركه في ظاهر الأمـر، فهـذا مـن قبيـل تـصريف القـولِ في القـرآن، وهـو وجـهٌ مـن وجـوه إعجـازِه البيـانيّ، والتصريف البيانيّ في القرآن أوسعُ وألطفُ ممَّا اعتـاد طـلاب العلـم تـسميته المتشابه اللفظي أو النظميّ.

أما **المعقد الثاني** فهو يتناول الحديث عن اعتراضات المعاندين وشبهاتهم والردّ عليها وتفويضها ،ولذلك فإنَّ هذا المعقد وقع موقـع الاعـتراض بـين المعقد الأول، والمعقد الثالث، وهو إيقاعٌ يتلاءمُ مع طبيعةِ مـا يتحـدث عنـه هذا المعقد الثاني أما الخاتمة فإنها تقوم ببلـورة وفذلكـة للـسورة وكيـف أنهـا أحوت على الدعوة إلى مكارم الأخلاق مع الحق والخلق.

المعقد الأول:

(التدليل بالنعم على الوحدانية والقدرة)

يتكون هذا المعقد من الآيات التي تبدأ بقول الله ﷻ ﴿خَلَقَ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ وينتهي بقوله: ﴿إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾(صدر الآية(:٢٢)

آيات هذا المعقد تقوم بتعداد النعم التي أنعم الله ﷻ بها على الإنسان تعداداً يعرض في تجاويفه التدليل على وحدانية الله وقدرته وعلمه واختياره وكماله، وسنلحظ أن صوت الإقناع والتدليل قد امتزج مع الامتنان بقدر محسوب إلا أنَّ صوت التدليل أقوى وأعلى، ولذلك نجده يصرح بهذه الامتنان تصريحاً واضحاً بياناً لمن قد تغفل عقولهم وقلوبهم.

بدأ يحدثك ﷻ عن خلق السموات والأرض وخلق الإنسان والأنعام، وإنزال الماء من السماء، وما ينبت به، وتسخير الليل والنهار والفلك وما في الأرض من نبات مختلف ألوانه ومن تسخير البحر، وما فيه من نعم، والجبال وما فيها، وهنا يطرح السؤال:

﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ۗ إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٨﴾ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ فهذا قاطع فيما قلت لك من أنَّ هذه الآياتِ تضامَّت وتناسقت لتقومَ بالتَّدليلِ بالنّعمِ علَى وحدانيَّة الله ﷻ وكمال اختياره وعلمه وقدرته، والتَّدليل على أنَّ ما يُدعَى من دونه من آلهة باطلة لا تملكُ مِن أمرِها شيئًا، ومِن هُنا يختمُ هذا المعقدَ بهذه الحقيقةِ القاهرةِ: ﴿إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ (ي٢٢)

ولو أنك نظرت في علاقات الآيات المشكلة هذا المعقد نظرة كلية لرأيت أمرًا طريفا، وإن كان لطيفًا تفتقر إلى مزيد من التبصر لتدركه. **بيان ذلك:**

الآية: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ۚ تَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (ي:٣) بدأت بدليل غيبي استلزام إردافه بدليل شهوديّ أبرزهُ قوله ﷻ ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ وكان كلُّ ذلك على وجه الإجمال المستلزم تفصيلاً لمن لا يكتفي فيما سبق فجاءت الآيات بعد ذلك مفصلة فانقسمت أولاً قسمين:

الأول: ما شارك الإنسان في خلقه من نطفة وجعل الإنسان أشرف منه ومهيمناً عليه وهو عالم الأنعام والحيوانات ودلك ما تناولته الآيات: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٦﴾ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنفُسِ ۚ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٧﴾ وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨﴾ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ ۚ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ .

الآخر: ما لم يشارك الإنسان في خلقه من نطفه ولكنه شارك عالم الحيوان المشارك لعالم الإنسان. كما سبق تبيانه: شارك عالم الحيوان في أن كلا خلق ليكون نعمة على الإنسان وهداية له في الوقت ذاته وقد تناول ذلك الآيات.(١٠-١٦): ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ۖ لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ يُنبِتُ لَكُم بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۖ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣﴾ وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٤﴾ وَأَلْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥﴾

وَعَلَٰمَٰتٖۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ ﴿١٦﴾ ﴾ وهذا القسم الثاني (غير الإنساني والحيواني) نَسق الحديثَ عنه تنسيقاً بديعاً، فقسَّمه علي عوالم ثلاثة:

العالم الأول: العالم المكشوف المحيط به الهواء وقد رتَّب جزئيات هذا العالم ترتيباً بديعاً وجعله أيضاً على أنواع ثلاثة:

(أ) ما كان قريباً إلى النفس شديد الملابسة لها مما يحتاج في إدراكه إلى تفكر وذلك ما تحدثت عنه الآية:

﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗۖ لَّكُم مِّنۡهُ شَرَابٞ وَمِنۡهُ شَجَرٞ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرۡعَ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلۡأَعۡنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ ﴾ فما كون قريبًا شديد الملابسة يحتاج المرْءُ إلى مجاهدة إلى الالتفاتِ إلى ما فيه من عبرة، فإنّ الإلف مشْغَلَةٌ .

(ب) ما كان أبعد من سابقه من النفس وأقل ملابسة لها فكان احتياجه في إدراك دلالته إلي مستوى أقل من أعمال العقل وهو ما تحدثت عنه الآية:

﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتُۢ بِأَمۡرِهِۦٓۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴾ (ي١٢).

(ج) ما كانت دلالته أوضح وأبين فلم يحتج إلا إلي ضرب من التذكر لما هُو مركوزٌ في الفطرة الأولى وهو ما ذكرته الآية (١٣). ﴿ وَمَا ذَرَأَ لَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهُۥٓۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَذَّكَّرُونَ ﴾ .

العالم الثاني العالم المغمور الهابط (البحار) المقابل للعالم الذي قبله من جهة محددة وذلك ما تحدثت عنه الآية (١٤): ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي سَخَّرَ ٱلۡبَحۡرَ لِتَأۡكُلُواْ

مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾.

العالم الثالث: العالم الشاهق (الجبال) المقابل للعالم المغمور الهابط الذي قبله من جهة محددة وذلك ما تحدثت عنه الآية (١٥) ﴿وَأَلْقَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ وكانت الآية رقم (١٦) كمالاً لعطاء جميع الآيات السابقة: ﴿وَعَلَٰمَٰتٍ ۚ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴾ .

وبملكك أن تبصرَ وجه افتراع وانبثاق الغصون والفروع والأوراق وبهذا (**لم تبق بذكر الدلائل علي الوحدانية علي الوجه الأكمل والترتيب الأحسن والنظم الأبلغ شبهة في أن الخالق هو الله، لما ثبت من وحدانيته وتمام علمه وقدرته وكمال حكمته لجعله تلك الدلائل نعما عامة ومننا تامة مع اتضاح العجز في كل ما يدعون فيه الألوهية من دونه، واتضاح أنه سبحانه في جميع صنعه مختار للمفاوته في الوجود والكيفيات بين ما لا مقتضى للتفاوت فيه غير الاختيار فثبت بذلك أنه قادر على الإتيانِ بما يُريدُ وذلك هو الّذي بدأَ به السُّورةَ ﴿أتى أمر الله﴾.** [1]

هذا النسق في الأدلة يتعلم منه الدَّاعية إلى وحدانية الله ﷻ منهاجًا يعينه على إيصال معانيه في قلوبِ سامعيه في أحسنِ صُورة من اللفظِ، فيمكن هذه الأدلة في قلبِ السامع ،ويوطنها، فتتغازر، فتملأُ هذا القلب، فلا يبقى

---

(١) نظم الدرر في تناسب الآيات والسّور ،برهان الدين البقاعي ، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، ط: دار الكتب العلمية - بيروت – ١٤١٥، ج ٤/٢٥٥

لغير دلالاتها مكان، فتخضع حركته في الحياة لمتطلبات هذه المعاني ،وتلك هي الغاية التي يرمي إليها كلّ داعية إلى الله ﷻ

وعلينا أن نتذكر كيف أنه ختم ما يُسميه البلاغيّون (براعة استهلال) بقوله ﷻ ﴿لا إله إلا أنا﴾ وختم آيات المعقد الأول بقوله ﷻ ﴿ إلهكم إله واحد﴾ فهذا تصريح بالمحور الذي تدور حوله آيات السورة كلها.

وَتَلْحَظُ أنَّ هذه الجملةَ المحوريّة (أم القرى) ﴿ إلهكم إله واحد﴾ جاءت مجردةً من أدوات التوكيد، وأساليبه المعهودة، من أنّ مضمونها قد بلغ من الوضوحِ والتَّمكُّنِ والثّباتِ بما ساقتْهُ آياتُ المعقدِ الأولِ من البُرهان القاهر، والسلطان الظاهر على أنها حقيقة الحقائق الكبرى.

وهذا نهجٌ منْ أنهاج تقرير المعانِي في القلوب لا تكاد تجدُ نظيرَه في غيرِ البيانِ العليّ: بيان الوحي الأقدسِ، وفي هذا من الهدي المنهجيّ للداعية، إن تبصّره بلغ المنزل، وتَسَنّمَ شرف الغاية،وتَنَسّمَ أرَجَ النّجح والمفاز. وتلك طَلِبةُ كلّ داعية إلى ﷻ

وما تحمله الجملة القرآنية: ﴿لا إله إلا أنا﴾ ،و﴿ إلهكم إله واحد﴾ انتشر في نسيج السورة مصرفةً صورة التعبير عنه وفق ما يقتضيه السياقُ الذي تبرزُ فيه.

المعقد الثاني للسورة:

(بيان موقف المعاندين والرد علي شبهاتهم)

تمثل الآيات من (٢٢-٦٤) المعقد الثاني من معاقد السورة الثلاثة، وهذا المعقد ذو طابعٍ خاصٍّ من بين آياتِ السُّورة كلِّها.

إنّه معقدٌ قائمةٌ آياتُه للكشفِ عن طبيعة المعاندين وتعديدِ شبهاتهم وتقويضِها واحدةً واحدةً كيما يجهزَ علي كلّ عتادٍ وعدّة يتترسُ بها العقلُ في جدله الأعمَى.

على أنَّه ربما ظنَّ أنَّ هذا الْمعقدَ مُقْحَمٌ بيْن المعْقِدِ الأوّلِ والثّالث، إلاَّ أنَّ البَصيرَ يرى جمال إيقاع الحديث عن هذه المعاني في هذا الموقع بين المعْقِديْنِ الأوّل والثالث، وحسنُ تَبصّر الدَّاعيةِ في هذا المنهج البديع في النسق يهديه إلى أن يتخذ منهاجًا شبيهًا في محاوراتِه ومجادلاته.

وهذا المنهجُ في نسق المعاقد يُظْهر لك الصُّورة الْمُثلى لإتيانِ المعنى من الْجهةِ الّتي هِي أصحّ لتأديته ،كما يرى عبد القاهر في الدلائل[1] وَقَعَ البيانُ عن اعترضاتِ المشركين على وحدَانيّةِ الله ﷻ موقعًا اعتِراضِيًّا بيْن معقدين للاستدلال بنعم الله ﷻ القائمة في نفوسِ المشركين، والقائمين فيها على تقرير ما يعترضُون عليْه ،وفي هذا من بديعِ المشاكلة بيْن الموقِع والمضمونِ

(١) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني ،قراءة وتعليق شاكر ، ط: المدني ،نشر الخانجي ص: ٤٣

والوظيفة ما فِيه ، وهو أيضًا من معالمِ إعجازِ البلاغة القرآنيّة من جهة، وفيه من تعليم الدّعاة إلى وحدانية الله ﷻ ما فيه، فانظر كيف يحيط اعتراضات وشبهات المشركين بدلائل وحدانيته، وكيف يمهّدُ لنقضها وتقويضها بقرير الأدلة القائمة فيهم والقائمين فيها، ثُمّ إذا ما عمد إلى شبهاتهم وقوّضها وفرغ من ذلك عمد إلى مزيدٍ من تقرير الأدلة على وحدانيته ﷻ ، إنَّه المنهج الأمثَلُ الَّذي يصلُ به الدَّاعية إلى ما قام له، ويسعَى إلى القِيامِ بِهِ علَى الوجه الأمثل، وتلك ربَّانيَّة المنهجُ القرآنيّ.

تفصيل البيان :

أول ما ترى أنَّ آياتِ المعقدَ الأول (ي:٣-٢٢) ختمت بالجملة الأولى من الآية (٢٢) وهي:﴿ إلهكم إله واحد﴾ لتبدأ هذه المرحلة بقوله: ﴿ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۚ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ ﴾ مصدرة بـ"الفاء" الدَّالة على التسبب والتفرع والانبثاق لتشير إلى أنَّه إذا كانت آياتُ المُعقدِ الأوّل بما فيها من دلائل قد أسلمتك فِي رفقٍ وتمكّنٍ إلي حقيقة الحقائق الكبرى:﴿إلهكم إله واحد﴾ وجعلتك في حالة لست بحاجة إلى تأكيدٍ لمضمون هذه الجملة التي هي محور المقصود الأعظم للسورة، وبرغمٍ منْ ذلك، فإنَّ الذين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرةٌ لمضمون هذه الجملة، وبحاجة إلى إخلاء ما في عقولهم من شبهاتٍ وتنظيفها، وبحاجة إلى تأكيد مضمون هذه الجملة في عقولهم. وهذا يبيّن للداعية عظيمَ ما هُو آخذٌ بقلوبِ المنكرين، فليكنْ الدّاعِية إلى الله ﷻ حكيمًا حليمًا رفيقًا حَتَّى يبلغَ المنزل إمَّا بإعانتهم على

الهُدَى ،وإمَّا بتقويض ما يَتَتَرَّسُونَ بِه، ويَحْتَجُّون، فإذا هم عُراةٌ أمامَ أَنْفسِهم، إذا خلَوا إليها علِموا عظيمَ حُمقهم بما أنكرُوا وعانـدُوا. وإقامة المعانِدِ أمامَ نفسِه مستخذيًا أمرٌ عظيمٌ أثرُه عليْه.

بدأ ﷻ ببيانِ حالِ المعارضين المعرضين عن الوحدانيّة، وهي أنَّ قلوبهم منكرةٌ، وأنهم مُستكبرون، فإعراضهم واعتراضهم ليس مِن قِبل شبهة في الدلائل والأدلة بل في قلوبهم، وفي هذا هدايةٌ للدَّاعية أن يُحسن البصرَ بأسباب المعاندة حين يقُوم مقام الجدالِ بالتِي هي أحسن، فممَّا يُحقق لهذه المُجادلة الحُسْنى أن يكونَ الدّاعِيَةُ على بَصرٍ نافذٍ بأسبابِ الْمعانَدةِ والاعتراضِ ليسْعى إلى إزالةِ هذهِ الأسباب، فذلك أقصرُ طريقٍ إلى الغاية، أَوْ على الأقلِّ إلى تهوينها وتضعيفها أو كشفها وتَعريتها.

أبان القُرآن في مفتتح عرضِ شبه واعتِراضاتِ المنكرين وَحدانيةِ الله ﷻ عنْ أسبابِ ذلك: السببُ الرئيسُ لأنْ تكونَ قُلوبُهم مِنكرةً أنّهمْ مُسْتكبرون. إنه الدّاءُ الوبيل: الاسْتكبار.في هذا كشفٌ للداعية، وإعلامٌ له أنّ الأدلةَ على وحدانية الله ﷻ ليست هي سببُ نكران قلوبهم، إنها أدلةٌ وبراهينُ ساطعة راسِخةٌ سطوع الشمس فِي رابعة النّهار في ديارهم، ورسُوخ الجبال منْ حولِهم. ولكنّه الاستكبار.

وهذا حينَ يقُوم في قلبِ الدّاعِية على وحدانية الله ﷻ لا يعتريه حسبانُ تقصيره، فيتخاذل ،وفيه عرفانٌ له أن يجتهد فِي اتخاذ زاده وعدّته وعتاده لبلوغ المنزل، فالسفر بعيدٌ شاقٌ، والغايةُ شاطنة، ونبيلة، وأشرفُ الغايات

وأنبلها عطاءً أحمزُها سبيلاً، وحينذاك يدركُ الدَّاعيـة أنّ الله ﷻ مـا أقامَـه في هذا السّبيل إلا تكريمًا لَه. انْتَدَبَهُ لعصِيّ المطالـبِ، وذلـك تكـريمٌ لـيس مـن وَرَائِـهِ تكـريمٌ فِي الـدّنيا، وفي هـذا مـن الْحَفْـزِ، والاسـتفزازِ لِبـذل الجُهـد واستعذابِه والتَّمتّع بـما يتـوالى فيـه مـن المعانـاة. وبمثـل ذلـك يبلـغُ الأبطـال غاياتهم. ذلك بعضٌ من ربانية المنهج في هذه السورة الجليلة.

ولَمَّا كان السببُ في إعراضِهم إنما هو استكبارهم جاء التهديـد بـأن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون (الآية:٢٣): ﴿ لَا جَرَمَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾.

ليس أشد تهديدًا منْ هذين: ﴿أَنَّ اللهَّ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ ﴿إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ﴾

إنّه لتهديدٌ تنفطرُ لَه قلوبُ العارفين.

وإبـراز العلـم الـشامل عنـصرٌ مـن عنـاصر المقـصود الأعظـم للـسورة، وجميلٌ أن يكون المبرز هنا إنما هو عنصر العلم الشامل، وليس القدرة ؛ لأنَّـه العنصرُ المتلائمُ مع الإحاطة بالشبهات وتقويضها الّتي بدأ يُعـددها واحـدةً واحدةً ويقوضها.

(١) الشبهة الأولى: الاعتراض على القرآن ووصفه بأنه أساطير الأولـين (ي ٢٤- ٣٤)

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ ۙ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٢٤﴾ لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۙ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ ﴿٢٥﴾ قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٦﴾ ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِيهِمْ وَيَقُولُ

أَيْنَ شُرَكَآءِيَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تُشَٰٓقُّونَ فِيهِمْۚ قَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ إِنَّ ٱلْخِزْيَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٧﴾ ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمْۖ فَأَلْقَوُاْ ٱلسَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِن سُوٓءٍۭۚ بَلَىٰٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلُوٓاْ أَبْوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ فَلَبِئْسَ مَثْوَى ٱلْمُتَكَبِّرِينَ ﴿٢٩﴾ ۞ وَقِيلَ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ مَاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْۚ قَالُواْ خَيْرًاۗ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةٌۚ وَلَدَارُ ٱلْءَاخِرَةِ خَيْرٌۚ وَلَنِعْمَ دَارُ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٣٠﴾ جَنَّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُۖ لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَآءُونَۚ كَذَٰلِكَ يَجْزِي ٱللَّهُ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٣١﴾ ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمُ ٱدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٣٢﴾ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَۚ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۚ وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٣٣﴾ فَأَصَابَهُمْ سَيِّـَٔاتُ مَا عَمِلُواْ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٣٤﴾﴾.

الشبهة الثانية: التعلق بالقضاء والقدر في إشراكهم بالله(ي ٣٥– ٣٧)

﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍۚ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۚ فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٣٥﴾ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُۚ فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿٣٦﴾ إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَىٰهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِي مَن يُضِلُّۖ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴿٣٧﴾﴾

الشبهة الثالثة: (إنكار البعث يوم القيامة)(ي ٣٨– ٤٢).

﴿وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَا يَبْعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُۚ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٨﴾ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّهُمْ كَانُواْ كَٰذِبِينَ ﴿٣٩﴾ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ فِي ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُواْ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي ٱلدُّنْيَا حَسَنَةًۖ وَلَأَجْرُ ٱلْءَاخِرَةِ أَكْبَرُۚ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾ ٱلَّذِينَ صَبَرُواْ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٤٢﴾﴾.

الشبهة الرابعة: (إنكار بشرية الرسل)(٤٣– ٤٤)

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِيٓ إِلَيْهِمْۚ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾ بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾.

ولضيق المقام أذكر فذلكة القول في هذا المعقد الثاني (الاعتراضي):

أُلقِي نظرةً إجماليّةً نبصرُ فيها التّناسب الكليّ بين مجموع الآيات وهي اثنتان وأربعون آية فنجد أنه بعد أن دلَّل في المعقد الأول (ي:٣-٢٢) على وحدانيته وقدرته، وأنكر عليهم تسويتهم الخالق بغيره، وأبان عن تفضله عليهم على الرَّغم من استحقاقهم العقاب ؛ لأنه غفورٌ رحيمٌ مختارٌ يفعلُ ما يشاءُ، وَأَثبَتَ أَنَّ آلهتهم لا تصلُح للألوهية، وأنه هو الله الواحدُ، بعد هذا بدأ في بيان حقيقتهم وسرِّ موقفهم المعاند بأنهم مستكبرون عن قبول الحق المتَّضح الزاهر بالدلائل القوية وأنهم يتشبثون بشبهات واهية وبدأ في عرضها وتقويضها.

وأوّل ما عرضه من شبهاتهم اعتراضهم الماكر على القرآن، ووصفه بأنَّه أساطير الأولين، ولعلَّه بدأ به لأنهم خاصة ما كان لهم أن يفعلوا، وهم الذين تحدُّوا بالإتيان بمثل سورة منه، فعجزوا، وقوض موقفهم قارناً له بموقف أئمتهم ومصيرهم ليعلموا مصيرهم المحتوم، ثم قابله بموقف الذين اتقوا من القرآن الذي هو هدى لهم لا لغيرهم، فكان إعلاءً للذين اتقوا وتسْفيها وتبشيعاً للذين لا يؤمنون بالآخرة.

ويردف ذلك بشبهة أخرى هي تعلقهم بالقضاء والقدر في إشراكهم، وأنه مَرْضِيٌّ الله ﷻ إفحاماً للرسل، فردَّ عليهم بتنظير موقفهم هذا بموقف سابقيهم الذين علموا مصيرهم ليكون رداً شهودياً على ضلال ما تشبثوا به وإن حجاجَهم الأنبياء عليهم السلام حجاجٌ باطلٌ وليس من شأن الرُّسل الرَّدُّ عليه والدُّخول فيه.

نلحظُ بأنّه بدأ بشبهةٍ هي أوهنُ الشبه، لأنّ لهم منْ أنفسِهم حجة على هوانها وضلالهم في القولِ بها، فليس أحدٌ أعلم بأن القرآن من عند الله ﷻ من العرب زمن النبوة،، فإذا ما اتخذوا هذا شبهة، فهذا دالٌ دلالة بينة على أن الاستكبار أوقعهم فيما يستحيي عاقلٌ أن يقع فيه،وهذا يكشف أن الاستكبار كالجنون يفقد المرء معه صوابه، فيحسب أن الهوان عزة، وأن المتهاوي راسخ، وفي هذا من تحذير الدعاة من أن يمسهم شيْءٌ من الاستكبار: بطر الحقّ.

وفيه تعليم للدعاةِ أن يكون بدْء حجاجهم مجادليهم بما هو أهون في نفسه، وأنكى في كشف ضلال المعاند، فإنّه إذا ما استهل دفع عنادهم بما يؤكد أنَّ في عقله دغلٌ وفسادٌ ،وأنه أقدم على ما لا يُقدم عليه من في رأسه ذرَّةٌ من عقل، يكون هذا بمثابة الضَّربة القاضية، مما يبادر بجندلته ، وتفتيت قوته وعزمه ،وهذا نهج في المجادلة بالتي هي أحسن جد عظيم يختصر الطريق إلى النصر، ويحققه على تمامه.

كذلك تكون التربية المنهجية للدعاة ،وهي كما رأيت معلم عظيمٌ من معالم البناء التركيبيّ لسورة (النّحل).

وثنّي بشبهة الاستمساك بالقدر، وأن الله ﷻ إذا أراد هدايتهم لهدوا:
﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٣٥﴾﴾ .

وهذه شبهة قديمة ثبت بطلانها، ومن الحُمق والأفن أن يتترس معترضٌ بشبهة قِيلت من قبله وقوضت، ورأى أثر القول بها، وما لحق

بقائلها من النكال، وهذا يبين للدُّعاة أن أهل الباطل يتوارثون شبههم وأباطيلهم دون حياءٍ من ترداد ما هم عالمون ببطلانه، ورغبة منهم في الشغب بالباطل على الحق ،وهذا يكشف للداعية أنَّ أهلَ الْباطلِ يَتناصرون ،ويقِيمون على باطلهم، فحُقَّ لأهل الحَقِّ أن يتناصروا بالحق لنصرة الحق. وها ما يفتقر إليه غير قليل من الدعاة، لا يتناصرون بالعمل الجماعي المنظم، فالعمل الفردي، وإن كان مجيدا متقنا إلا أنه قد يضعف أثره أمام تناصر الباطل، والله ﷻ يدعو في جليل الأعمال إلى أن تؤدّى أداء جماعيا:

﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ۝٤٣﴾ (البقرة:٤٣) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝١١٩﴾ (التوبة: ١١٩).

ويأتي بعد هذا بشبهتهم الثالثة: إنكار البعث: ﴿وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَا يَبْعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٣٨﴾ أبان عن اجتهادهم في تقرير هذه الشبهة، أقسموا جهد أيمانهم ،وفي هذا ما يكشف عمّا يعتمل في نفوسهم من القول بالبعث، ،إنّ القول به سيقوضُ كلّ ما هم عليه من أباطيل، فاجتهدوا أن يدجّلوا وأن يجادلوا لعلهم بذلك يبقُون على أباطيلهم من التساقط ،وفي هذا كشف حالهم للدعاة، وبيانٌ لهم أنّ أهل الباطل يجاهدون عند ما يشعرون أنّ في المساسِ بباطل من أباطيلهم قضاءً عليهم، فيتعلم الداعية أن استبسال أهل الباطل إزاء أمرٍ ما أنّ هذا الأمرَ عليه أن يستفرغ جهده في تقويضه، وألاَّ يتهاون معهم فيه بل يكرّ بخيله ورجله عليه ،ولا يدع جهة إلا أتاهم منها، ولا يدع ثغرة إلا أنفذ منها

سهامه الماحقة، كذلك يعلم القرآن الدعاة منهجًا يكتشفون به مكامن الخطر على أهل الباطل لينقضوا عليهم منها.

وفي البيان بقوله: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَن يَمُوتُ﴾ دلالة على ما هو آخذٌ بعقولهم من داء الاستكبار، فهذا الداء منعهم من الوعي بما نطقت ألسنتهم (أقسموا بالله) مجرد نطقهم بهذه الكلمة الجليلة ﴿الله﴾ كافٍ إن عقلوا أن يمنعهم من هذا القسم، فإذا كان هو الله فكيف لا يبعثهم،والبعث للحساب كمال العدل، فكيف لا يبعث ليحقق كمال العدل وهو الله سبحانه وتعالى ، أليس كونه هو (الله) باعترافهم دالاًّ على أنّه لابدّ من البعث للجزاء ،

وفي هذا تربية للدعاة أن يتعلموا نقض شبهات المجادلين من منطوق لسانهم، فإنك إذا استخرجت نقض الشبهة من الشبهة نفسها فقد دللت على أن صاحب الشبهة لا يعي ما يقول ،وأنّه في سكرة من أمره، وأنه لو ملك قليلا من الوعي بما يقُول لكف لسانه عن أن ينطق بها، وفي هذا من التسفيه للمجادل بالباطل ما يقوضه، ويجندله

وجاء الرد مفحمًا ﴿بلى﴾ فهي كلمة ردّ وإضراب يكفح ما زُعم من عدم البعث:

﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّن يُبْعَثُوا ۚ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ۚ وَذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٧﴾﴾ (التغابن: ٧)

وأضاف بأن هذا وعد وعده الله على نفسه ثابتا لا يزول ولا يحول، فجعله على نفسه حقا لمظلوم ينتصف له من ظالمه. ﴿وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً﴾

وفي الإتيـانِ بهـذه الـشبهة عقـب الـشبهتين الـسابقتين دلالـةٌ عـلى أنَّ اعتقادهم الشُّبهة الثالثة هو الذي دفعهم إلى الأولى والثانية، فكـان هـذا مـن إيراد السّبب والعلّة بعد المسبب والمعلول، وفي ذلك من التوطيد والتثبيت ما لا يخفى على ذي معرفة. وفيه أيضًا تربيةٌ منهجية للدُّعاة أن يكون من منهجهم في مثل هذا أن يعرضُوا الأمر الذي يستنكر وقعه ثم يُردفه بسببه، لأنّه إذا بدأ الدَّاعية بذكر ما تستنكره الفطر، ومنطق العقل السَّوي، كـان المرءُ بحاجة إلى أن يعرفَ السَّبب الّذي به كان ما لا يسترضَى، فيكون هذا أعظمَ وأقوى تنفيرًا من الاقتراب من ذلك السَّبب لأنه مُوقِعٌ فيما لا تسترضيه الفطر السَّوية.

ومِن البيِّن أنَّ عدمَ الإيمان بالبعثِ يفتحُ الطريقَ أمامَ من لا يؤمنُ به أن يفعلَ كلَّ ما يقدرُ عليه دون رادعٍ يردعه ولا تجد مستهترًا في الشَّرِّ إلاّ من عدمِ يقينِه بالبعثِ أوْ مِن غفلتِه عنه، وكمْ مِن شرورٍ تُحدِّثُ المرءَ نفسُه بها، فيكفُّ عنها مِن مخافةِ البعثِ، ففي الإيمانِ بالبعثِ مزيدُ أمنةٍ للمجتمع، ومتينُ سياجٍ من كثيرٍ من الشُّرور. وسعيُ الدعاة إلى تمكين هذا الإيمان في قلوب الناس يوفر عليهم كثيرًا من الجهد في محاجزتهم عن الشرور، لأنّ الإيمان بالبعث سيكون كفيلاً بهذه المحاجزة، كذلك يعلمنا القرآن في هذه السورة وغيرها كيف يحسن الداعية اصطفاء ما يمنحُه مزيدًا من عنايته، وما يجعله المقدَّم في سعيه، وهذا من التربية المنهجية للدعاة في القرآن ما فيه ،وهو أسٌّ من أسس القول في سُورة (النَّحل).



ويختم بالشبهة الرابعة المتعلّقة بإنكار بشرية الرسل: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۚ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ فردّ عليهم بأنهم يعلمون جيداً أنَّ السَّابقين من الرُّسل كانوا بشراً، وليسألوا أهل الذكر في هذا إن كانوا لا يثقون إلا في مقولاتهم وهم الذين عادوا إليهم في بعض أمرهم.

وكأنّي به يختم شهادتهم بهذه الشبهة أن يشير إلى موقفهم المتناقض لأنَّ إنكار بشرية الرُّسل فيه اعتراف ضمنيٌّ بالإرسال، وأنَّ الإنكارَ منصبٌّ هنا على كونه بشراً مع أنهم في الشُّبهة الثَّانية التي تشبَّثوا فيها بالقدر كانوا بذلك يرمُون إلى عبثية الإرسال عموماً فكان التناقض بين الشبهة الثانية والرابعة جدَّ جليّ هو ضرب من التنسيق بديع.

وبعد أن أوهى شبهاتهم تحدَّث عن القرآن. وجميل أن بدأ الشبهات بالحديث عن موقفهم من القرآن، وختمه أيضاً بالحديث عنه فكان أشبه بردَّ العجز على الصّدر، وهو نهج من أنهاج تقرير المعنى الجليل في النفوس، فليست مهمة الدَّاعية منتهية بإيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ بل لابدّ من تقرير هذا المعنى في ذلك القلب وتمكينه فيه وتوطينه ليتغازر فيملأ هذا القلب، ولا يدع لغيره مكانًا فيه، ولذا كثرت في البيان القرآني مسالك توكيد جليل المعاني في القلوب وتمكينها فيها ،وتمكين تلك المعاني من تلك القلوب. وهذا فيه تربية منهجية للدعاة لا تخفى.

التهديد علي الضلال

وبيان صورٍ مما كانوا عليه منه ،وبيان الطريق المستقيم إلى الله ﷻ (ي: ٤٥ – ٦٤):

بعد أن ذكر شبهاتهم وقوضها وهدَّدهم في أثناء ذلك، وختم حديثه بإنزالِ القرآن لعلهم يتفكرون فيما حواه من هداية وبيان ومن جملة بيانه. ما أشارتْ إليه الآياتُ من عذابِ الأمم السَّابقة حين عاندته، فكفرت، فطلب من كفَّار مكَّة وأتباعهم أن يسيرُوا، فينظروا كيف عاقبةُ سابقهم وأئمتهم، فكان ذلك التَّفكير في مصيرهم أدعَى إلى خوفهم، فجاء هنا لينكرَ عليهم أمْنهم وعدمَ خوفهم بعدَ هذا البيان فقال:

﴿ أفأمن الذين مكروا السيئات أن يخسف الله بهم الأرض أو يأتيهم العذاب من حيث لا يشعرون (٤٥) أو يأخذهم في تقلبهم فما هم بمعجزين (٤٦) أو يأخذهم على تخوف فإن ربكم لرءوف رحيم (٤٧) أولم يروا إلى ما خلق الله من شيء يتفيؤا ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله وهم داخرون (٤٨) ولله يسجد ما في السماوات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون (٤٩) يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون (٥٠) ۩ وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد فإياي فارهبون (٥١) وله ما في السماوات والأرض وله الدين واصبا أفغير الله تتقون (٥٢) وما بكم من نعمة فمن الله ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون (٥٣) ثم إذا كشف الضر عنكم إذا فريق منكم بربهم يشركون (٥٤) ليكفروا بما آتيناهم فتمتعوا فسوف تعلمون (٥٥) ويجعلون لما لا يعلمون نصيبا مما رزقناهم تالله لتسألن عما كنتم تفترون (٥٦) ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون (٥٧) وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم (٥٨) يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون (٥٩) للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم (٦٠) ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون (٦١) ويجعلون لله ما يكرهون وتصف ألسنتهم الكذب أن لهم الحسنى لا جرم أن لهم النار وأنهم مفرطون (٦٢) تالله لقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فزين لهم الشيطان أعمالهم فهو وليهم اليوم ولهم عذاب أليم (٦٣) وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون (٦٤) ﴾ بعد أن ذكر شبهاتهم وقوضها

وهدَّدهم في أثناء ذلك، وختم حديثه بإنزالِ القرآن لعلهم يتفكرون فيما حواه من هداية وبيان ومن جملة بيانه. ما أشارتْ إليه الآياتُ من عذابِ الأمم السَّابقة حين عاندته، فكفرت، فطلب من كفَّار مكَّة وأتباعهم أن يسيرُوا، فينظرون كيف عاقبةُ سابقهم وأئمتهم، فكان ذلك التَّفكير في مصيرهم أدعَى إلى خوفهم، استهلّ إنكاره عليْهم أمْنهم وعدمَ خوفهم بعدَ هذا البيان لما حلّ بسابقيهم فقال: ﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُواْ السَّيِّئَاتِ﴾ أي أتفكروا فتابوا أو استمروا على عتوهم فأمنوا، ويعنى ذلك أن (الفاء) في ﴿أفأمن﴾ عاطفة على مقدر هو المقابلُ لمدخول الهمزة. وهذا المقدر هو الذي كان حريًا أن يكون منهم، لكنه ما كان فطواه، وأبرز ما يأمل أن يكون لو كان ما بني عليْه ، وفي هذا من التسفيه لهم أن وقع منهم ما لم يقع سببه، فالأمن لا يكون إلا من إيمان، وما كان منهم إيمان، فكيف أمنوا؟ إنهم إلا في ضلالٍ مبين.

كذلك يوظف إيلاء (الفاء) همزة الإنكارِ، لتصوّر لك عظيم حمقهم، وهذا نهج من أنهاج الدعوة أن يكون الطعن على المستكبرين قويًا ولطيفًا أي ألا يكون مباشرًا، ففي اللطف قوة ونفوذٌ أعظم ممّا في الظاهر الجليّ. ونلاحظ من الآيات أن الله ﷻ قد ذكر في تهديدهم أربع صور:

١) أَن يَخْسِفَ اللّهُ بِهِمُ الأَرْضَ
٢) أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَشْعُرُونَ
٣) أَوْ يَأْخُذَهُمْ فِي تَقَلُّبِهِمْ فَمَا هُم بِمُعْجِزِينَ

٤) أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ

الصّور الثلاثة الأولى مفروضة في حال أمنهم من العذاب عند ظنّ عدم القدرة عليه وعليهم ولذلك كانت الفاصلة للثلاثة ﴿ فَمَا هُم بِمُعْجِزِينَ﴾ أيْ في أيِّ حال من الأحوال الثلاثة فسواء علينا غفلتهم وتيقظهم ، ولم يختم الرابعة بذلك لأن المتخوّف يكون مجوزًا الوقوع فلا يظن عدم القدرة علي الإيجاد وبهذا تبرز دقة استخدام الفاصلة في الآيات.وذلك لا يختلف إن قلنا إنّ قولَه﴿تخوف﴾ من مأخوذٌ الخوف وتوقع وقوع العذاب بما يرونه من ظواهره ومقدماته فيتوقعون نزوله، و قلنا إنّ قوله: ﴿تخوّف﴾ هنا على لغة هذيل أي تنقص، أي يأخذهم واحدة بعد واحدة بما يقيم فيه من أسباب الهلكة من فقر ومرض ومذلة وقتلٍ ونحو ذلك.

كما يلاحظ أنّ الصور الثلاث الأولى تعطى نوعاً من إيقاع العذاب على سبيل الاستئصال أما الرابعة فهو على سبيل التنقص والتدريج (علي أيّ من وجهى تفسيرها) ولذا أفردت الرابعة عن بقية الصور.

وقوله: ﴿ فإنّ ربّكمْ لرؤوف رحيمٌ﴾ يحتمل وجهين من التأويل: أنَّ هذا التهديد بصوره الأربع ختم بقوله: ﴿ فإنّ ربّكمْ لرؤوف رحيمٌ﴾ إشارةً إلى أنّه قد تسبب عن إمهالهم في كفرهم وطغيانهم مع القدرة عليهم العلمُ بأنّ تركه لمعالجتهم ما هو إلا لرأفته ورحمته، لا لعجزه أو جهله بحالهم، أو مانعٌ

منعه من ذلك، فإنّه الواحدُ العزيز الذي لا يُنازع، وهو العليم القدير، وأنّهُ فعل ذلك من رأفته ورحمته، لعلَّ منهم من يؤمن

الوجه الآخر أنّه ينظر إلى ضمير الخطاب في (فإنّ ربكم لرؤوف رحيم﴾ فهو خطابٌ للمسلمين أي أنّه ما عاجلهم ؛ لأن في إمهالهم رأفة بكم ورحمةً، فإنه إذا ما لم يعاجل منكري وحدانيته بالعقوبة، فهو أعظم إمهالاً وصبرًا على ما يقع ممّن آمن به إلها وحدًا، وفي هذا بعثٌ للإحساسِ بمحبة الله ﷻ لعباده الموحدين، وفيه تربية للدُّعاة ألا يعاجلوا بالعقوبة أو بالنكال الحسيّ والمعنوي من ناوءَهم أو سلك سبل الاعتراضِ والمناكدة، فليكن منهم تخلقٌ بصفة الله الرؤوف الرحيم. وهذا من أسس منهاج الدعوة، فالدَّاعية الذي يسرعُ إلى الانتقام من مخالفيه أو المختلفين معه فيبسط فيهم لسانه أو يده إن استطاع إنما هو داعية عقيم عمله، هو إلى التَّنفير أقوى منه إلى تأليف القلوب وترويضها.

﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾ ﴾ (آل عمران:١٥٩).

والداعية الحكيم يحرصُ على ألاَّ يكثّر الأعداء من حولِه حتّى لا تعيقه كثرتهم عن مسيره، فهو إلى تأليف القلوب مع معانديه أميلُ إلا فيما لا يرضي الله ﷻ، فكلما وجد سبيلاً حسنًا إلى مقاربته فيما لا يلحق بإيمانه وعمله ضررًا لا يطاق كان إليْه أسرع، هذا ما يفتقرُ إليْه كثير من الدعاة،في زماننا ولاسيّما الشبيبة منهم.

ولما كان مقامُ التهديد يقضى إبراز الاقتدار عليه جاءت الآية (رقم ٤٨):

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ يَتَفَيَّؤُا۟ ظِلَـٰلُهُۥ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ سُجَّدًا لِّلَّهِ وَهُمْ دَٰخِرُونَ ﴿٤٨﴾﴾ لتدل على تمام قدرته علي ذلك وغيره.

وعطفه على مقدر من الآيات السابقة تقديره: ألم يروا إلى عجزهم عما يريدون وقسره لهم على ما لا يريدون فيعلموا، بذلك قدرته وعجزهم فيعلموا أنَّ عفوه عن جرائمهم إحسانٌ منه إليهم ولطف بهم ولم يروا بعيون الأبصار متفكرين بالبصائر إلى ما خلق الله من شيء.وفي هذا التفاتٌ إلى قوله من قبله :﴿فإنّ ربكمْ لرؤوف رحيم﴾

كذلك ترى أنّه منْ بعد أن أوهى شبهاتهم هدَّدهم وأنكر عليهم الأمنَ من عقابهم، وهو القديرُ عليه إلاَّ أنَّه ما عاجلهم به ؛ لأنَّه رءوفٌ رحيمٌ مختارٌ يفعلُ ما يشاءُ متى شاء، ثم كرَّ على موقفهم من وحدانية الله ﷻ فنهاهم عن الشرك وجهر بتفرد الله ﷻ بالألوهية الحقّة في صلب الحديث عن موقفهم وحقيقتهم، وكأنه بهذا يضعُ في قلبِ موقفهم الحقيقةَ المدمرة لكلِّ ما يحاولون، فكان من البديع أن جعل التَّصريح بالوحدانية في هذه المرحلة في قلب الحديث بينا نراه في براعة الاستهلال جعله في ختامتها.

وفي المعقد الأوّلِ جعل التّصريح بوحدانية الله ﷻ في ختامه: في جملة تأخذُ صدر أوّل آية في المعقد الثاني، ويجعل بدأ هذا المعقد الثاني وختمه حديثًا عن الْقُرآنِ، وهو يمثلُ ضربًا من ردِّ العجز علي الصدر وليكون

الحديثُ عن الوحدانية التي هي المقصود الأعظم للسورة بمثابة المركز للدائرة.

وهو بعد أن يتحدث عن الوحدانية يعرض مواقف لهم كلها تتمثل في إشراكهم وتصورهم في أبشع صورة يكون عليها مخلوق مع خالقه حين يعلي نفسه على خالقه ولا يكتفي بإعلاء آلهته الباطلة التي خلقها هو على خالقه ﷻ ، ويجمل بنا أن نتذكر هنا أنه في ختام المعقد الأوّل أنكر عليهم تسوية الخالق بغيره فيكون حديثه في الآية تفصيلا وإنماء لما في ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾ ﴾ .

وبهذا يبرز أمام أبصارنا التنسيق والتناسب البديع الذي يؤكد أنَّ السورة ذات خطة محكمة في تركيب وترتيب وبناء عناصرها كلّها . وأنّ إيقاع الآيات المتضمنة عرض وتفصيل اعتراضات المشركين على وحدانية الله ﷻ وعلمه وقدرته ونقض تلك الاعتراضات والشبهات موقعًا الجملة المعترضة فيه ضربٌ من المشاكلة بين المضمون والموقع الذي يقع البيان عنه على لاحب مساق القول، وأنّ هذا من اقتضاء المضمون موقع البيان عنه، فالمضمون يختار شكل بِنْيَتِهِ البيانية وموقع هذه البينة من السياق، وهذا معلمٌ من معالم الإعجاز لم يلتفت إليه كثيرٌ من الناظرين في دلائل الإعجاز، ولعلّي بما أشرت وأوجزت تفصيله لفت الانتباه إلى هذا المعلم الَّذي هو جديرٌ بأن يستقصى القولُ فيه من أهل العلم ببلاغة كتاب الله ﷻ ومن طلابه.

المعقد الثالث: عودة إلى الامتنان والتدليل على الوحدانية في صورة جديدة.

يستهل هذا المعقد بقول الله ﷻ ﴿وَٱللَّهُ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴿٦٥﴾﴾ .

ويختم بقوله: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾

سبق أن رأينا في المعقد الأول (ي: ٣- ٢٢) توالي الآيات المعدّدة نعم الله ﷻ تعديداً يدلُّ على وحدانية المنعم ﷻ وقدرته واختياره وكماله تدليلاً ممزوجاً بالامتنان ولما كان المقصود الأعظم من القرآن تقرير أصول أجلها الألهيات، وأجل الإلهات التوحيد. لذلك بعدما انتهى من تقويض شبهات الذين لا يؤمنون بالآخرة وكشف حقيقتهم، شرع مرَّة أخرى من أول قوله: ﴿ وَاللّهُ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ{٦٥} ﴾ في التدليل على الوحدانية والقدرة بمنهاج آخر في الإبانة والاستدلال، وفي هذا تربية منهجية للدُّعاة أن يتفنَّنوا في بيان الحقائق، ففي كلّ مرَّة من مرات التَّفنّن في العرض إضافاتٌ تعينُ على تمكين الحقيقة في القلب، فقلوبُ النَّاس متفاوتةٌ في الإقبال والإعراض، وفي قدر التلقّي، فمن الحكمة في الدعوة أن يُحسن الدَّاعية تنويع طرائق عرضه الحقائق والاستدلال عليها، فالغاية هي تمكين الحق بالحق في قلوب العباد على تنوعها وتفاوتها في القبول والتلقي.

وجاء قوله تعالى ﴿ وَاللهُ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ{٦٥} ﴾ على قوله جل جلاله ﴿ وَاللهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ{١٩} ﴾

بيان هذا: إن آيات الأولى كانت تعديداً مدللاً على الوحدانية والقدرة المطلقة على كلِّ شيءٍ وفي ضمنه التدليل علي البعث، ولم يصرح بالقدرة على البعث في آيات المعقد الأول إلاَّ في آيةٍ واحدة في ختام آيات المعقد الأول في معرض وصف ما يعبدون من دون الله الواحد القادر المختار فقال ﴿ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ{٢١} ﴾

بينما آيات المعقد الثالث (ي ٦٥-٨٩) تركز على التَّدليل على القدرة على البعث الحاملة في طيِّها القدرة علي كل شَيءِ.ولهذا عبر في آية إنزال الماء بقوله﴿ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ ومن السنة البيانية للقرآن أنه إِذَا تحدث عن إنزال الماء من السماء في سياق البعث قال فأحيا أو فأخرج، فذلك هو الملائم للبعث الذي يكون السياقُ له ،وهذا من أثر السياق في اصطفاء الكلمة.

وما يلحظ أنَّ تعديد النِّعم في آيات المعقد الأول (ي٣- ٢٢) كان يجمعُ بين التدليل والامتنان إلا أنَّ جانب التَّدليل كان أعلى صوتاً وأقوى ظهوراً بينما في آيات المعقد الثالث (ي: ٦٥-٨٩) كان جانب الامتنان أعلى، وكان إبراز الاستدلال في المعقد الأول أنسق بوظيفة هذا المعقد، لأنّ الامتنان إنما يكون بعد التسليم بالاستدلال، ولهذا جاء الامتنان أبرز وظهر في آيات

المعقد الثالث، وهذا يرسُم لنا منهاجا بيانيا عاليا يمكنُ أن يُربَّى عليه الدَّاعية، ويمكنه أن يدرك المقام الذي يُعلي فيه شَيْئًا على شيْءٍ، وأن يُحسنَ البَصر بالنَّسق الوظيفي للأشياء، وهذا لا يكون إلا عن بصيرة، وعن تهيئة نفسية وعقلية، وكأنَّه يُعدّ جندَه ليغزو بها ما أغلق من عَتي الحصون، ولا ريب في أنَّ قلوب أهل الاستكبار أعتى من عَتِيِّ الحصون أمام الجند الأشاوس. وهذا يبرز لك أنَّ الجهاد بالكلمة قد يكونُ أشقَّ على المرءِ من الجهاد بالنفسِ مما يُفهم منه مقاربة العالم المجاهد بقلمه الشهيدَ المجاهدَ بسيفه، فالقلم فِي يد العالم المسلم هو السيف في يد الجندي المستبسل. وكلّ يحدثُ تحولاً في أمته إلى الأمجاد، هذا بمداده وذاك بدمه.

تخليص القول في آيات المعقد الثالث (ي: ٦٥ - ٨٩)

أشرتُ فيما سبق أن هذا المعقد بدأ بالآية (٦٥) ﴿ وَاللهُ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ التي تحدثت عن الامتنان بإنزال الماء من السماء فعطف على (ي ١٩) ﴿ وَاللهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ{١٩} ﴾ التي هي تعقيب علي تعديد النعم في المعقد الأول.

وإذا ناظرت هذه الآية الخامسة والستين في أول المعقد الثالث بالآية العاشرة في المعقد الأول، رأيت أن آية المعقد الأول ذكرت للاستدلال بأحياء الأرض المَيّتة بالماء على البعث ،ولذا قال: ﴿ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾

وجعل السماع كافيًا هنا لإدراك قوة الاستدلال، يكفيك أن تسمع، وذلك أنّه قد مهّد السَّبيل إلى اليقين بالبعث لمن أحسن السمع، وذلك بما أقامه في المعقد الأول من الاستدلال بآلائه ونعمه على وحدانيته وعلمه وقدرته العامة، وقدرته على البعث، وكذلك بما قوَّض من شُبهات واعتراضات المستكبرين في المعقد الثاني، كلّ ذلك جعل قوله: ﴿ لقومٍ يسمعون ﴾ هنا آنس .

أما الآية العاشرة والحادية عشرة في المعقد الأول، فقد رتَّب علَى إنزالِ الماء الامتنان بالعطيَّة:

﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ ﴾ .

وجعل ذلك الامتنان لملابسته الإنسان بحاجةٍ إلى أنْ ينعتق من إلفه، فقال: ﴿ لقوم يتفكرون﴾ فإحساسُ المرءِ بالمِنَّة فيما أَلِفَ ضعيفٌ، ألا ترى أنَّ المنَّة بما يجرِي في صدورنا من التَّنفس جدّ عظيمة، فأَيُّنا هو على ذُكرٍ دائمٍ أو غيرِ قليل بهذه المنَّة. في الإلف مقتلةٌ للذِّكرَى.

وأمرٌ آخر أنَّه لما كانت الآيةُ العاشرةُ والحاديةُ عشرةُ في مفتتح القول، ولَمَّا يُقرَّر الأمرُ على كمالِه، ولَمَّا تُنقضْ شبهاتُ والمستكبرين كان الأليق أن يقُول: ﴿لقوم يتفكرون﴾ فهذا من التّدرج البديع ِفي التذييل.

والمتبصر في مفتتح هذا المعقد يرى أنّ مفتتحه هادٍ إلى ما به يقوم منهاج الداعية إلى الله ﷻ إن تبصّر:

في الآية (٦٥) حديثٌ عن إنزال الماء من بعد الحديث عن إنزال القرآن في الآية (٦٤) التي ختم بها المعقد الثاني (الاعتراضي) ومن السّنّة البيانية للقرآن أنه في غالب الأمر أنه يقرن بين الإنزالين: إنزال الماء من السماء وإنزال القرآن من السماء: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾ وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ (البقرة: ٢٢- ٢٣)

فالماء رزق أجساد والقرآن رزق قلوب، بالماء تعمير الدنيا ،وبالقرآن عمران الدنيا والآخرة، وبالقرآن تحل في عقبى إنزال الماء البركة ،وتأمل كيف اقترن قوله﴿ فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ ﴾ الدَّال على البعث، وقوله ﷻ :﴿اتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾

والتبصر في آية إنزال الماء وأثره في الأرضِ والحياة يهدي إلى حسن التبصّر والتدبر في آية تنزيل القرآن ،وأثره في القلوب والحياة كذلك تتنادى الآيات، ويتآزر ،ولكن أكثر الناسِ لا يعقلون.

وتنظر في آيات هذه السّورة (النحل): ﴿ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِي ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ٦٤ وَٱللَّهُ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَسۡمَعُونَ ﴾

جمع بين الإنزالين، وجعل إنزال الكتاب عليه ﷺ خاتمة المعقد الثاني، وجعله لتبين النبيّ ﷺ الذي اختلف فيه الناس ،وهذا على الأنس بما جاءت له آيات المعقد الثاني(الاعتراضي) فهي آيات تعرضُ شبهات واعتراضات المستكبرين، وقد بينتها الآيات، ﴿فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلۡحَقِّ بِإِذۡنِهِۦۗ وَٱللَّهُ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٍ ﴾(البقرة:٢١٣)﴿...هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاء وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُوْلَئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾ (فصلت:٤٤)،وجعله لقوم يؤمنون:﴿وَهُدًى وَرَحْمَةً ﴾ وتبصر علاقة هذا ﴿وَهُدًى وَرَحْمَةً ﴾بالدعوة ومنهجها فالهدى " بيان طريق العلم المؤدي إلى الحقّ" وتلك رسالة الداعية العظمى ،والرحمة هي أهم أخلاق الدّاعية ،وبها يمكنه تحقيق رسالته على الوجه الذي يرضي خالقه ﷻ .

وجعل إنزال الماء ذكرى للبعث الذي سيقت آياتُ المعقد الثالث لتقرير قدرة الله ﷻ وأنه واقعٌ لا محالة، وجعلت هذه الآية مفتتح هذا المعقد الثالث.

وهو من بعدُ يُرتّب على ذكر الإنزال الماء ذكر ما ينتجه الإنزال في مرأى العين: ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ ﴿٦٦﴾ وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾

في هاتين الآيتين اعتبار بما له كان البيان هنا: الأول الأظهر: إثبات القدرة على البعث الذي هو لازمٌ من لوازم وحدانيته وعدله وعلمه، والآخر وهو الألطف الإشارة إلى المنهج الأمثل للداعية في ممارسة رسالته.

الأول: إثبات البعث يتراءى لك في إخراج اللبن صافيا من بين فرث ودمٍ، فمن كان على ذلك القدير، أفيعجز عن أن يخرجنا من بطن الأرض من بين ما فيها خالصين كما كنا في الدّنيا لم يضع منّا شيْءٌ على تطاول أزمان المات ؟

وإذا ما أقدركم على أن تستخرجوا من الثمرات ما هو مكنون فيها، أفيعجز الذي أقدركم على ذلك عن أنْ يستخرجكم من الأرض التي أودعكم فيها ؟

والآخر: بيانٌ للداعية إلى الله ﷻ أن يستخرج الهدى من الضلالات يخلصه منها بثاقب بصيرته ولقانيته وحكمته استخلاص اللبن (رمز الفطرة والهدى) من الفرث والدم (رمز القذر والنجاسة).

وتبصر المفارقة العظيمة بين لون اللبن ولون ما استخرج منه(الدم) ورائحة اللبن وطعمه وما استخرج منه (الفرث) !!!

وفي هذا إشارة إلى أهمية التلطف في استخراج معالم الهدى وملامحه في ممارسة الدعوة، فالفراسة واللّقانية من مقومات منهج الدعوى إلى الله ﷻ

وتأمل الإشارة اللطيفة العليّة في قوله(خالصا سائغًا) إنَّها إشارةٌ تهدِي الدَّاعيةَ أن يكون استخراجه الهدى خالصًا من كل شبهة أو غموضٍ ولبس، وإثارة لتوقف، وأن يكون عرضه الهدى وطرحه للمدعوين سائغًا يجري إلى القلوب وفيها، فتتشربه كما يتشرب المرء اللبن، ولذا قال للشاربين،وكأنَّ في هذا إيماءً إلى أن يكون الداعية مقتدرًا على أن يُشْرِبَ المدعويين الهدى، فيختلط بهم. عليْه أن يسعى إلى أن يكون مَليكا لما يُحقق له ذلك احتسابًا لوجه الله سبحانه وتعالى

وفي قولهسبحانه وتعالى : ﴿ وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ {٦٧} ﴾ بيان للداعية أنّ المرء إذا أحسن المنهج وأتقن الممارسة استخرج الرزق الحسن، وإن هو أهمل أو ضلّ أو تقاعس فإنه يستخرج السكر الذي يغلق العقل ،ويكبله، فيحيل النعمة نقمة،ويستخرج من النور ظلمة، فيكون هلكة قومه ونفسه من قبلُ.

كلُّ ذلك فيه كما ترَى منهاجُ تربية عَلِيّ للدعاة إلى الله سبحانه وتعالى.

ويعطف على نعمة إنزال الماء نعمة أخرى هي معقد العبرة العظمى:

﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾

والعلاقة بين الإيحاء والإنزال جد قوية وظاهرة ،وفي اصطفاء اسمه (الرب) مضافًا إلى ضمير خطاب النبيّ صلى الله عليه وسلم إيماء إلى أَنّ في هذا الإيحاء للنحل عظيمَ تفضّل، فمن السُّنة البيانية للقرآن أنه إذا أراد الإشارة إلى عظيم التجلي بكمال التربية بما يحدثك عنه يأتي باسمه(الرب) مضافًا إلى خطاب

النبيّ ﷺ لأنه لم يتجل بكمال الربوبية وجليلها على أحدٍ من عباده كما تجلى لسيدنا محمد ﷺ، وفيه إشارة أيضًا إلى أن العبرة العظمى في هذا الإيحاء لن يفهمها عن الله سبحانه وتعالى أحدٌ كمثل ما يفهم النبي ﷺ، وفي هذا إيماءٌ إلى ما يتضمنه حال النّحل من لطيف وطريف العبرة والهدى ،ولكن أكثر الناس لا يعقلون.

ولما كان حال النحلة من أكمل أحوال الكائنات شبه النبي ﷺ بحالها حال المؤمن.روى أحمد بسنده عن عَبْدِ الله بْن عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ مرفوعًا إلى النبي ﷺ:" وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، إِنَّ مَثَلَ الْمُؤْمِنِ لَكَمَثَلِ النَّحْلَةِ، أَكَلَتْ طَيِّبًا، وَوَضَعَتْ طَيِّبًا، وَوَقَعَتْ فَلَمْ تُكْسَرْ وَلَمْ تَفْسُدْ "...)"

الداعية – وكلُّ مؤمن داعية بلسان حاله، وهو الأجلى بيانا والأصدق نبأً، والأنجع أثرًا والأكرم عطاء – لِيكنْ حالُه حالَ النحلة يأخذُ من كلّ فنون العلم، ويستخرج منها أحسنها غذاء وشفاءً، فمن ابتغى الغذاء وجد ومن ابتغى الشفاء وجد، ومن ابتغى التفكه وجد، ولا يكون من ذلك إلا ما ينفع، وقد جمع النبي ﷺ للمؤمن النحلة أربع خصال: تأكل الطيب – وتضع الطيب – وإذا وقعت على عود لم تكسره – ولم تفسد

وأوَّل الخصال هو رأسها ومعدنها : (أكلت طيبا) فمن كان غذاؤه طيبًا فلن ينتج إلا طيبًا في ظاهره وباطنه، وغذاء المؤمن عامة، والدَّاعية خاصة الإيمانُ والعلم والحكمة، وهذا للمؤمن بمنزلة رحيق الأزهار للنحلة.

وكـان مـن هـمّ النبـيّ ﷺ في هـذا أن يُـبرز جانـب المسالمة الاجتماعيـة والإصلاح في الأرض، فأبرز خصلتين عظيمتين: (وإذا وقعت على عـود لم تكسره - ولم تفسد)) وما أحوجنا إليهما في كل عصرٍ ومصر.

فهذه الآية: ﴿ وأوحى ربّك إلَى النّحل﴾ تحملُ بنظمهـا العلـيّ إلى القلـب المتبصر فيضًا مـن الهـدى، ففـي كـلّ كلمـة نـورٌ تـشرقُ بـه القلـوب. لا يـسعُ القلب إلا أن يتدبّر هذا الاصطفاء لفعل (الوحي) وإسناده إلى اسم الربوبية المضافِ إلى كاف خطاب النبي ﷺ كما أشرت من قبل، فهو وحي فيه لطف وفيه عظيمُ تربية، وفي بيان ما أوحي بأن جعلهـا هـي التـي تتخـذ، عليهـا أن تعمـل، ولا تتكـل، وأن يكـون عملهـا اتخـاذًا، وهـذا فيـه دَلالـةٌ عـلى أهميّـة الاجتهادِ في العمل، ولذا لم يقل ابني، أو اسكني، وبدأ بالجبال لأنها الأشـقُّ من جهة، والآمنُ من ثانية، ثم هي الأكثرُ في أرضِ العربِ، وهي الأنقى، فما يُنتج في بيوت النّحل في الجبالِ أنقى وأطيبُ، ثمَّ أردفه بما هو أدنى ﴿مـن الشَّجر﴾ ثم مـا هـو الأدنـى مـن كُـلٍّ ﴿ممـا يعرشُـون﴾ وفي هـذا أيـضًا هدايـةٌ للدَّاعية أن يحسن تنويع مصادره، ومجالاته، وأن يختار الأمثل، إلاَّ إذا تَعسّر عليه أو تعذّر. ويأتي قوله ﷻ :﴿ ثُمَّ كُلِي مِـن كُـلِّ الثَّمَـرَاتِ فَاسْـلُكِي سُـبُلَ رَبِّـكِ ذُلُـلاً ﴾ وفي هـذا مـن التربيـة المنهجيـة للداعيـة مـا فِيـه: الإحاطـة في مصادر المعرفة،واليسر في الدعوة والمسلك، فإنّ الرفق لا يكـونُ فِي شيءٍ إلاَّ زانَه. وأولى الناسِ باتخاذ الرفق هم الدّعاة:﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ (آل عمران: ١٥٩)

وفي اصطفاء (سبل ربك) إشارةً إلى امتدادِ السّبيل واستقامته وإبلاغه الغاية، وإشارة إلى أنّ هذا يتخذ من فيضِ الرّبوبية، فمن حُسنِ التَّربية في المنهجِ أن يسلكَ الدَّاعية سبيلاً لا ينقطعُ، ولا يلتوِي، ولا يضِلّ. فتضارب الطرق والمسالك قد يؤدّي إلى ما لا تحمد عقباه.

ويأتي قوله سبحانه وتعالى : ﴿يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ ليأخذ منه الداعيةُ ما يجبُ عليْه أن ينتج مما تلقّى من العلم والمعرفة: شرابٌ متنوعٌ يُصلِح كلَّ عصرٍ ومصرٍ، وينبئُ الحقّ سبحانه وتعالى أن في هذا الذي أهداه منهاج حياة آيةً جليلة لمن كان قوّاما بالتفكير، يقلبُ الأمور، يسبر أغوارها، يعتصرها، لا يحل حتّى يرتحل.

كذلك تأتي هذه الآية حاملةً فيضًا من التذكير بالنعم التي يقرر التفكر فيها يقيناً بوحدانية الله سبحانه وتعالى وكمال علمه وقدرته على كلّ شيءٍ وعلى البعث والإخراج من باطن الأرض، وحاملة فيضًا من الإبانة عن المنهاج الأمثل الذي يكُون عليه الدّاعية (النحلة) في قومه.

وتوالت بعد ذلك الآياتُ تعدّد النّعمَ المِتنّ بها على الإنسان، وفي كلِّ نِعمةٍ ما يُستدلُّ به على وحدانية الله سبحانه وتعالى وقدرتِه على كل شيءٍ، وعلى البعثِ خاصة وفي ثبجِ هذا التعداد للنعم الممتنّ بها استدلالاً يصرُّح بأمرِ السَّاعة قائلاً: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٧٧﴾﴾.

ثم يستمرّ في تعديد النعم ليختم ذلك بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ﴾ وهذه في هذا المعقد الثالث تناظر قوله سبحانه وتعالى في المعقد الأول:

﴿ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٨﴾ ﴾وتدبر خاتمة كل:﴿ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ ﴾ ،﴿ إِنَّ اللّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ وكيف أن قوله هنا﴿ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ ﴾ أليق بخاتمة الامتنان، فقوله لعلكم تسلمون إغراء بإسلام الوجه لله ﷻ في جميع الأمور ، وإسلام الوجه له ﷻ هو جوهر العبادة التي هي بلوغ الغاية في صدق التذلل.

﴿ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾

﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ﴾ (النساء:١٢٥)

﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴾

فإسلام الوجه لله ﷻ هو الغاية التي يساقُ العباد لتحقيقها، ويقبل على سيد الدعاة إلى الله ﷻ مخففاً عنه ثقل الشعور بعظيم الرسالة، مؤكدًا له أنّه ليس عليه إلا أن يجتهد في الإبلاغ، فلا يدع سبيلاً من سبل ربه ذللا إلا سلكه، مبرزًا له أن من يتولّى معرضًا، فما عن جهالة قامت به من تقصيرك في الإبلاغ ،بل هو الاستكبار: ﴿ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ الْمُبِينُ {٨٢} يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ {٨٣} ﴾ وهذه الآية تتلاحظ مع قوله ﷻ في مفتتح آيات المعقد الثاني: ﴿فَالَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ {٢٢} ﴾ فتدبر كيف استفتح الثاني بما ختم به الثالث ،كما ختم الأول﴿ إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ بما ختم به المقدمة:﴿ أَنْ أَنذِرُواْ أَنَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ أَنَاْ فَاتَّقُونِ {٢} ﴾ فتبصر كيف تقام معالم الهدى على الطريق،وفي هذا تربيةٌ منهجيّةٌ للدَّاعيةِ يتزود في مسيره إلى طَلَبته.

وإذا ما أقام الله ﷻ التصريح بالبعثِ في ثَبج تعداد النعم في هـذا المعقـد الثالث فإنّه يختمُ المعقدَ أيضًا ببسطِ القولِ الصَّريح في إثبات البعث على نحو لم يَسبق في السورة قائلاً ﷻ:

﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ ﴿٨٤﴾ وَإِذَا رَءَا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ٱلْعَذَابَ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ﴿٨٥﴾ وَإِذَا رَءَا ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ شُرَكَآءَهُمْ قَالُوا۟ رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ شُرَكَآؤُنَا ٱلَّذِينَ كُنَّا نَدْعُوا۟ مِن دُونِكَ ۖ فَأَلْقَوْا۟ إِلَيْهِمُ ٱلْقَوْلَ إِنَّكُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿٨٦﴾ وَأَلْقَوْا۟ إِلَى ٱللَّهِ يَوْمَئِذٍ ٱلسَّلَمَ ۖ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴿٨٧﴾ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ بِمَا كَانُوا۟ يُفْسِدُونَ ﴿٨٨﴾ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾ ﴾ النحل: ٨٤ ـ ٨٩

وهو يعطف قولـه(﴿يـوم نبعـثُ..} عـلى مقتضى قولـه: ﴿ فـإنما عليك البلاغ المبين ﴾ أي فبلغهم بلاغًا مبينًا وخوفهم يوم نبعث من كل أمةٍ شهيدًا أنـه قـد بلغـوا الحـقّ، فتولـوا، وحينئـذٍ لا يـؤذن للـذين كفـروا أن يعتـذروا ويعتبوا، فإنهم لا يستعتبون....

وكمثله قوله: ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَـؤُلاء﴾

وهو يختم آيات المعقد الثالث بالحديث عن إنزالـه القـرآن عـلى النبـي ﷺ ووظيفة هذا الكتاب: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ {٨٩} كمثل ما ختم المعقد الثاني:﴿ وَمَا أَنزَلْنَـا عَلَيْـكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ {٦٤}

وتبصر ما ختم به آخر المعقد الثاني،وما ختم به آخر المعقد الثالث:

﴿ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ {٦٤} ﴾

﴿ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ {٨٩} ﴾

هنالك تبيين الذي اختلفوا فيه،وهنا تبيين لكل شيءٍ، هكذا يترقّى التّبْيينُ، وهنالك ﴿ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ {٦٤} ﴾ وهنا:﴿وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ {٨٩} ﴾ والإسلام الذي هو إسلام الوجه لله هو ثمرة الإيمان، ولا يكون إلا ممّن كمل إيمانُه وقرَّ في قلبه وملك جوارحه وظاهره وباطنه ، ولذلك جاء قوله﴿وبشرى﴾ وسيؤكّد هذه البُشرى مرَّة أخرى بعد آيات: ﴿ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ (النحل:١٠٢) وسيستفتح سورة النمل بهذه البشرى أيضًا:﴿ طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ {١} هُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ {٢} الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُم بِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ {٣} ﴾

وممَّا يحسنُ التّذكيرُ بِه أنَّ آياتِ المْعقد الثالث (ي ٦٥- ٨٩) معطوفةٌ علي خاتمة آيات المعقد الأول استطعنا أن نبصر التنسيق البديع بحيث يتأتي لمن أراد أن يرسُمَ تتابعَ الآياتِ في كلٍّ، فيُشكّل دائرةً مُلتحمَةً بشُعبةٍ في الدَّائرة الأُخرَى.

وكذلك التذكيرُ بأنَّ آيات المعقد الثَّالث (الآيات ٦٥-٨٩) وإنْ تشابتْ مع آياتِ المعقدِ الأول (الآيات: ٣- ٢٢) في تعديد النَّعم إلا أنها تختلف معها اختلافا جوهريًّا حيث إنَّ تعديد النعم في المعقد الأول (ي / ٣-٢٢) كان القصدُ الرئيسُ إلى الاستدلال المتضمن امتنانا، فهي

تخاطبُ العقل أولاً والنفس من خلالِه، أمَّا التَّعديد في آيات المعقد الثالث:(ي: ٦٥- ٨٩) فالقصدُ الرَّئيس إلى الامتنان المتضمّن استدلالاً، فكانت تخاطب النفس أولاً بعد أن حطمت آياتُ المعقد الثاني(الاعتراضيّ) (ي: ٢٢- ٦٤) شُبُهاتِ واعتراضات المستكبرين ولذلك رأينا آياتِ المعقد الثَّالث (ي: ٦٥- ٨٩) تضعُ في داخلها ما تحطِّم به ما قد يبقَى من شبيهاته عالقًا ببعض النفوس، فدمغتها بالآيات (٧٤-٧٧):

﴿ فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ ۚ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٧٤﴾ ۞ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا ۖ هَلْ يَسْتَوُونَ ۚ الْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۖ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾ وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٧٧﴾ ﴾

فتكونُ مسيرةُ السُّورة على هذا النحو في تصاعدٍ مُستمرٍ ونموٍّ مطَّرد يتجاوبُ مع طبيعة النَّفس والعقل حيث بدأ بمخاطبة العقل، ثم حطمت شبهات ما تمرَّد منه، فتركته أعزل، ثم انعطفت على النَّفس تخاطبها في آيات المعقد الثالث (٦٥-٨٩) وتقنّعها بمنطِق الشُّعور بعد أن خاطبت العقلَ بمنطقه، فجمعت السُّورة بين منطق العقل ومنطقِ الشعور.

وفي هذا منهجٌ تربويٌّ للدّاعية إلى الله ﷻ، وما يحسُن به أن يتَّخذه من سبيل إلى تحقيق رسالته. فهذه طريقةٌ في الحِجاج والمجادلة بالَّتي هي أحسنُ تُبلِغُ المقصدَ. فمضمونُ السُّورة ومقصُودها هما اللذان اقتضيا هذا النهج التّركيبيّ البيانيّ، فأنبأ منهج البناء عن المضمون والمغزى إنباء الصورة (النظم) عن المعنى على مستوى الجملة والآية، فكما أنّ نظرية النّظم تؤكد

أن بناء صُورة المعنى هو انعكاسٌ لبناء المعنى، فالأمرُ قريبٌ منه في مستوى البناءِ التَّركيبيّ للسُّورة هو ثمرة لمضمونها ومغزاها، وهذا يؤكِّد أنَّ البلاغة القرآنية قد فتحتْ هذا السّبيلَ الذي لم تكن العرب تسلكه أو تعرفه، وهذا هو المعلمُ الأهمُّ والأعلى من معالم البلاغة القُرآنيّة التي لا نظير لها في بيان أحدٍ من الخلائق.

خاتمة معاقد السّورة: الدعوة إلى مكارم الأخلاق (الآيات /٩٥- ١٢٤).

تنزل الآيات (٩٥- ١٢٤) منزلة التعقيب والخاتمة للمعاقد الثلاثة، وهي هنا بمثابة الوصيّة للدَّاعية إلى الله سبحانه وتعالى السَّالك المنهج الذي رسمته السورة في معاقدها الثلاثة، فهذه الوصيّة الربّانية للداعية ترسيخٌ لدعائم هذا المنهج في قلبه، وترسيخ لقدم الدَّاعية على لاحب هذا المنهاجِ، ولذا كانت هذه الخاتمةُ الوصيّةُ قائمةً بالدّعوة إلى مكارم الأخلاقِ التي يتحلّى بها المسلمون عامَّة والدّعاة منهم خاصة .

تبدأُ الوصيَّة من أول قول الله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾﴾ إلى أول قوله جل جلاله: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ﴿١٢٥﴾﴾

استفتحت الوصيةّ بالخُلق الكليِّ الذي تندرجُ تحته كلُّ مكارمِ الأخلاق وهذا من السّنة البيانيّةِ للقرآن. يجعل رأس الأمرِ ما هو كليٌّ ضابطٌ لما يتوافدُ من بعده ،. هذا التَّناسلُ في توارد المعاني يؤكّد مبدأَ الإمامةِ والانتظامِ والاطّرادِ والتّوحّدِ في القصد في الحياة الإسلامية في كافة جنباتها، لابدَّ من

الإمامِ، ففيه ضبطٌ لحركة الحياة ألا تَرَى أنّ أعظمَ حالاتِ المسلمِ صلاتُه، جعله الله ﷻ من وراء إمامٍ يتقدمهُم بين يدَيْ ربه ﷻ وهم يفدون إليه، ويقفُون في بيته يستجدُون رضوانه، ولو علم الأئمةُ في بيوت الله ﷻ قدرَ مقامهم هذا لما كان بملك أحدِهم أن ينصرفَ باطنه عمَّا جُعلَ إمامَ قومِه فيه ،وفي هذا تربيةٌ منهجيّة للدعاة لو كانوا يتفكرون.

المهم أنّ البيانَ القرآنيّ بستفتح القول هنا بالخُلق الكلي: رأس مكارمِ الأخلاق:(العدل)، وهذا إذا ما تحقق في أيّ مجتمع، فهو المجتمع المتكامل، بل الكامل، فمجتمعٌ لا ظلم فيه للنفس والآخر هو المجتمع المثاليّ، ورأسُ ظلمِ النّفسِ الشركُ بالله ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ ٨٢﴾ (الأنعام٨٢) وهذا ما أقيمت سورة (النحل) لبيان منهاج الدعوة إلى التّطهر من أدنى صوره، فهو أخفى ما يكونُ حركةً إلى غير قليلٍ من النفوسِ .

وأحقّ الناس بإقامة العدلِ مع نفسِه والآخرين هو الدَّاعية إلى الله ﷻ، فالعدلُ مفتاحُ مغاليق القلوب، لأنّه دعوةٌ بلسان الحال، ولسان الحال أبلغ وأصدق وأنجع من لسان المقال، وما يضرُّ الدَّعوة الإسلاميّة لُكنة أو حُبسة في لسان الدَّاعية بمقدار ما يضرُّها لكنةٌ أو عُجمةٌ في سلوكه وأخلاقه.

الاستهلال بأنَّ الله ﷻ يأمرُ بالعدل والإحسان دون تعيين المأمور بذلك، ودون تعيين من يكون العدل والإحسان معه فيه دلالة بيّنة على أنهما مطلبان من كل مسلمٍ، ومن الدعاة خاصّة، ومطلبان لكلّ إنسان مسلمٍ أو غيرِه،

فالمسلم والداعيـة إلى الله ﷻ فـرضُ عـينٍ عليـه أن يعـدل وأن يُحسن مـع الآخرين، فالعدل مبدأ الأمر، والإحسان أعلاه.

ويأتي من بعدهما الأمر بإيتـاء ذي القربـى والإيتـاء هنـا أعلى كيفيـة مـن الإعطاء في حق البشر: الإيتاء يكون عن طيب نفسٍ وشعور بالسعادة عند ممارسة الفعل، والشعور بأنّ المؤتِي ليس بالمتفضّل على من يؤتيه من فضل الله ﷻ، بـل إن الـذي يُـؤتَى (بفتح عـين) هـو المتفـضل عـلى المْؤتِي (بكسر العين) إذ قبل منه نواله، ولولا إحساس مـن أنـت مؤتيـه مـن فـضل الله ﷻ الذي في يمينك أنك خيرٌ منه لما قبل ما أنت مؤتيه إذ كيف يقبلُ المرء تفضلاً ممن هو دونه؟! ذلك في منطق الفطر السوية غيرُ مقبول.

والإيتاء كما قلتُ فعلٌ يـصدرُ عـن نفسٍ رضـيّة تـرَى في أن تمـنحَ غيرَهـا إحسانا أعظمَ من أنْ يمنحَها غيرُها

وهو إذا يُعـيّن مـن يـؤتى العطيّـة في قولـه: ﴿ وَإِيتَـاء ذِي الْقُرْبَـى﴾ فهـذا يشملُ كلَّ مسلمٍ، القربَى هنا ليست قربَى النسبِ بـل هـي قُربـى الإسـلام، وقربَى الإسلام قُربى حسب: ﴿ إنما المْؤمِنونَ إخوةٌ(الحجرات:١٠)﴾

إيتاءُ ذي القربَى منزلة خاصة هي فوق منزلة الإحسان، وهو لم يعـين مـا يؤتيه المرءُ لذي القربى، وكأنَّ كلّ ما فاضَ عن حاجتك هو محل لأن يـؤتى لذي القربى إذا ما احتاج إليه، فما يحتاج إليه ذو قربى مما لـست بحاجـة إليـه مما وضعه الله ﷻ في يمينك، فإنّ الله ﷻ يأمر بإيتائه ذي القربى.

هذا هو السُّمو في مكارم الأخلاق، وهو يقابله بما لا يليق بمسلم أن يتلطخ به، ولذا نهى الله ﷻ عنه: ﴿ وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ وأنت تلحظ النَّسق الدَّائري، فالبغي المختوم به يقابل (العدل) المبدوء بِه، والفحشاء تقابل ﴿إيتاء ذي القربى﴾لأنّه إذا ما كان إيتاءُ ذي القربى زائدًا بخصُوصيته على الإحسان، فإنّ الفحش زائدٌ على الظلم، لأنّه فجورٌ في الظُّلم، ولذا غلب هذا على فعل الزنا، وهو من أعظم البغي والظلم، لأنَّ الاعتداء على الأعراض أنكَى أثرًا من الاعتداء على الأموال بل الأرواح، يعرف ذلك الشرفاء.

وإذا ما كان الإحسان ذروة العدل، فهو منحُ ما ليس بمستوجب بل مستحسن، فالمنكر يطلقُ على ما هو الأدنى من العصيان، فتنكره الفطرة، ولذا كانت دائرة (المنكر) متسعة تبدأ في حق الأصفياء بما هو خلاف الأولى، ليتصاعد في حق الدهماء إلى ما هو الحرام.

ويختم الله ﷻ مفتتح الوصية بقوله ﷻ ﴿ يَعِظكمْ لَعلّكمْ تذَكّرون﴾ والفعل المصطفى هنا هو (التذكر) ذلك أنَّ ما مضَى في المعاقد الثّلاثة قرَّر الأمور في القلوب، لكنّه قد تُغفلُ ،فلا تحتاج إلى تقرير ومراجعاتٍ، بل يكفيها التَّذكيرُ. كذلك وقعت هذه الفاصلة: ﴿ لَعلّكمْ تذَكّرون﴾ موقعًا آنسًا. وكان قوله: ﴿يَعِظُكمْ﴾ جدَّ آنسٍ، فالموعظة لا تؤسِّسُ علمًا جديدًا، بل هي تثوِّر ما كان مؤسَّسًا قبلُ، فالعالِمُ يؤسِّسُ، والواعظُ يثوّر ما أَسَّس العالمُ.

فخاتمة السُّورة تنزِلُ من المعاقد الثلاثة منزلةَ الواعظِ من العالم ،وهذا من السُّنن البيانية للقرآن: الترقّي والتصاعد .

وجاء قوله ﷻ ﴿ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴿٩١﴾ ﴾ معطوفًا علي أول قوله ﷻ ﴿إنَّ اللهَ يأمُرُكُمْ... ﴾ لما تضمَّنه هذا الخبر من معنى الأمر، فكأنه قيل اعدلوا، وأحسنوا، وآتوا، واتركوا الفحشاء...أو هو معطوفٌ على ما أفهمه السّياق، وما ختمت به الآية من قوله ﷻ ﴿لعلكم تذكرون﴾ أي أمرتكم ووعظتكم به لعلكم تتذكرون فتذكروا والزموا ما أمرتم به، واجتنبوا ما نهيتكم عنه.

وأوَّل المأمورات الوفاءُ بالعهد الذي أخذه عليكم الحقُّ ﷻ في عالم الذّر لأنّه أوّل عهد ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُواْ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ ﴾ (الأعراف:١٧٢ والوفاء بالعهد من العدل الذي هو أوّل المأمورات في الآية التسعين

وهكذا تستمر الآيات ترسُم الطريق أمرًا بمعروف ونهيا عن منكر، ليأتي قوله ﴿ وَلَا تَشْتَرُواْ بِعَهْدِ ٱللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ إِنَّمَا عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٩٥﴾ مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ ۖ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ ۗ وَلَنَجْزِيَنَّ ٱلَّذِينَ صَبَرُوٓاْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾ ﴾ ليقيم الدَّاعية مقام المرابطة التي لا تلتفت إلى عرضٍ من الدنيا، ولا تتخذُ الدَّعوة سبيلاً إلى مكسبٍ من زُخرفِ الحياة الفانية، ولا يقوّض سعي الدَّاعية كمثل ما يقوّضه الالتفاتُ بعمله إلى عرضٍ من الدنيا، هنالك تتهاوَى القُوَى، وتخورُ العزائمُ، ويضلُّ القلبُ، وينفلتُ الّلسانُ غير معقولٍ بعقال الحق،

فيهدم في لحظة ما بُني في سنوات. فإذا بالداعية كالتي نقضت عزلها من بعد قوة أنكاثها، ونظرة في واقع الدّعاة في زماننا هذا تريك صدق الذي قلتُ.

بيّن الله ﷻ أمرًا بالغ الأهمية لكلّ مسلم داعيةٍ ومدعّوٍ إلى الخير: ﴿ مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَّ ٱلَّذِينَ صَبَرُوٓا۟ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾ ﴾ .

هاتان الآيتان إذا قامتا في قلب المسلمِ عامّة والدّاعية خاصّة استفحل إخلاصُه وطلبُه القربَى ممّن له مُلك السموات والأرض ﷻ، واستوثق نجحه في فؤاده، فإذا هو لا يَلوِي على شيءٍ ممَّا في أيدي الناس نفعًا أو ضُرًّا، وتلك التي عليها يكون مبلغ النُجح. ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾(المجادلة: ٢٢)

ومنْ فيوضِ الرحمة يأتي بيانُه ﷻ السياج الذي يحاجز المسلم عامة، والدّاعية خاصّة من أفاعيل الشيطان، فيهدي إلينا قوله﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾ إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٩٩﴾ إِنَّمَا سُلْطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشْرِكُونَ ﴿١٠٠﴾ ﴾

كذلك يبين لنا ﷻ عجز الشيطان على الرغم من تقاسمه بالله﴿ قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ لَءَاتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ ۖ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ ﴿١٧﴾ ﴾(الأعراف:١٦- ١٧)

وفي قولـــه:﴿ إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٩٩﴾ إِنَّمَا سُلْطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشْرِكُونَ ﴿١٠٠﴾ ﴾أمنةٌ تقيم القلبَ المسلم في حصانة وقوة وثقة بالنصر المبين على الشيطان وحزبه.

ويبين لهم مواقف أولئك الذين يتولون الشيطان، فهم بسبب من تلك الموالاة مشركون بالله ﷻ منزل القرآن الكريم الذي هو السياج لهم إن عقلوا من مذلة التذلل للشيطان، فقال ﷻ:

﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٢﴾ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾ إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾ إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ ﴿١٠٥﴾ مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٦﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿١٠٧﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٠٨﴾ لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿١٠٩﴾﴾ وهو إذ يُبين ذلك لم يغلق الطريق على من أناب منهم، ورغب في الهود والتّوب، فأبرز أن من شاء ذلك، فإن الله ﷻ المتجلي بكمال فيض ربوبيته على خيرة خلقه هو لأُولئك الرَّاغبين في الهود والإنابة:

﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُواْ مِن بَعْدِ مَا فُتِنُواْ ثُمَّ جَاهَدُواْ وَصَبَرُواْ ﴾

تبصّر فيض الربوبية المتدفق في مجرى هذه اللام في ﴿للذين﴾ فمن كان الرب له، فأي نوال ذلك الذي يتوافد عليه ؟!!!

والنبيّ ﷺ يصور لنا إقبال الله ﷻ علَى من هاد وأناب:

روى البخاري في باب التوبة من صحيحه بسنده عَنْ الأَعْمَشِ عَنْ عُمَارَةَ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ حَدِيثَيْنِ أَحَدُهُمَا عَنْ النَّبِيِّ ﷺ وَالْآخَرُ عَنْ نَفْسِهِ قَالَ:

" إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَرَى ذُنُوبَهُ كَأَنَّهُ قَاعِدٌ تَحْتَ جَبَلٍ يَخَافُ أَنْ يَقَعَ عَلَيْهِ وَإِنَّ الْفَاجِرَ يَرَى ذُنُوبَهُ كَذُبَابٍ مَرَّ عَلَى أَنْفِهِ فَقَالَ بِهِ هَكَذَا قَالَ أَبُو شِهَابٍ بِيَدِهِ فَوْقَ أَنْفِهِ، ثُمَّ قَالَ:" لَلَّهُ أَفْرَحُ بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ مِنْ رَجُلٍ نَزَلَ مَنْزِلًا وَبِهِ مَهْلَكَةٌ وَمَعَهُ رَاحِلَتُهُ عَلَيْهَا طَعَامُهُ وَشَرَابُهُ فَوَضَعَ رَأْسَهُ فَنَامَ نَوْمَةً فَاسْتَيْقَظَ وَقَدْ ذَهَبَتْ رَاحِلَتُهُ حَتَّى إِذَا اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْحَرُّ وَالْعَطَشُ أَوْ مَا شَاءَ اللَّهُ قَالَ أَرْجِعُ إِلَى مَكَانِي فَرَجَعَ فَنَامَ نَوْمَةً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَإِذَا رَاحِلَتُهُ عِنْدَهُ "

ويأتي قوله: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ{١١٠} ﴾ مبينة وجها مجْلَى هذه (اللام) مجلاها المغفرة والرحمة. ولهذا فصل قوله ﷻ::﴿ إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ{١١٠} ﴾ عن قوله::﴿ ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُواْ مِن بَعْدِ مَا فُتِنُواْ ثُمَّ جَاهَدُواْ وَصَبَرُواْ ﴾

ويستمرُ البيان ليختمه بتأكيد الوعد لمن تاب وأناب:﴿ ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُواْ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُواْ مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُواْ إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ{١١٩} ﴾ وفي هذا من التربية المنهجية للمسلمين عامة،والدعاة منهم خاصّة. في هذا تربية لهم وتعليمٌ ألا يغلقوا أبواب

الإقبال والإفضال في وجه من تصدى لهم يومًا، فلما انكشف الغطاء أناب. لتكن قلوبكم مفتحة بالرضوان لمن عرف الحقّ فتبعه. ولو أنّ الدُّعاةَ تأدبوا بذلك لاكتسبوا للهدى جندًا أو أعوانًا، ولأزاحوا من سبيلهم كدًى وعقابيل هم أحوج ما يكونون إلى إزاحتها. وليس أخسر من داعية يسعى إلى تغازر مناوئيه من حوله، إنّ تأليف القلوب منْ أقوى عوامل استفراغ السبيل في مسيرتك إلى الخير الذي إذا ما فرغت له قوي، فكان أقدر على أن يقوم قياما تخرّ أعاصير الباطل تحت قدميه، ولكنك ترى غير قليل من الدُّعاة ومن يريدون أن يعلموا الناس الخير يشتدون في خطابهم، ويقسون على من ركب متن الجهالة، وسقط في ردغة الضلالة، ظنا منهم أن في هذا عزة الدعوة والدعاة، كلاّ. إنّ الرفق لا يكون في شيءٍ إلا زانه. ليكن الداعية لمن أناب عن جهالة، وتاب من ضلالة، يصطفيه، فيصفّيه من دغلٍ قد يبقَى من أثارة ويَشْفِيه من عَباقيل ناشبة بقلبِه فالدّعاة أطباء القلوب، ، فليكونوا لهم كما كان الله سبحانه وتعالى لهم:

﴿ ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُواْ مِن بَعْدِ مَا فُتِنُواْ ثُمَّ جَاهَدُواْ وَصَبَرُواْ﴾

﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُواْ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُواْ مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُواْ ﴾

فهذا من التخلق بصفات الله سبحانه وتعالى التي يحبُّ الله عزّ وجلّ أن يتخلّق بها عباده.

ويقدّم للدعاة الأسوة والقدوة أبا الأنبياء ،وإمام الدعاة إلى الله ﷻ سيدنا إبراهيم ﷺ :

﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾ شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ ٱجْتَبَىٰهُ وَهَدَىٰهُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٢١﴾ وَءَاتَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٢٢﴾ ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٣﴾ ﴾

وفي هذا إشارة إلى أنّ ما يدعون إليه من مكارم الأخلاق، وينهون عنه من مفاسدها إنما هو الذي جاء به أبوهم إبراهيم ﷺ، وهم من أشدّ الناس استمساكا بميراث آبائهم، وأحق الآباء بهذا أبوهم إبراهيم ﷺ، ففتح لهم باب الأمل في العودة إليه استجابة لدعوة أبيهم إبراهيم ﷺ، فوضح لهم حقيقة أبيهم عربًا، فإن كانوا كما يدّعون حقًا أنهم علي دين آبائهم، فأبُوهم الأكبر الأعظم الأمّة ﷺ ما كان مشركًا ،وإنّما كان أمة قَانتًا لله حنيفًا ،ولم يك قطُّ من المشركين.

هذه الآيات﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾ شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ ٱجْتَبَىٰهُ وَهَدَىٰهُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٢١﴾ وَءَاتَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٢٢﴾ ﴾

جاءت لتعلّل ما قبلها ولتجمع لأبينا إبراهيم ﷺ من العظمة التي بها كان وحده جديرًا بأنّ يؤمَّه كلُّ واحد وأن يتبعه جميع البشر ثم أضاف إلى ذلك وصفا هو أعلى في نفسه ومن علو منزلته، ومن ثَمّ عطف على ما قبله بـ(ثم) الدّالة على الترتيب الرتبي المقرر لعلو رتبة ما بعدها على ما قبلها كما

أنّه صرح بالأمر باتباعه موجها مباشرة لأَحبِّ خلق الله إليه ﷺ، وفي هذا إشارة إلى أنّ من أعظم خصائص سيدنا إبراهيم عليه السلام أن صار مقتدَى رسول الله ﷺ: ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ {١٢٣} ﴾ فكان ذلك تصعيدا لإلهابهم لقبول الدعوة الإسلامية.

وبهذا تنتهي الآيات التي هي بمثابة خاتمة لمعاقد السورة وتتميمٍ لها.

وعلينا أن نلحظ جيدًا أنّ السورة كانت تبرز التصريح بوحدانية الله سبحانه وتعالى في مفاصل القول نجد ذلك في ما أسميناه براعة استهلالٍ في أخره الآية الثانية ﴿ أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا﴾ وفي آخر آيات المعقد الأول (ي٣- ٢٢):﴿ إلهكم إله واحد﴾ وهذه الجملة هي صدر للآية التي هي صدر المعقد الثاني (ي: ٢٢- ٦٤) وقد عطفت عليها بالفاء الدالة على التعقيب والتفريغ. ثم تأتى آيات المعقد الثاني لتنصّ في وسطها صراحة على النهى عن الإشراك ولتصرّح بالوحدانية:﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ فَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ﴿٥١﴾ وَلَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًاۚ أَفَغَيۡرَ ٱللَّهِ تَتَّقُونَ ﴿٥٢﴾ وَمَا بِكُم مِّن نِّعۡمَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾.

وتنتهي حديثها ببيان أنَّ ما أنزل القرآن الكريم على المصطفى ﷺ إلا ليبين لهم الذي اختلفوا فيه. ﴿ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِي ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ﴾ومن أبرز ما اختلفوا فيه الوحدانية والقدرة ولاسيما القدرة على البعث فتأتى آيات المعقد الثالث (ي:٦٥- ٨٩) لتختم حديثها بمثل ما

ختمت به آيات المعقد الثاني ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ ليأتي التعقيب على هذه المعاقد مستهلا بالتصريح بالأمر بالعدل وأول درجات العدل الإيمان بوحدانية الله ﷻ وكمال علمه وقدرته، ثم تختم آيات هذا التعقيب بحديثها عن أعظم الموحدين سيدنا إبراهيم عليه السلام وتنفي عنه الإشراك ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾ شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ ۚ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٢١﴾ وَآتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً ۖ وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ وبهذا تستطيع أن تستوضح جيدا براعة التوزيع لإبراز عناصر السورة في مواقع دقيقة وحساسة ،وتبصر مستويات الترقّي والتصعيد في حركة المعنى القرآني في السُّورة، ومستويات التشابك بين عناصره.

فاصلة السّورة

إذا ما كان لكلّ آيةٍ من آيات الذكر الحكيم في غالب الأمر فاصلةٌ فإن للسُّور القرآنية في غالب الأمر كذلك فاصلة. وفاصلةُ سورة (النّحل):(ي: ١٢٥-١٢٨) تضمنت تكثيفًا لمقصدها، فصرحت بمنهاج الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى:

﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ .

الأمرُ بالدّعوة هنا غيرُ مقيّد بمن يُدعَى إلى سبيل الله جل جلاله ، فكلُّ من هو صالحٌ لأن يُدْعى، فإنه تجبُ دعوته، وفي هذا تكليفٌ بأن يسعَى المسلمُ بالإسلام إلى كلِّ بقعةٍ يكونُ فيها إنسانٌ، وأن يكونَ المسْلمُ مقتدرًا على أن يحسِنَ مخاطبةَ كلّ إنسان باللسان الذي يفهم عنه، وبالمنهجِ الذي يفعلُ فيه فيثمر، كذلك يجبُ أن يُفهم إطلاقُ فعلِ الأمر من التَّقييد بمفعولٍ، وهذا يؤيدُه قول الله ﴿ فَٱسْتَمْسِكْ بِٱلَّذِىٓ أُوحِىَ إِلَيْكَ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٤٣﴾ وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ۖ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ ﴾ (الزخرف: ٤٣- ٤٤) فهو شرفٌ للنبي صلى الله عليه وسلم ولقومه العرب الذين جاء بلسانهم القرآنُ، وإنهم جميعًا لمسؤولون عن تبليغِ هذا الكتاب إلى النَّاس كافةً في أمصارهم، وبألسنتهم، ولا يكلّف غيرُ العرب بأن يتعلموا العربية في مفتتح الأمر، بل علينا نحن العربَ أن نتقن كلّ لسان فنبلغ الإسلام به إلى أهله، ثم من بعد نعلّمهم لسان العربية. كذلك يكون الأمر.

وفي تسميته الإسلام سبيل ربك من الإغراء به كلّ داعٍ ومدعوٍّ. كلمة سبيل تحمل معنى الامتداد والاعتدال والانتهاء إلى الغاية .

وهذا يحملُ إلى قلبِ سالكه أمنةً أنه بالغٌ غايته.

وفي إضافة السبيل إلى قوله(ربك) مخاطبا به النبي ﷺ في باكرِ الأمر ثم كل داعية ما يُفهم أنّه سبيل تربية في أُفقها الأكمل والأجمل، فإضافة اسم الرُّبوبيّة إلى كاف خطاب النبي ﷺ في البيان القرآني تحمل إعلامًا باتساع فيوض العطاء. وفيه دلالة على أنه متسعٌ لا حرج فيه، فهو يتَّسع كلَّ العباد على اختلافِ أعصارهم وأمصارهم ،وأجناسهم وعاداتهم وتقاليدهم، ومستوياتهم الاجتماعيّة والفهميّة والنفسيّة، فهو صالحٌ لكلّ زمانٍ ومكان،ومُصْلِحٌ كلّ زمان ومكان، فمن ابتغى الهدى من غيره أضلّه الله سبحانه وتعالى.

ولمنهج الدَّعوة إلى الله سبحانه وتعالى مرتكزان رئيسيان: الحكمة والموعظة الحسنة.

الحكمة مؤسسة للعلمِ محكمة للدليل والحجة، فهي يقينية مطهّره عن احتمال نقيض.

والموعظة الحسنة مثوّرةٌ النفوس إلى أخذ ما جاءت بِه الحكمة، فليس كافيًا أن تؤسّس معرفة، بل فريضة أن تُغرَي القلوب بها.

الموعظة الحسنة هي سياق التثقيف في البيان القرآني بينما الحكمة هي سياق التعليم والتكليف في البيان القرآني، والذين يتبصرون آيات الذّكر الحكيم يدركون أنّه ما من آية من آيات الحكمة إلا وهي مكنوفةٌ بل وممزوجة بالموعظةِ الحسنة، وذلك من فيضِ رحمانيّة ورحيميّة ربّ من أرسله رحمة للعالمين ﷺ.

المنهجُ الأمثل في الدَّعوة وفي تعليم الناسِ الخيرَ أن تمتزج الحكمة بالموعظة. في الموعظة ما يلطِّف حزونة الحكمة، الموعظةُ الحسنة إغراء بنوالٍ

قامت الحكمةُ بصنعه وببيانه. فالعالم حكيمٌ، والدَّاعية مغرٍ بما ينتجُه العالمُ الحكيم.

هذان: الحكمة والموعظة تُنتجان حين يكونُ القلب المخاطب بهما معافى من داء الاستكبار والمجادلة وعشق الغلبة بالباطل، فإن كان القلبُ المخاطب مبتلى بذلك الدَّاء الوبيل، فثم طريقٌ أخر يجندله، يكسرُ شوكته، يعرِّيه أمامَ القلوب الأُخر، فلا يكون له بباطله أثرٌ فيها.يأتي سبيلُ المجادلة، والقرآن هنا لا يدعو إلى المجادلة على إطلاقها بل يقيدها بأنَّها مُجادلةٌ بالّتي هي أحسن.أي بالطريقة التي هي أحسنُ، فالمجادلة بالتي هي أسوأ لا تثمر إلا فسادًا ،وإفسادًا. وقد نهينا عن الإفساد في الأرض.

وقد جاء في سورة العنكبوت ما يقرر هذا﴿وَلَا تُجَادِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَـٰهُنَا وَإِلَـٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ (العنكبوت:٤٦).

الجدالُ بالتي هي أحسنُ إنما يكون حين لا يستجيب المدعو لأثر الحكمة والموعظة الحسنة لما ينشب في قلبه من شبهاتٍ، تسوقه إلى المجادلة والمجالدة استكبارًا، حينئذ ينتدبُ الدَّاعية إلى الجدال بالتي هي أحسن. وفي القرآن من مناهج الحجاج ما يمكن أن يؤسِّس علمًا يمكن الدَّاعية من أن ينفذ في سبيله حين يقُوم لهذا.

فهذه الآية جامعة لجميع أقسام منهاج الدعوة على نهج من الإيجاز بديع.

وإذا نظرنا إلى سورة (النَّحل) رأينا أنها قد حوت الأنواع في دعوتها إلى الوحدانية... وكانت في استخدامها للطرائق الآنفة تعمد إلى مزجها وتداخلها لتمازج وتداخل المخاطبين، فكانت تهدف إلى التأثير عليهم تأثيرًا كليًا شموليًا.

وإذا ما كانت الآية (١٢٥) قدْ بدأت بأمر النبي ﷺ بالدعوة بالحكمة والموعظةِ الْحَسَنةِ، وختمت بالرفق في الجدال، فمن الأكمل التحدّث عن جانب القوة في الدّعوة، غير أنّه قدْ وجَّه الخطاب هنا إلى أتباعِ النبيّ ﷺ أمرا بالعدل والإحسان ولو مع أعدَى الأعداء والنهي في مجازاتهم إلا على وجه العدل فقال ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ﴾.

لم يأت البيان هنا على نهجه في التي قبلها. هنالك قال﴿ادع﴾ وهنا لم يقل: وإن عاقبتَ، صرف الخطاب إلى الجماعة عن الخطاب إليه ﷺ، فهو الأصل في الدعوة، فوجه إليه الخطاب، ولكنّه ليس الأصل في المعاقبة، لأنه إلى الصّفح أميل، وعن المعاقبة أرغب، إنه ﷺ لرؤوف رحيم، وكذلك يحسن بالدّاعية أن يتأسّى، وكأنّي أستشعر أن المعاقبة بالعدل – لمن يستحق، ولمن تصلحه المعاقبة، وفي الناس من هذا شأنه ن فالمعاقبة العادلة قد تكون وسيلة من وسائل الدَّعوة، فهي أشبه بمرحلة ثالثة من مراحل الدعوة إلى الله ﷻ وأن الترتيب قائم على نهج الترقي:

من معاملة بالحكمة وموعظة حسنة إلى جدال بالتي هي أحسن إلى معاقبة عادلة.

معاقبة من يتصدّى للدعوة فيمنعها من أن تسير في طريقها لتبلغ النّاس بالحكمة والموعظة الحسنة – هذه المعاقبة العادلة نهج من أنهاج الدعوة أيضًا.

وذلك هو الترتيب التَّصاعدي المتجاوب مع منطق العقل وتأثرات النفس والشعور.

ويؤيد هذا أنَّ الآية (١٢٦) جاءت معطوفة بـ(الواو) مما يقضِي أن تكون المْعاقبة العادلة مرحلة تالية مكملة للمراحل التي قبلها.

وهذه المعاقبة العادلة لا تكون إذا ما كان بملك الدعوة أن تنفذ إلى مرادها، ولذا حثّ على الصبر عند القدرة على المعاقبة العدل، وعلى تجاوز عراقيل من يستحقون المعاقبة، في هذا تربية منهجية للدعاة ألا يسلكوا سبيل المعاقبة العادلة إذا ما كانوا قادرين على أن يبلغوا الغاية، لأنَّ الصفح أليق بالداعية، ومن الصَّفح تتولد المقاربة أو المهادنة. فقوله ﷻ ﴿وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ﴾ فيه من الهدى ما يقوي عزيمة الدّاعية على التلطف، وعدم المسارعة إلى الحزونة في اجتياز الكُدَى والعراقيل.

ووجه الخطاب للرسول ﷺ قائلا: ﴿وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ ۚ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾ وكأنّه يلحظ الأمر في قوله﴿ادع) أي ادع واصبر، فأنت الأولى بهما معا، أما العقاب العدلُ فأنت الأرغب عنه ، وإن كان من حقك، ويحثه على الاستعانة والتسليم المطلق ، وذلك هو المقام المحمود الأمجد: ﴿وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ ۚ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾ ثم

يبيّن له أنَّه معه إذا ما التزم بهذا المنهج الأمثل في الدعوة، وصابر وثابر، ولم يجعل للحزن عليهم أثرًا فيه، ونفى عن نفسه شائبة الضيق تسليمًا لما يريد الله ﷻ أن يكون، وهو القادر على ألا يكون لو أراد ذلك، وحتّى لا يتوهم أن هذه المعية خاصة بالنبي ﷺ، ويوقن أنَّ ذلك لكلِّ داعية التزم المنهج وصابر وثابر، صرف الخطاب، فقال ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحۡسِنُونَ ١٢٨﴾ ولم يقل له إن الله معك، بل عمَّم، فعبر عمن بكون الله ﷻ معهم بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحۡسِنُونَ ١٢٨﴾ فكلُّ من كان هذا أمره فالله ﷻ معه، وأنت يارسول الله إِمامُ المتقين والمحسنين، فأنت الأولى بأن يكون الله ﷻ معك، ولذا أسرى بك ليريك من آياته الكبرى، وكنت الأحق بذلك والمختص به لأنَّك أنت السَّميع البصير الذي مُنح القدرة على أن يسمع وأن يبصر هذه الآيات الكُبرى التي لا يمكن أن يراها إلا من بلغ المنزل الأعلى في مقام العبودية لله رب العالمين، وكلُّ من عداك من النّبِيّين لم يبلغ في مقام العبودية ما بلغت، فكنت الأحقَّ بأن يُسرى بك، وتلك مثوبة كلِّ داعية يسلُك منهاج الدعوة الذي سلك النبي ﷺ وتخلق بأخلاقه فيه، مثوبتُه أن يُسرَى بروحه وعقله وقلبه إلى السموات العُلى من الكتابِ والسنة ، فيريه الله ﷻ من معاني الهدى في آيات ذكرِه الحكيم ما لم يكن لغيره أن يرى من تِلكَ الْمعاني.



ملاك القول:إن بناء سورة (النحل) لعناصرها كان بناء يقدم للمسلمين – وهم فى مرحلة الدعوة المكية– المنهج التطبيقي للدعوة إلى الله ﷻ، فترى السورة قد أقامت حجاجها وتدليلها ودعوتها إلى وحدانية الله وقدرته... الخ .

في هذه السورة سمعنا البيان القرآن يُحطم شبهات المعارضين

رأيناها تخاطب العقل، وتوقع على أوتار النفس من بعد أن حطم عناد العقل .

رأيناها تأخذ بأيدينا في رحمة ومودة لتقدم لنا نهجا تطبيقيا بديعا في المزج بين طرق الدعوة إلى الله: الحكمة– الموعظة الحسنة – الجدال بالتي هي أحسن..المعاقبة العادلة والمعافاة عند الاقتدار.

مزجت بين كلّ هذا ووقَّعت في وقت واحد على أوتار عدة، وخاطبت كلّ مدرك من مدركات الإنسان: عينه بما تنظر فتبصر، وإذنه بما تسمع، فتعي، وعقله بما فيه يثق فيهدى، وقلبه بما يستنير فيرشد إلى الهدى، سلكت كل سبيل من سبل الدعوة، وطوعت كل أداة لبلوغ الغاية.

والتأمل البصير في خطة السورة في هجومها ودفاعها وترهيبها وترغيبها والميدان الذى جاهدت فيه والعدة التي طوعتها للغاية يكشف لك التنسيق البديع المعجز والتكامل والتفاعل والوحدة في أسمى صورها وأشكالها.

أما بعد:

فقد كان هذا البحثُ عامدًا إلى سبر غور فرض علمي قائم على تساؤلٍ مَشروع:

أيكون مضمون السّورة القرآنية ومقصُودها الأعظم هو المقتضي منهجًا معينا في البناء التركيبيّ للسورة، بحيثُ لا يصلح غير هذا المنهاج لحمل هذا المضمون والمقصود الأعظم لتلك السورة، فيكون المضمون والمقصُود هو المقتضي تشكيل البنية الكلية للسورة؟

إذا ثبتت صحة هذا الفرضِ فإنه يترتب عليه سؤال آخر:

إذا ما كان لكلّ سورة من سور القرآن مضمونها ومقصُودها الأعظم، وإن تقاربت بعض السور في ذلك فِي ظاهر الأمر أو فِي ظاهر النظر أفيعني هذا أنَّ مناهج البناء التركيبيّ لسور القرآن تتعدد بتعدد السور، وبذلك نكون مكلفين ببيان هذه المناهج التشكيلية للبنية الكلّية للسور، وهذا ما لم يقم لبيانه جمهرةٌ منْ أهل العلم ؟ ويترتب على هذا تساؤل آخر:

إذا كان هذا أفيعني أنّه لن يكون البتة منهاج بناء تركيبيّ لسورة ما صالحا لأن يحمل مضمون سورة أخرى، وإن قارب مضمون تلك السورة ومغزاها الرئيس.

أحببت أن أسبر غور هذا كلِّه، فنظرت فرأيت ثلاث سورٍ تقاربت في تسميتها وتقاربت في مجال القول، وتتابعت في النزول تتابعها في التلاوة، ألا وهي سور (النحل) و(النمل) و(العنكبوت).

التآخي في التسمية جدُّ ظاهر، وهو لافت للبصيرة، من أنَّ اسم السورة فيه آية على مضمونها ومقصُودها، ودلالته على ذلك دلالة جد لطيفة، ومن لطفها نجد غير قليلٍ من كبار أهل العلم يعلل التسمية بأنَّها سميت بذلك لورد الكلمة فيها ،وهذا تعليل غيرُ علميّ لأنه ليس بمطرد،والاطراد أصلٌ من أصول علمية القول..

ونجد السور الثلاث تجري في موضوع الدّعوة إلى الله ﷻ ، ورأسُ الدعوة إليه الدَّعوةُ إلى وحدانيَّته.

وقد تبيَّن لي بمزيدٍ من المراجعة للسُّور الثَّلاث أنَّ سُورة (النَّحل) ترسُم معالمَ منهجِ الدَّعوة إلى الله ﷻ: إلى وحدانيته. وأنَّ سورة (النَّمل) تبيّن الأدوات اللازم تحقُّقها في الدّاعية: أداة العلم والحكمة،وأنَّ سورة (العنكبوت) ترسُم أخلاق الممارسة في الدعوة أي الأخلاق التي يجب أن يتَّسم بها الدَّاعية من الصبر والمصابرة والإخلاصِ لله ﷻ وتحمل المشاق واستعذابها.

ولما كان المنهج مقدَّما على الأداة، والأداة مقدَّمة على أصول المُمارسة جاء ترتيبُ السُّور في النُّزول والتِّلاوة على وفق ذلك: (المنهج/ النحل- الأداة/ النمل- الممارسة / العنكبوت)

واصطفيت سورة (النَّحل) للنظر في موضوعها ومضمونها ومقصودها وما اقتضاه من منهاج البناء التركيبي للبنية الكُليّة للسورة، فانتهى النَّظرُ إلى أنَّ موضوعَ ومضمونَ السّورة ومغزاها هو بيانُ منهاجِ الدَّعوة إلى الله ﷻ، فهي تقدّم واقعًا عمليًّا في الاستدلال على وحدانية الله ﷻ وفي نقضِ شُبهات المعاندين وتقويضها، وقد تبيّن للبحثِ أن هنالك علاقة عضوية بيْن مضمون سورة النحل، ومنهاج بناء صورة معناها الكلي(المعنى النّصّي/ السُّوري)

وقد كانت هذه الدراسة ذات اعتناء بمستوى البناء التركيبي: (بناء النصّ / السُّورة)، ولا تنشغل كثيرًا بالمستويات التي من دون هذا المستوى في منظومة مستويات بناء صُورة المعنى القرآني، فالهَمُّ الأعظم للدراسة استكشاف العلاقة بين البيان النظري لمنهاج الدعوة كما رسمته آية سورة (النحل): ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾ ﴾ وما اتخذته السورة من بيان عمليّ يتمثل في منهاجِ البناء التركيبيّ لصورة المعنى القرآني في هذه السورة. وبهذا تسعى

الدِّراسة إلى تقديم منهاج جديد في تأويل البلاغة القرآنية يَتجاوزُ دائرة النَّظر الجزئيِّ إلى دائرة النظر النّصّي على نحو ما هدَى إليه الأئمة من علمائنا.

وتبيّن له أيضًا أنّ العلاقة الوظيفية بين سُورة (النحل) وسورة (النمل) وسورة (العنكبوت) علاقة جدّ وثيقة، وأنّ هنالك تلاؤمًا بديعًا بين البعد الوظيفيّ لكلّ سورةٍ من هذه السّور الثلاث، ومغزاها، وموقِعِ كلٍ، وأن هنالك تناسبًا بديعًا بين الابتداءِ بسُورةِ النحل والاختِتامِ بِسُورة (العنكبوت) وأنّ آية المفتتح في سورة (النحل) قوله: ﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾، وآية المختتم سورة العنكبوت قَوله: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴿٦٩﴾﴾ إنما هو من بديع النسق القرآني، كمثل ما هو قائم بيْن الآية المختتم سورة (النحل): ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحۡسِنُونَ ﴿١٢٨﴾﴾ والآية المختتم سورة العنكبوت: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ وقد تبين لي من خلال هذا البحث أنَّ معالم البلاغة القرآنية لا تظهر ظهورًا مُفْحمًا فيما استفرغ السابقون زمانهم وجهدهم في الوفاء به، لنقف عند ما وقفوا بل هم بما قاموا به مهّدوا لنا الطريق لنكمل بالبناء على ما قاموا به.

الدَّرس البلاغيّ في معالم بناء الجملة والآية والآيتين لا يحقّق لنا العرفان الأمثلَ والأمجد ببلاغة القرآن ؛ لأنّ بلاغة القرآن يجبُ أن تكونَ فيما لا يلتقي معها فيه أيُّ ضرب من ضروب البلاغات البشرية، ولا في أيِّ

مستوًى من مستويات التقارب، ألا ترى أنَّ أساليبَ بناءِ الجملة والجملتين والجمل في القرآن يقاربُه بعضَ المقاربة بناءُ الجملة والجملتين والجمل في عَليِّ البيان البشري البديع.

الجاحظ كان يقُول إنَّ العرب تستطيع أن تقول مثل (الحمد لله رب العالمين) أي من جهة النظم النحوي، فبناء جملة من مسند إليه معرف بـ(أل) تعلق به جار ومجرور، ونعت المجرور بمضاف ومضاف إليه أمر غير قليلٍ في بيان العرب. بل إنَّ العربيَّ يمكنهُ أن يقول مثل إنا أعطيناك الكوثر من جهة النظم النحويّ، ولكنه يعجز أن يكون مضمون قوله هذا من قبيل مضمون قول الله تعالى: ﴿ الْحَمْدُ لله رب العالمين ﴾، ﴿وإنا أعطيناك الكوثر﴾، لأنَّ هذا لا يقُوله إلا الله ﷻ ، فهو معنًى إلهي لا يتأتى من غير الله ﷻ ، ولذلك كان مناط الإعجاز ومعدنه ومنجمه عندي ليس النّظم من حيثُ هو نظم، بل من حيثُ نوع المعاني المنظومة، وليس من حيثُ نظم المعنى، لأنَّ المعنى إذا لم يكن إلهيا، وبلغ في نظمه ما بلغ فلن يكون معجزًا. إنَّ إعجاز القرآن في أن معانيه إلهية لا بشرية، أما طريقة النظم في جملتها فهي مما لها نظير في كلام العرب، فعجزُهم آت من قبل نوع المعنى أولاً، ثم من قبل بشريتهم ثانيا وليس آتيًا أولاً من نظم المعنى وحده، والله ﷻ تلطَّف بهم حين تحداهم، فلم يطلبْ منهم معاني من نوع معاني القرآن بل تجاوز ذلك إلى مرحلة



أدنى: تحداهم أن يكون نظم معانيهم البشرية في الإحكام قريبًا من إحكام نظم القرآن معانيه الإلهية، فإذا عجزوا عن ذلك، فعجزهم عن أن تكون معانيهم قريبًة من معاني القرآن أشدُّ، ومن ثمّ لن يبلغوا في نظم معانيهم مستوًى في إحكامه ما يقاربُ مستوى نظمِ القرآن معانيه الإلهية إحكامًا. هذا هو ما يتبيّن لِي.

الله العدل لم يطلب منهم البتة أن يأتوا بنظم معانيهم على مثل نظم القرآن. كلاّ هذا لا يكون ؛ لأنَّه إذا ما اختلف المعنيان اختلف ضرورة نظمُ كلٍّ، فالتحدِّي في أنَّ يبلغوا في نظم معانيهم البشريةِ حدًا لا يطيقه غيرهم، كما بلغ القرآنُ في نظم معانيه الإلهية حدًّا لا يكونُ من غير الله سبحانه وتعالى .

ومن ثمَّ فإنَّ المعنى هو الذي يقتضي منهاجَ تشكيل البنيَة الكليّة له ممثلا في البناء التركيبيّ للسورة.

وهذا هو الذي تتحقَّقُ به خصُوصية البلاغة القرآنية، وليست خصوصيتها متحققةً ببلاغة الجملة، والجملتين والآية والآيتين، بل ذلك متحقّقٌ ببلاغة البناء التركيبيّ للسورة، فهو الأولى بأن نبدأ سيرنا إليه لنكمل مسيرة سلفنا، فنكون بحق خير خلف لخير سلف إن شاء الله تعالى.

والله وحده المسؤول أن يحسن الخاتمة العقبى، وأن يستر المسير والمصير إنه نعم المولى ونعم النصير وصلى الله وسلم وبارك على عبده ونبيه ورسوله سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وأمته،والحمد لله رب العالمين.

ثبت أهمّ المصادرِ والْمراجع

١) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، ط(١) مطبعة المدني، نشر الخانجي - القاهرة.
٢) تراث أبي الحسن الحرالي في التفسير، جمع وتحقيق محمادي الخياطي — الرباط — المغرب.
٣) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري تحقيق أحمد شاكر، ط/١٤٢٠٠ : مؤسسة الرسالة
٤) دلائل الإعجاز. عبد القاهر الجرجاني. قراءة محمود شاكر. ط : المدني.نشر الخانجي بمصر.
٥) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله الزمخشري، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، ط: دار إحياء التراث العربي — بيروت.
٦) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. ابن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبدالشافي محمد، ط(١) دار الكتب العلمية - لبنان - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٧) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، ط: دار الكتب العلمية - بيروت — ١٤١٥.

إثبات الواو وحذفها
في القراءات المتواترة
دراسة بلاغية

إعداد
أ.د/ إبراهيم صلاح الهدهد
أستاذ البلاغة والنقد ووكيل كلية اللغة العربية بالقاهرة ، جامعة الأزهر

مقدمة

الحمد لله الذي أنزل الكتاب بلسان عربي مبين، على نبينا محمد الأمين، وبعد:

فلقد كانت القراءات القرآنية ـ ومازالت ـ متكأ المستشرقين والمستغربين في الطعن على الذكر الحكيم، والتشكيك في كونها وحيا،والحق أن"هذا الاختلاف بين القراءات موئله النقل،وملاذه الرواية والتوقيف،وإن ساحته لتضيق عن احتمال الاجتهادات والآراء مهما بلغت من السداد والوجاهة، وهذه الحروف التي اختلف رسمها بواو وبغير واو كلها صادرة عن المولى ـ سبحانه وتعالى ـ وهذا الاختلاف هو اختلاف تنوع وتغاير،ولا يرقى إلى أن يكون فيه التضاد والتنافي، فهو اختلاف لكنه في حكم الاتفاق، بل إنه دليل على إعجاز هذا الكتاب الكريم، وقد تمت مباركة هذا التنوع من المصطفى ـ صلى الله عليه وسلم ـ ثم نسخه الخليفة الراشد عثمان بن عفان في مصاحف الأمصار بما يقبل القراءتين،وباركه الصحابة الذين تلقوه مشافهة من النبي الكريم صلى الله عليه وسلم"[١] وهذا التنوع مما يوجب على باحثي الأمة، وعلمائها العناية بدراسة القراءات على كل وجه ممكن يدرسها النحوي من جهة، والبلاغي من جهة أخرى، والأصولي من جانب آخر؛ بغية التأكيد على إعجازها.

---

(١) من محاضرة ألقاها د/ ياسين جاسم المحيمد على طلبة الدراسات العليا بجامعة الإمام محمد بن سعود ١٤٣٠هـ

وقد سبق هذا البحث دراسات في التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، منها رسالة دكتوراة، ١٩٨٦م بمكتبة كلية اللغة العربية بالقاهرة ـ جامعة الأزهر (التوجيه البلاغي في القراءات القرآنية) لصديقنا المرحوم د/ عبد الله عليوه،ورسالة دكتوراة، (التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية) للدكتور/ أحمد سعد محمد طبعت فيما بعد كتابا (ط، مكتبة الآداب مصر ١٩٩٨م) وقد تناولا فيها مواضع من المواضع الثمانية المذكورة في البحث، وقد أشرنا إلى ذلك في مظانه من البحث، ولقد كان نهج هاتين الدراستين الاصطفاء لاتجاه كل منهما لعموم التوجيه للقراءات كلها، وكان نهجنا الاستقراء التام،مع توفر العناية على هذه الظاهرة.

وهذا البحث بلاغي يتناول ثمانية مواضع من الذكر الحكيم قرئ فيها بإثبات الواو وحذفها في القراءات المتواترة، وهو مما يمثل إشكالا لاتحاد السياق، واختلاف نظم الجملة وموقعها من سابقتها على كل قراءة، فأنت ترى الجملة الواحدة لها اعتلاق كمال الاتصال، أو شبهه بسابقتها، وهما موجبان من موجبات الفصل، واطّراح العاطف، وتراها موصولة بحرف العطف على قراءة الواو، والقراءتان متواترتان، والسياق واحد، وقد اقتضى هذا الإشكال اصطناع المنهج التحليلي الكلي، طريقا يمضي البحث عليه، فجريان المعنى يقتضي اصطفاء هيئة البناء، ونحن نعبر من هيئة البناء إلى فقه المعنى، ونعلل بالمعنى هيئة البناء، وهكذا يتآزر اللفظ والمعنى لتحقيق المقصد الأعظم للسورة القرآنية، ومثل هذا النمط من البحوث دقيق

الملحظ، لطيف المأخذ، لذا وجب الاعتصام بتراث الأسلاف من نحو الاستعانة بكتب توجيه القراءات، وتفاسير الأئمة الأعلام، وعلماء البلاغة، والنحو، وقد ارتضى الباحث هذه الخطوات لتطبيق المنهج الذي اصطفاه:

١ـ جمع الآيات موضوع الدراسة.

٢ـ توثيق القراءات من كتب القراءات المعتمدة.

٣ـ تناولها حسب ترتيب المصحف الشريف.

٤ـ جمع آراء أهل العلم في توجيه القراءات.

٥ـ بيان الراجح منها اتكاء على السياق المقالي والحالي ما أمكن ذلك.

٦ـ بيان أثر تنوع القراءات على المعنى.

هذا والله ـ وحده ـ أسأله العون، وأبتغي منه الأجر، وأرغب في الثواب، إنه ـ سبحانه ـ ولي ذلك والقادر عليه.

الموضع الأول (البقرة١١٦)

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَآ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ ۚ لَهُمْ فِي ٱلدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١١٤﴾ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾ وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۖ بَل لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ﴿١١٦﴾ ﴾ (البقرة: ١١٤ – ١١٦).

التوثيق : ما فوق الخط: قرأ ابن عامر بغير واو ، وقرأ الباقون (الجمهور) بالواو، لذا ثبتت الواو في الرسم[1]

تنوعت آراء العلماء في توجيه القراءات في هذا الموضع على قراءة إثبات الواو وحذفها، وكلهم يبتغي التقاء القراءتين، وتعانقهما في التظاهر على بيان المعنى، وكلها تأويلات لا تعدم نصيرا لها من السياق، وهي على النحو الآتي:

أولا : توجيه قراءة حذف الواو :

١ ـ أن حرف العطف محذوف، وهو مراد؛ استغناء عنه بربط الضمير بما قبل هذه الجملة، ووجهوا ذلك بأن جملة (قالوا...) ملابسة بما قبلها من قوله (ومن أظلم ...) وعليه فالذين قالوا اتخذ... من جملة هؤلاء الذين تقدم

(١) ينظر: الحجة لأبي علي الفارسي ٢/ ٢٠٢، تحقيق بدر الدين القهوجي وآخرين،ط، دار المأمون للتراث ١٩٨٤م،معاني القراءات لأبي منصور الأزهري ٦٠، تحقيق أحمد المزيدي ط، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٩م والكشف عن وجوه القراءات وعللها لمكي ١/ ٢٦٠، تحقيق محيي الدين رمضان،ط، مؤسسة الرسالة ١٩٨٧م، الكنز للواسطي ١٢٩.

ذكرهم، فيستغني عن الواو لالتباس الجملة بما قبلها، كما استغنى عنها في قوله ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٣٩﴾ (البقرة: ٣٩)[١].

٢ـ أن الآية وقعت مما قبلها موقع الاستئناف البياني، كأن الآية إجابة سؤال هو: لقد أسمعتنا من مساويهم عجبا، فهل انتهت مساويهم، أم لهم مساو أخرى؟ فتكون هذه الآية رجوعا إلى جمعهم في قرَن؛ إتماما لجمع أحوالهم الواقع في قوله: (مايود...) وفي قوله: (كذلك قال الذين لايعلمون...) وقد جاء بعد الآية موضوع البحث آية جمعت الفريق الثالث في مقالة أخرى، وذلك قوله: (وقال الذين لايعلمون...) وقوله: (كذلك قال الذين من قبلهم...)[٢] وعليه يكون بين الآيتين الكريمتين شبه كمال اتصال، وهو من مواطن الفصل عند البلاغيين.

---

(١) ينظر : الحجة لأبي علي الفارسي ٢/ ٢٠٢،٢٠٣ والكشف عن وجوه القراءات وعللها وحججها لمكي بن أبي طالب ١/ ٢٦٠، الدر المصون للسمين الحلبي ، ١/ ٨٣، تحقيق د/ أحمد الخراط، ط، دار القلم، دمشق دون تاريخ.

(٢) ينظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور لبرهان الدين البقاعي ١/ ٢٢٨ ، ط، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٨م، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود، ١/ ١٥٠ ط، دار الكتب العلمية بيروت،دون تاريخ، الدر المصون للسمين الحلبي ١/ ٨٣، حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير القاضي البيضاوي ٢/ ٢٢٧،٢٢٨ ،ط،دار الكتب العلمية بيروت،دون تاريخ، حاشية محيي الدين شيخ زادة على البيضاوي ١/ ٣٩٦، ط،دار إحياء التراث،دون تاريخ، وحاشية القونوي على الشهاب ٤/ ١٦٥، تحقيق عبد الله محمود،ط، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ، الفتوحات الإلهية للشيخ سليمان الجمل ١/ ٩٨ ، ط، عيسى الحلبي، دون تاريخ، التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور ٢/ ٦٨٤،٦٨٣، ط، الدار التونسية ١٩٧٤م.

ثانيا : توجيه قراءة إثبات الواو :

١ـ أن الواو للعطف، وأن العطف هنا من قبيل تنزيل تغاير الصفات منزلة تغاير الذوات، وهو أبلغ في التشنيع على القائلين بهذه المقالة،ثم اختلفوا في نوع العطف أهو من باب عطف الجملة على الجملة، أم من باب عطف القصة على القصة، والقائلون بالوجه الأول[1] اختلفوا في تحديد المعطوف عليه على أقوال :

أ ـ أن المعطوف عليه قوله (ومن أظلم ...) (البقرة/ ١١٤) اعترض عليه بأن الجملة الأولى إنشائية، إذ هي استفهام، وأن الثانية خبرية، وأجابوا عن ذلك بأن الأولى، إنشائية لفظا خبرية معنى لأن الاستفهام معناه النفي، والمعنى: لا أحد أظلم، واحتجوا لذلك بمواضع من القرآن الكريم[2] وهذا يعني أن بين الآيتين مسوغا من مسوغات الوصل، وهو ما يطلق عليه البلاغيون : التوسط بين الكمالين.

---

(١) ينظر : معاني القراءات لأبي منصور الأزهري ٦٠، ، جامع البيان للطبري ١/ ٤٠٣، الكشاف للزمخشري ١/ ٣٠٧، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ٤٧٢، فتح القدير للشوكاني ١/ ١٣٣.

(٢) أنوار التنزيل للبيضاوي ١/ ١٨٧ ط، الحلبي دون تاريخ، محيي الدين شيخ زادة/ ١/ ٣٩٦، الفتوحات الإلهية ١/ ٩٨

ب ـ أن المعطوف عليه (منع...) واحتجوا لذلك بالمعنى، قالوا : عطفه على منع يقتضي أن يكون من قال ذلك أظلم من كل أحد كمن منع، فيكون التشنيع أبلغ[1]

ج ـ أن المعطوف عليه (وسعى...) (البقرة/ ١١٤) [2] واعترض عليه بالفصل بين المعطوف والمعطوف عليه، بجمل كثيرة أجنبية، قال المعترضون:"وهذا ينبغي أن ينزه القرآن عن مثله"[3]

القائلون بالوجه الثاني :أنه من باب عطف القصة على القصة، قالوا:لأن الذين أخبر الله عنهم بمنع ذكر اسم الله في المساجد، والسعي في خرابها، هم الذين قالوا اتخذ الله ولدا، فوجب عطف آخر الكلام على أوله؛ لأنه كله إخبار عن النصارى، ولأن الكلام عليه كله قصة واحدة [4] ويمكن أن يعترض على ذلك بأن المراد بالضمير في (وقالوا...) اليهود، والنصارى، وكفار العرب، ويؤيد ذلك ورود مقالاتهم في مواضع أخرى من الذكر الحكيم، والقرآن العظيم كله سياق واحد، خذ من ذلك قوله : ـ تعالى ـ ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ ﴾ (التوبة/ ٣٠) والعرب ادعوا أن الملائكة بنات الله

(١) أنوار التنزيل للبيضاوي ١/ ١٨٧ ط، الحلبي دون تاريخ، محيي الدين شيخ زادة/ ١/ ٣٩٦، الفتوحات الإلهية ١/ ٩٨ ، حاشية القونوي ٤/ ١٦٥.

(٢) ينظر: الدر المصون ١/ ٨٣، إرشاد العقل السليم ١/ ١٥٠، الشهاب ٢/ ٢٢٧،٢٢٨، القونوي ٤/ ١٦٥

(٣) ينظر: الدر المصون ١/ ٨٣، الشهاب ٢/ ٢٢٧،٢٢٨، القونوي ٤/ ١٦٥.

(٤) ينظر: الكشف ١/ ٢٦٠، الشهاب ٢/ ٢٢٧،٢٢٨.

(ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم مايشتهون) (النحل/ ٥٧) والذين قالوا بذلك فروا من الاعتراض على القول بالعطف على قوله(ومن أظلم...) (البقرة/ ١١٤)لحاجته إلى التأويل، وذكروا أن القول بأن الواو من باب عطف القصة لايحتاج إلى تأويل.

٢ـ أن الواو للاستئناف، وقد استحسنه القائلون به لأسباب هي:

أ ـ أنه يؤدي إلى توافق القراءتين.

ب ـ أنه لايحتاج إلى تأويل كالقول بالعطف، والقاعدة أن ما لايحتاج إلى تأويل أولى مما يحتاج إلى تأويل.

جـ ـ أن القول بالعطف يؤدي إلى البعد بين المتعاطفين، وهو غير مستحسن عند العرب[1]

فاصلة:

وجه د/ عليوة القراءتين بأن " الآية جاءت بالقراءتين لتبين حال هؤلاء الذين ادعوا لله ولدا، فمنهم فريق لايعتقدون ولايصدقون ماقالوه... فجاءت قراءة حذف الواو، ومنهم فريق يعتقدون ويصدقون أن لله ولدا فجاءت قراءة إثبات الواو"[2] وهذا منظور فيه إلى سياق الحال، وهو غير مؤكد، لأن القرآن عمم في حكاية حالهم جميعا،ولجأ د/ أحمد سعد إلى توجيه عام يمكن أن يقال في كل موضع، ولا يخص موضعا دون آخر حيث

---

(١) ينظر: حاشية الشهاب ٢/ ٢٢٧،٢٢٨، وحاشية القونوي عليه ٤/ ١٦٥.

(٢) التوجيه البلاغي في القراءات القرآنية د/ عبد الله عليوة ٥٠٩ دكتوراة بكلية اللغة العربية بالقاهرة ١٩٨٦م.

قال: قراءة إثبات الواو تأكيد للربط بلفظه الظاهر، وقراءة حذفها تستشعر الترابط المعنوي[1]وما أوجز قول البقاعي،وأحكمه في الجمع بين القراءتين فقد قال: ـ رحمه الله ـ " ولما كان العطف على مقالات أهل الكتاب ربما أوهم اختصاص الذم بهم حذفت واو العطف في قراءة ابن عامر، على طريق الاستئناف في جواب من كأنه قال: هل انقطع حبل افترائهم؛ إشارة إلى ذم كل من قال بذلك، وذلك إشارة إلى شدة التباسها بما قبلها... لأن جميع المتحزبين على أهل الإسلام مانعون لهم من إحياء المساجد بالذكر لشغلهم لهم بالعداوة عن لزومها، والحاصل أنه إن عطف كان انصباب الكلام إلى أهل الكتاب، وأما غيرهم فتبع لهم للمساواة في المقالة، وإذا حذفت الواو انصب إلى الكل انصبابا واحدا"[2] وهذا يعني أن قراءة الحذف يتوجه التشنيع بها إلى المقالة أيا كان قائلوها،والقراءة بإثباتهاعلى أنهاعاطفة أو استئنافية يتوجه بالتشنيع على القائلين، أيا كانوا، وبذا تلتقي القراءاتان على التشنيع على المقالة لفظاعة سوئها، والتشنيع على القائلين، تبشيعا لهم وتقبيحا، فالقراءتان تآزرتا على إظهار المعنى، أضف إلى ذلك أن هذا التوجيه ينسجم مع السياق القرآني العام في توجيه الذم إلى كل من قال بهذه المقالة، من أهل الكتاب ومن غيرهم.

---

(١) ينظر: التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية د/ أحمد سعد ٣٦٠، ط، مكتبة الآداب ١٩٩٨م.
(٢) نظم الدرر ١/ ٢٢٨.

الموضع الثاني (آل عمران١٣٣)

قَالَ تَعَالَى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٣٠﴾ وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِىٓ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴿١٣١﴾ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٣٢﴾ ۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ (آل عمران: ١٣٠ – ١٣٣) **التوثيق** : ما فوق الخط: قرأ نافع، وابن عامر بغير واو ، وقرأ الباقون (الجمهور) بالواو، لذا ثبتت الواو في الرسم(١)

اتجه العلماء اتجاهات عدة في توجيه القراءات في هذا الموضع بيد أن التوجيه لا تواجهه إشكالات على النحو السالف في الآية السابقة، والسياق لا يأبى أيا من هذه التوجيهات، وهي على النحو الآتي:

أولا : توجيه قراءة حذف الواو :

١ـ أن حذف الواو للاستئناف والقطع، قالوا: وهو مع الاستئناف ملتبس بما قبله؛ لأن الضمائر غير مختلفة، والمأمورين غير مختلفين، وأن النظم الكريم قد استأنف الأمر بذلك لبيان أن الإطاعة المذكورة تؤدي إلى المغفرة(٢) والذي ذكره العلماء هنا يعني أن قوة التباس الجملة بما قبلها

---

(١) ينظر: معاني القراءات لأبي منصور الأزهري ١٣٣، الكشف عن وجوه القراءات وعللها لمكي ١/ ٣٥٦، الكنز للواسطي١٤١.

(٢) ينظر : الكشف ١/ ٣٥٦ ،المحرر الوجيز لابن عطية ١/ ٥٠٧ تحقيق عبد السلام عبد الشافي، ط، دار الكتب العلمية ٢٠٠١م، القرطبي ٣/ ١٤٤٥،البحر المحيط لأبي حيان ٣/ ٦١، تحقيق عادل عبد الموجود وآخرين،ط،دار الكتب العلمية ١٩٩٣م، الدر= =المصون ٣/ ٣٩٤،إرشاد العقل السليم لأبي السعود ١/ ٨٤، محيي الدين شيخ زادة ١/ ٦٧١، فتح القدير ١/ ٣٨١.

في المعنى أغنى عن الربط بالواو، وعلى هذا التأويل يختلف التوجيه البلاغي على وجهين :

أ- أن الآية وقعت مما قبلها موقع شبه كمال الاتصال، قال الشيخ الجمل:"كأنه قيل : كيف نطيعهما؟ فقيل: سارعوا إلى ما يوجب المغفرة"[١]

ب- أن بين الآيتين كمال اتصال، وهو بين في كلام البقاعي حين قال:" وعلى قراءة (سارعوا) بحذف الواو يكون التقدير : سارعوا بفعل ما تقدم فهو في معناه لامغائر له"[٢] فمن ترك الواو فلأنه جعل قوله تعالى (وسارعوا) وقوله :(وأطيعوا) كالشئ الواحد، ولقرب كل واحد منها من الآخر في المعنى أسقط العاطف، وقد صرح بذلك ابن عاشور حين قال: " تنزل جملة (وسارعوا...) منزلة بدل البيان، أوبدل الاشتمال لجملة(وأطيعوا...) لأن طاعة الله والرسول مسارعة إلى المغفرة والجنة فلذلك فصلت"[٣]

ثانيا : توجيه قراءة إثبات الواو :

١- أن الواو واو العطف، وأن الجملة معطوفة على ما قبلها من قوله (وأطيعوا الله...) وهو من باب عطف الجملة على الجملة، والتقدير:

---

(١) الفتوحات الإلهية ١/ ٣١٤.

(٢) نظم الدرر ٢/ ١٥٧.

(٣) التحرير والتنوير ٤/ ٨٨.

وأطيعوا الله والرسول، وسارعوا...[1] قال ابن عاشور موجها:"ولكون الأمر بالمسارعة إلى المغفرة والجنة يؤول إلى الأمر بالأعمال الصالحة جاز عطف الجملة على جملة الأمر بالطاعة"[2]

٢ـ أن العطف تفسيري على وأطيعوا [3] وعليه فالواو كأنها غير موجودة، وقد راجعت كتب حروف المعاني، ولم أجد ذكرا لنوع هذه الواو.

فاصلة:

اجتهد د/ عليوة في هذا الموضع، وانتهى إلى وجه في الجمع بين القراءتين اتكأ فيه على دلالة (وسارعوا) حيث بين أن قراءة الحذف تتجه إلى سرعة الانتهاء عن الربا، وقراءة الإثبات تتجه إلى المسارعة إلى الخير بوجه عام،[4] وقد ذكر ابن عاشور وجها في الجمع بين القراءتين، وهو وجه مقبول لكنه يحتاج إيضاحا، قال رحمه الله"وفي هذه الآية ما ينبئنا بأنه يجوز الفصل والوصل في بعض الجمل باعتبارين"[5] هذا الإيضاح يعني النص على الاعتبارين، وبيان ما يؤيد كل اعتبار، لإمكان استجلاء ثراء القراءات القرآنية وتعانقها، والحق أن السياق، وبناء الجملتين يؤيد كل هذه الوجوه،

---

(١) ينظر: الكشف ١/ ٣٥٦ ، القرطبي ٣/ ١٤٤٥، البحر المحيط لأبي حيان ٣/ ٦١، إرشاد العقل السليم، ١/ ٨٤، فتح القدير ١/ ٣٨١، محيي الدين شيخ زادة ١/ ٦٧١.

(٢) التحرير والتنوير ٤/ ٨٨.

(٣) الفتوحات الإلهية ١/ ٣١٤.

(٤) التوجيه البلاغي في القراءات القرآنية ٥١١.

(٥) التحرير والتنوير ٤/ ٨٨.

فمن أراد برهانا على أي وجه وجده، فالذين وجهوا قراءة الحذف بأن ذلك قد وقع بسبب شبه كمال الاتصال، ويؤيده أن المغفرة مسببة عن الطاعة، فالطاعة سبب فيها، وإذا قامت هذه العلاقة بين جملتين حسن حذف الواو.

والذين ذكروا أن سبب حذف الواو كمال الاتصال بين الجملتين، وبينوا وجهه من باب عطف البيان، أو بدل الاشتمال يؤيد مذهبهم الارتباط القوي بين الطاعة والمسارعة إلى المغفرة حتى كأنها عينها، وفي ذلك من الترغيب في الطاعة مافيه، لأن الأمر إذا حدث تلازم قوي بينه وبين نتائجه، سهل على المأمورين، واجتهدوا فيه، فأراد النظم الكريم إبراز هذا التلازم، زيادة في حث المؤمنين على الطاعة.

والذين وجهوا قراءة إثبات الواو بأنها الواو العاطفة، لهم ما يؤيدهم أيضا، لأن العطف يقتضي المغايرة، وكأن المعنى على هذه القراءة يغاير بين الأمرين، ويجعل الثاني غير الأول، وفيه من الإثارة ما فيه، فالذي يسمع الواو يتوهم أن الثاني، غير الأول، وعند التأمل يرى أنهما شيء واحد، وهو مما يعين على التدبر، ويحمل على التأمل، وما من ريب أن المعنى إذا نيل بعد التعب كان أقعد في النفس، وأمكن، والذين ذكروا أن العطف تفسيري، كان مرادهم ـ فيما أحسب ـ الجمع بين القراءتين، لكن كل قراءة أضافت معنى لايأباه السياق، فتعانقت كل الوجوه، والنص حمّال، وهذا ـ فيما أبصر يثري المعنى.

الموضع الثالث(المائدة٥٣)

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥١﴾ فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَٰرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰٓ أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ ۚ فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِىَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ فَيُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَآ أَسَرُّوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ نَٰدِمِينَ ﴿٥٢﴾ وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ ۙ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ ۚ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَأَصْبَحُوا۟ خَٰسِرِينَ ﴿٥٣﴾ ﴾ (المائدة: ٥١ – ٥٣)

التوثيق : ما فوق الخط: قرأ ابن كثير، ونافع، وابن عامر (يقول) بغير واو في أوله،وقرأ الباقون (الجمهور) بالواو،لذا ثبتت الواو في الرسم،وقرأ (يقول) برفع اللام ابن كثير، ونافع، وابن عامر، وقرأ أبو عمرو (ويقول) بالنصب، وقرأ الكوفيون (ويقول) رفعا، وروى علي بن نصر عن أبي عمرو الرفع والنصب جميعا [(١)]

اجتهد علماؤنا في توجيه القراءات في هذا الموضع، لكن اجتهاداتهم يعوزها كشف السياق الذي كان واضحا في أذهانهم، واقتضى الحال في زماننا كشف السياق، وتجليته، بما يكشف عن تعانق القراءتين، وتظاهرهما على إبراز المعنى.

أولا : توجيه قراءة حذف الواو :

أجمع العلماء - فيما تيسر لي الاطلاع عليه من تراثهم - على أن قراءة الحذف، مع إجماع القراء على رفع (يقول) تعني أن جملة (يقول...) وقعت من سابقتها موقع الاستئناف البياني،وأنها جاءت جوابا عن سؤال مقدر ناشئ عما سبق، كأنه قيل : فماذا يقول المؤمنون إذا جاء الفتح أو أمر من قوة

(١) ينظر: معاني القراءات لأبي منصور الأزهري ١٤٢، الكشف عن وجوه القراءات وعللها لمكي ١/ ٤١١،٤١٢، الكنز للواسطي ١٥٠.، والتوجيه البلاغي في القراءات القرآنية دعليوة ٥١٣.

المسلمين، ووهن اليهود ؟ فقيل : يقول....[1] وماذكروه هو شبه كمال الاتصال.

ثانيا : توجيه قراءة إثبات الواو :

اختلفوا في توجيه هذه القراءة على وجوه جاءت على النحو الآتي:

١ـ أن الواو عاطفة، وذلك على قراءة من نصب (يقول) واختلفوا في المعطوف عليه على ثلاثة أقوال:

أ ـ أنها عطفت يقول على (فيصبحوا...) وهو الراجح عندهم ، لبعده عن التكلف، وأن هذا القول إنما يصدر عن المؤمنين عند ظهور ندامة المنافقين، لاعند إتيان الفتح فقط، والمعنى : ويقول الذين آمنوا بعضهم لبعض...

ب ـ أنها عطفت يقول على (يأتي...) وقد ذكروا أن هذا الوجه فيه تكلف، وأنه بحاجة إلى تقدير لفظ مؤخر ليصح العطف فلابد من تقدير (أن) إلى جنب عسى إذ لايحسن :عسى الله أن يأتي، وعسى الله أن يقول الذين آمنوا ... أي ليصح العطف نقول: فعسى أن يأتي الله بالفتح أو أمر من عنده، ويقول الذين آمنوا...، وقد ذكروا أيضا أنه يجوز أن يجعل (أن يأتي) بدلا من اسم الله ـ جل ذكره ـ فيصير التقدير : فعسى الله أن يأتي الله بالفتح ويقول... والتكلف باد كما ترى

---

(١) ينظر: الكشف ١/ ٤١١،٤١٢، الكشاف ١/ ٦٢٠، أنوار التنزيل ١/ ٢٧٩، إرشاد العقل السليم ٢/ ٤٧، فتح القدير ٢/ ٥١ ، الفتوحات الإلهية ١/ ٥٠١.

جـ- أنها عطفت على (الفتح) ويكون ذلك من باب قول الشاعر:

للبس عباءة، وتقر عيني * أحب إليّ من لبس الشفوف[1]

وعليه تكون الواو واو السببية، فيكون الإتيان بالفتح سببا في هذه المقالة[2]

٢- أن الواو استئنافية على قراءة من رفع (يقول) فيكون كلاما مبتدأ مسبوقا لبيان ما وقع من هذه الطائفة، وقد ذكروا أن الغرض من ذلك بيان كمال سوء حال الطائفة المذكورة[3]

٣- تفرد ابن عاشور بالقول بأن الواو عاطفة على قراءتي الرفع، والنصب، حيث قال:" الواو عاطفة على قراءة رفع (يقول) عطفا على (فعسى الله...) وبنصب يقول عطفا على (أن يأتي)..."[4] وهو وجه غريب فيما أرى.

---

(١) البيت من شواهد سيبويه،ولم ينسبه لأحد، وقد نسبه قوم إلى ميسون بنت بحدل، ينظر: عدة السالك بهامش أوضح المسالك د/ محمد محيي الدين عبد الحميد٤/ ١٩٢ ،ط المكتبة العصرية، بيروت، دون تاريخ.

(٢) ينظر: الكشف ١/ ٤١١،٤١٢،معاني القراءات ١٤٢،الكشاف ١/ ٦٢٠، الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٢١٥، أنوار التنزيل ١/ ٢٧٩، إرشاد العقل السليم ٢/ ٤٧، فتح القدير ٢/ ٥١ ، زادة على البيضاوي ٢/ ١١٨،الفتوحات الإلهية ١/ ٥٠١.

(٣) ينظر : معاني القراءات ١٤٢،الكشاف ١/ ٦٢٠، الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٢١٥، إرشاد العقل السليم ٢/ ٤٧،الفتوحات الإلهية ١/ ٥٠١.

(٤) التحرير والتنوير ٦/ ٢٣٣.

فاصلة:

حاول السابقون من العلماء الجمع بين القراءتين فقالوا : "حذف الواو وإثباتها لا يغير المعنى"[1] وقد علله أحد العلماء بـ " أن في الجملة المعطوفة ذكرا من المعطوف عليها فإن بقوله (يسارعون فيهم...) وهم الذين قال فيهم المؤمنون:(أهؤلاء ...) فلما حصل في كل واحدة من الجملتين ذكر من الأخرى حسن العطف بالواو وبغير الواو"[2] وهو فيما أبصر غير مقبول، وليس ذلك قدحا فيهم لأنهم لم يفرغوا لما فرغ له بحثنا، ويمكننا القول بأن الجمع بين القراءتين واضح في قراءة الرفع، وقراءة حذف الواو بيد أن الفرق بينهما أن حذف الواو استغني فيه بالرابط المعنوي عن الرابط الحسي (العطف) وأن الاستئناف بالواو أوحى باستقلال المعنى الثاني عن المعنى السابق، وفيه بيان لكمال قبحهم، وسوء أفعالهم.

---

(١) معاني القراءات ١٤٢.

(٢) مفاتيح الغيب للفخر الرازي ٦/ ٥٠٦

الموضع الرابع (الأعراف٤٣)

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ ۖ لَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ ۖ وَنُودُوٓا۟ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾ (الأعراف: ٤٣)

التوثيق : ما فوق الخط: قرأ ابن عامر بغير واو ، وقرأ الباقون (الجمهور) بالواو، لذا ثبتت الواو في الرسم [1]

اتجهت آراء الأئمة هنا للجمع بين القراءتين، وفي السياق ما يؤيد كل توجيه، وهذا من ثراء المعنى في القراءات القرآنية، وقد جاءت على النحو الآتي:

أولا : توجيه قراءة حذف الواو :

١ـ أن بين الجملتين كمال اتصال، وقد اختلفت عباراتهم بما يؤدي السبب السالف، فمنهم من يقول إن الجملة موضحة للأولى، ومن قائل : إنها تفسير للأولى، ومن قائل: إن قوة الالتباس بين الجملتين أغنى عن العاطف، ومنهم من صرح بأن كمال اتصال إحدى الجملتين بالأخرى يمنع العطف[2] والمعنى على هذا يارب ما كنا لنهتدي...

---

(١)ينظر: الحجة لأبي علي الفارسي ٤/ ٢٥، معاني القراءات لأبي منصور الأزهري ١٨٠، الكشف عن وجوه القراءات وعللها لمكي ١/ ٤٦٤، الكنز للواسطي ١٥٩.

(٢) ينظر:الكشف ١/ ٤٦٤، معاني القراءات ١٨٠،الحجة للفارسي ٤/ ٢٥، الموضح في القراءات لابن أبي مريم ٢/ ٥٢٧، الكشاف ٢/ ٧٩، مفاتيح الغيب ٧/ ٧٤، أنوار التنزيل ١/ ٣٤٩،نظم الدرر ٣/ ٣٥، زادة على البيضاوي ١/ ٣٤٩.

٢ـ أن بين الجملتين شبه كمال اتصال، واختلفت عباراتهم في البيان عن ذلك أيضا فمن قائل : الجملة مستأنفة، ومن قائل : إن هذه الجملة مفصولة عن التي قبلها على اعتبار كونها كالتعليل للحمد، والتنويه بأنه حمد عظيم على نعمة عظيمة(١) .

٣ـ أن الجملة حالية : وهي على ذلك في موضع الحال من الضمير المنصوب، أي: هدانا في هذه الحال، حال بعدنا عن الاهتداء(٢).

ثانيا : توجيه قراءة إثبات الواو :

١ـ أن الواو عاطفة من باب عطف الجملة على الجملة(٣).

٢ـ أن الواو تأكيد لارتباط الجملة الثانية بالأولى(٤).

٣ـ أن الواو استئنافية، والجملة بعدها مستأنفة.(٥).

٤ـ أن الواو واو الحال، وأن صاحب الحال هو الضمير المنصوب وهو (نا) في قوله :(هدانا)(٦).

---

(١) ينظر:فتح القدير للشوكاني ٢/ ٢٠٦، التحرير والتنوير ٨/ ١٣٣.

(٢) ينظر:الفتوحات الإلهية ٢/ ١٤٣.

(٣) ينظر: الكشف ١/ ٤٦٤، الموضح ٢/ ٥٢٧.

(٤) ينظر: الكشف ١/ ٤٦٤.

(٥) ينظر: إرشاد العقل السليم ٢/ ٢٢٧، فتح القدير ٢/ ٢٠٦، الفتوحات الإلهية ٢/ ١٤٣.

(٦) ينظر: إرشاد العقل السليم ٢/ ٢٢٧، فتح القدير ٢/ ٢٠٦، الفتوحات الإلهية ٢/ ١٤٣، التحرير والتنوير ٨/ ١٣٢.

فاصلة:

حاول د/ عليوة الجمع بين القراءتين، فرأى أن قراءة الإثبات وصل سببه التوسط بين الكمالين، بجامع ظهور المنة على ألسنة أهل الجنة في الجملتين، وقراءة الحذف تعليل للحمد، ولم يزد د/ سعد عن توجيه القراءتين بأن الإثبات تأكيد للربط اللفظي، والحذف تأكيد للربط المعنوي[1] وقد بينا أنه وجه عام على حد ما نعى عبد القاهر على السابقين، في قولهم إن التقديم للعناية والاهتمام، والذي أراه أن آراء الأئمة قد اتجهت للجمع بين القراءتين، فالذين ذكروا أن الواو للاستئناف، والذين قالوا إن الجملة في موضع الحال على قراءة حذف الواو يتجهون إلى الجمع بين القراءتين، وهو أفضل مما قاله صاحب معاني القراءات محاولا الجمع بين القراءتين:" إخراج الواو وإدخالها لايغير المعنى في مثل هذا الموضع"[2] والحق أن المعاني تتكاثر بتكاثر الأوجه، وهو من المسلمات، وهذا التنوع في القراءات أثرى المعنى، فيمكننا أن نقول على كل التأويلات : وقالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا، في حال عدم اهتدائنا لأن المؤمن لاحول له ولاقوة، حتى قدرته على الحمد إنما تكون من عند الله،وأيضا: وقالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا المسبب عن اهتدائنا بفضلك الذي لولاه ما هدينا، وأيضا: ياربنا ما كنا لنهتدي لولا أن هديتنا، وكل هذه المعاني متعانقة كما تبصر، وتثري المعنى، وكل ذلك ولفظ القرآن هو لفظه، عدا وجود الواو على قراءة، وعدم وجودها على أخرى، وكل جاء به التنزيل.

---

(١) ينظر : التوجيه البلاغي في القراءات القرآنية د/ عليوة ٥١٤، والتوجيه البلاغي للقراءات القرآنية د/ أحمد سعد ٣٦٢:٣٦٤.

(٢) معاني القراءات ١٨٠.

الموضع الخامس (الأعراف٧٥)

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِىٓ أَرْضِ ٱللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ ٱلْجِبَالَ بُيُوتًا فَٱذْكُرُوٓا۟ ءَالَآءَ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٧٤﴾ قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَٰلِحًا مُّرْسَلٌ مِّن رَّبِّهِۦ قَالُوٓا۟ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلَ بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴿٧٥﴾﴾ (الأعراف: ٧٣ ـ ٧٥)

التوثيق : ما فوق الخط: قرأ الشامي بواو وقرأ الباقون (الجمهور) بغير واو، لذا حذفت الواو في الرسم[١]

أحالت كتب توجيه القراءات في هذا الموضع على ما سبق من أمثاله، وأحال كثير من المفسرين أيضا على ما سبق من أمثال هذا الموضع، وسنجمل الآراء المذكورة في التوجيه على النحو الآتي:

أولا : توجيه قراءة حذف الواو :

١ـ أنه اكتفي بالربط المعنوي عن الربط بالعاطف.[٢]

٢ ـ أن الجملة وقعت من سابقتها موقع شبه كمال الاتصال، وهو من موجبات الفصل، وعبروا عن ذلك بقولهم : إن الجملة جواب لسؤال مقدر.[٣]

---

(١) ينظر: معاني القراءات لأبي منصور الأزهري ١٨٢، الكشف عن وجوه القراءات وعللها لمكي ١/ ٤٦٧، الكنز للواسطي ١٦٠.

(٢) ينظر:الفتوحات الإلهية ٢/ ١٥٩.

(٣) ينظر:إرشاد العقل السليم ٢/ ٢٤١، الفتوحات الإلهية ٢/ ١٥٩.

٣ـ أن ذلك جاء جريا على طريقة أمثاله في حكاية المحاورات.(١) والذي قال بذلك نظر إلى نمط الحوار في قصص النبيين في السورة، وهو وجه له ما يؤيده من السياق بالنظر في نهج بناء المحاورات في الآيات (٨٨،٦٠،٦١،٦٥،٦٦،٧٠،٧١).

ثانيا : توجيه قراءة إثبات الواو :

أجمع العلماء ـ فيما تيسر لي الاطلاع عليه في هذا الموضع ـ على أن الواو عاطفة، واختلفوا في تحديد المعطوف عليه على قولين :

١ـ أنها نسقت هذه الجملة على ما قبلها (قال ياقوم اعبدوا الله مالكم ...) (الأعراف/ ٧٣).

٢ـ أن المعطوف عليه مقدر دل عليه قوله (قالوا إنا بما أرسل به مؤمنون) والتقدير: فآمن به بعض قومه، وقال الملأ من قومه...(٢) والذين قالوا بهذا الوجه، فرّوا ـ فيما يظهر ـ من البعد بين المتعاطفين، فبين المتعاطفين أكثر من أربعة أسطر، والعلماء ينزهون القرآن عن مثله.

---

(١) ينظر:التحرير والتنوير ٨/ ٢٢٤.

(٢) إرشاد العقل السليم ٢/ ٢٤١، الفتوحات الإلهية ٢/ ١٥٩،التحرير والتنوير ٨/ ٢٢٤، وينظر التوجيه البلاغي في القراءات القرآنية د/ عليوة ٥١٥.



فاصلة:

تتعانق القراءاتان في التظاهر على المعنى، وتلتقي كل واحدة منهما بالأخرى، ويغزر المعنى القرآني، فالذين وجهوا قراءة الحذف بشبه كمال الاتصال قدروا محذوفا، والذين وجهوا قراءة الإثبات قدروا معطوفا عليه محذوفا، وحين نبصر التقديرين نرى التعانق واضحا فيمكن أن نقول تقدير المعنى: فآمن به بعض قومه، فما كان جواب المستكبرين منهم؟ فالعطف يجعل النوعين من الأتباع متواجهين (المؤمنون الضعفاء بوجه المستكبرين الكفار) وتقدير السؤال يلائم حال المتلقين فإن معرفة حال الضعفاء يتبعه طلب معرفة حال المستكبرين، والنظم لاءم الحالين، وراعى حال المتلقين، أضف إلى ذلك أن حذف المعطوف عليه يوحي بقلة عدد المؤمنين، واستتارهم بإيمانهم، وحذف السؤال عن موقف المستضعفين من المؤمنين دليل على قيامه في أذهان المخاطبين فعومل القائم في الذهن معاملة الموجود، فاستغني بثبوته في الذهن عن إثباته في النظم، ثقة بعقل السامع، واعتدادا بعقله، وفيه من إشراك القارئ في النظم ما فيه.

الموضع السادس (التوبة١٠٨)

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿١٠٦﴾ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًۢا بَيْنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ مِن قَبْلُ ۚ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّا ٱلْحُسْنَىٰ ۖ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿١٠٧﴾ لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا ۚ لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ ۚ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ ۚ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُطَّهِّرِينَ ﴿١٠٨﴾ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَٰنَهُۥ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٠٩﴾ لَا يَزَالُ بُنْيَٰنُهُمُ ٱلَّذِى بَنَوْاْ رِيبَةً فِى قُلُوبِهِمْ إِلَّآ أَن تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ (التوبة: ١٠٦ - ١١٠)

التوثيق : ما فوق الخط قرأ نافع، وابن عامر بغير واو ، وقرأ الباقون (الجمهور) بالواو، لذا ثبتت الواو في الرسم[١]

أحالت كتب توجيه القراءات في هذا الموضع على ما سبق من أمثاله، وأحال كثير من المفسرين أيضا على ما سبق من أمثال هذا الموضع، وسنجمل الآراء المذكورة في التوجيه على النحو الآتي:

أولا : توجيه قراءة حذف الواو :

١ـ أنها نعت لما قبلها[٢] وهو غير صالح من حيث المعنى؛ لأن المرجين لأمر الله لهم توبة، وهؤلاء لاتوبة لهم، فلا يصلح أن يكون (الذين...) نعتا لهم.

(١) ينظر: معاني القراءات لأبي منصور الأزهري ٢١٥، الكشف عن وجوه القراءات وعللها لمكي ١/ ٥٠٧، الكنز للواسطي ١٦٩

(٢) معاني القراءات ٢١٥.

٢ـ أن الجملة استئنافية، والاستئناف ابتدائي، لأنها قصة على حيالها، و(الذين...) مبتدأ،والخبر إما أن يكون قوله :(أفمن أسس بنيانه...) والعائد محذوف، وإما أن يكون قوله:(لايزال بنيانهم...) وإما أن يكون قوله :(لاتقم فيه أبدا) وإما أن يكون محذوفا تقديره : يعذبون، وإما أن يكون خبرا لمبتدأ محذوف[1] قال ابن عاشور :" ونكتة الاستئناف هنا التنبيه على الاختلاف بين حال المراد بها، وبين حال المراد بالجملة التي قبلها، وهم المرجون لأمر الله"[2]

٣ـ أن الجملة وقعت من سابقتها موقع الجواب عن سؤال، فالاستئناف بياني،كأنه قال : مَنْ مِنَ الماردين منهم؟ فقال ـ تعالى ـ (الذين اتخذوا...)[3] وهو قريب من القول بالاستئناف الابتدائي.

٤ـ أنها بدل من (وآخرون...)، واعترض على هذا الوجه بأن(آخرين) ترجى لهم التوبة، و(الذين اتخذوا...) لاترجى لهم توبة لقوله (لايزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم إلا أن تقطع قلوبهم)[4]

---

(١) ينظر: الكشاف ٢/ ٢١٣، الكشف ١/ ٥٧، الموضح ٢/ ٦٠٥، إرشاد العقل السليم ٣/ ١٠٠، فتح القدير ٢/ ٤٠٢، الفتوحات الإلهية ٢/ ٣١٦، التحرير والتنوير ١١/ ٢٩.

(٢) التحرير والتنوير ١١/ ٢٩.

(٣) ينظر: نظم الدرر ٣/ ٣٨٥، الفتوحات الإلهية ٢/ ٣١٦.

(٤) ينظر : الكشف ١/ ٥٧، محيي الدين شيخ زادة على البيضاوي ٢/ ٣٥٢، الفتوحات الإلهية ٢/ ٣١٦.

ثانيا : توجيه قراءة إثبات الواو :

١ـ أن الواو عاطفة، واختلفوا في العطف هل هو من عطف الجملة على الجملة، أو من باب عطف القصة على القصة، وعليه فالمعطوف عليه هو (ومنهم من عاهد الله...) والتقدير: ومنهم من عاهد الله... ومنهم من يلمزك...ومنهم الذين يؤذون...ومنهم آخرون مرجون...ومنهم الذين اتخذوا...، أو أنها معطوفة على (وآخرون مرجون)[1] وهذا الوجه ملائم لنسق السورة، ونهجها النظمي في تصنيف الأمة آنذاك، فمن أسمائها (أي:سورة التوبة) الفاضحة لذا عُنيت ببيان أصناف الناس بأسلوب(ومنهم...).

٢ـ أن الواو استئنافية، (والذين...) مبتدأ خبره محذوف، أي: فيمن وصفنا[2] وهذا التقدير يتلاقى مع الوجه الثاني من توجيهات قراءة حذف الواو.

٣ـ أنه منصوب على الاختصاص، وأنه للذم[3] والذين قالوا به فرّوا من إشكالات العطف، والخوف ـ حين القول بالعطف ـ من الوقوع في البعد بين المتعاطفين، وهو مما ينزه القرآن عن مثله.

---

(١) ينظر: معاني القراءات ٢١٥، الكشف ١/ ٥٧، الموضح ٢/ ٦٠٥، الكشاف ٢/ ٢١٣، نظم الدرر للبقاعي ٣/ ٣٨٥، أنوار التنزيل ١/ ٤٣١، فتح القدير ٢/ ٤٠٢، التوجيه البلاغي د/ عليوة ٥١٦.

(٢) ينظر: معاني القراءات ٢١٥، الكشف ١/ ٥٧، الموضح ٢/ ٦٠٥، الكشاف ٢/ ٢١٣، نظم الدرر للبقاعي ٣/ ٣٨٥، أنوار التنزيل ١/ ٤٣١، فتح القدير ٢/ ٤٠٢.

(٣) ينظر: نظم الدرر للبقاعي ٣/ ٣٨٥، أنوار التنزيل ١/ ٤٣١.

فاصلة:

قال ابن عاشور ـ محاولا الجمع بين القراءتين :" وعلى كلتا القراءتين فالكلام جملة إثر جملة، وليس ما بعد الواو عطف مفرد"(١) وهذا الذي ذكره ـ رحمه الله ـ يقتضي تفصيلا، والحق أن القراءتين يغزر بهما المعنى، ويزداد ثراء، فالذين وجهوا قراءة الحذف بالاستئناف الابتدائي يتلاقى توجيههم ، مع توجيه قراءة إثبات الواو بأن الواو للاستئناف، دون إغفال للفرق بين دلالة الاستئنافين في المعنى، فالاستئناف الابتدائي يعلن من أول الأمر عن استقلال المعنى، وتأسيسه، والاستئناف بالواو يوهم تبعية المعنى لما قبله، وحين النظر ينتهي المتأمل إلى إشكالات تبعية المعنى لما قبله، فينتبه بعد التأمل إلى أن المراد الاستئناف لا التبعية، فهو في الوجه الثاني لا يصل إلى المعنى إلا بعد تعب، وليس ما نيل بعد التعب، كما نيل بلا طلب، ولا يتعارض هذان التوجيهان مع القول بأن الواو عاطفة، لأنها من باب عطف القصة على القصة، وهو وجه أبعد نظرا،وأعمق غورا في إبصار سياق السورة، وتأمل نهجها النظمي على ما بينا، والذين نصبوا (والذين ....) على الاختصاص مع القول بأن الواو استئنافية، قصدوا توفر النظم على ذم هذا النوع ، وليس الذم منفيا عنهم على الوجوه الأخرى، لأن الذم من أصلاب المعنى هاهنا، غير أن القائلين بالنصب على الاختصاص بالذم طلبوا الراحة، وفروا من العنت، فقد تلاقت كل التوجيهات، ولم يأب السياق أيا منها، بل المعنى على كلتا القراءتين أغزر، وأوفر، ولله الحمد والمنة.

---

(١) التحرير والتنوير ١١/ ٢٩.

الموضع السابع(الأنبياء ٣٠)

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (الأنبياء: ٣٠)

التوثيق : ما فوق الخط: قرأ ابن كثير بغير واو قبل اللام، وقرأ الباقون بالواو (الجمهور) لذا ثبتت الواو في الرسم[١]

أحالت كتب توجيه القراءات في هذا الموضع على ما سبق من أمثاله، وأحال كثير من المفسرين أيضا على ما سبق من أمثال هذا الموضع، وسنجمل الآراء المذكورة في التوجيه على النحو الآتي:

أولا : توجيه قراءة حذف الواو :

أجمعوا على أن الجملة على هذه القراءة استئنافية، وأنه قد ابتدئ بها معنى جديد؛ وفي ذلك من إعلان النعي على الكافرين، والتنبيه على زيادة غباوتهم ما فيه، والاستفهام إنكاري على القراءتين[٢]

ثانيا : توجيه قراءة إثبات الواو :

أجمع العلماء في هذا الموضع ـ فيما تيسر لي الاطلاع عليه ـ على أن الواو عاطفة، وأن المراد بهذا العطف الاستدلال على الخلق الثاني بالخلق الأول، وما فيه من العجائب[٣]

---

(١) ينظر: الحجة لأبي علي الفارسي ٥/ ٢٥٦، معاني القراءات لأبي منصور الأزهري ٣٠٦، الكشف عن وجوه القراءات وعللها لمكي ٢/ ١١٠، الكنز للواسطي ١٩٨.

(٢) ينظر : الكشف ٢/ ١١٠، نظم الدرر ٥/ ٧٩، إرشاد العقل السليم ٦/ ٦٣، التحرير والتنوير ١٧/ ٥٢،٥٣.

(٣) ينظر : معاني القراءات ٣٠٦، الكشف ٢/ ١١٠،مفاتيح الغيب ١١/ ١١٢، نظم الدرر ٥/ ٧٩، إرشاد العقل السليم ٦/ ٦٣، التحرير والتنوير ١٧/ ٥٢،٥٣.

فاصلة:

القول بالعطف الاستدلالي يتعانق مع القول بالاستئناف الابتدائي؛لأن المعطوف عليه محذوف (أعموا) وتقدير المعطوف عليه ناظر إلى مطلع السورة الكريمة (اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون) (الأنبياء/ ١) كما أن القول بالعطف الاستدلالي منظور فيه إلى السياق اللاحق للآية موضوع البحث، فالسياق يتحدّر بعد الآية في الإحالة على النظر إلى الخلق (وجعلنا في الأرض رواسي ...) (الأنبياء/ ٣١) و(وجعلنا السماء...) (الأنبياء/ ٣٢)، (وهو الذي خلق الليل والنهار...) (الأنبياء/ ٣٣) والقول بالاستئناف ينسجم مع كون الآية موضوع البحث أول آية في السورة في الاستدلال بالخلق الأول على الخلق الثاني، المذكور في أول السورة، فالقراءاتان مؤيدتان بالسياق السابق والسياق اللاحق، فهو استئناف ابتدائي لكون الآية أول آيات الاستدلال بالخلق الأول في السورة، فناسبه حذف الواو، وهو استدلال لما ذكر في أول السورة فناسبه ذكر الواو، فتعانقت القراءاتان، والتقتا على ثراء المعنى ، فلله الحمد رب العالمين.

الموضع الثامن (القصص ٣٧)

قَالَ تَعَالَى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مُّوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا بَيِّنَٰتٍ قَالُواْ مَا هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرًى وَمَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِىٓ ءَابَآئِنَا ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣٦﴾ وَقَالَ مُوسَىٰ رَبِّىٓ أَعْلَمُ بِمَن جَآءَ بِٱلْهُدَىٰ مِنْ عِندِهِۦ وَمَن تَكُونُ لَهُۥ عَٰقِبَةُ ٱلدَّارِ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٣٧﴾﴾ (القصص: ٣٦ – ٣٧)

التوثيق : ما فوق الخط: قرأ ابن كثير بغير واو ، وقرأ الباقون بالواو (الجمهور) لذا ثبتت الواو في الرسم[1]

أحالت كتب توجيه القراءات في هذا الموضع على ما سبق من أمثاله، وأحال كثير من المفسرين أيضا على ما سبق من أمثال هذا الموضع، وسنجمل الآراء المذكورة في التوجيه على النحو الآتي:

أولا : توجيه قراءة حذف الواو :

أجمع العلماء في هذا الموضع ـ فيما تيسر لي الاطلاع عليه ـ على أن علاقة الجملة بسابقتها علاقة شبه كمال الاتصال، وعبروا عنه بالاستئناف، وكأن سائلا سأل فقال : ماذا أجابهم به عند تسميتهم الآيات الباهرة سحرا[2]

ثانيا : توجيه قراءة إثبات الواو :

أجمع العلماء في هذا الموضع ـ فيما تيسر لي الاطلاع عليه ـ على أن الواو للعطف، وأنه من باب عطف الجملة على الجملة ، وأن المراد من هذا

---

(١) ينظر: الحجة لأبي علي الفارسي ٥/ ٤٢٢، معاني القراءات لأبي منصور الأزهري ٣٦٧، الكشف عن وجوه القراءات وعللها لمكي ٢/ ١٧٤، الكنز للواسطي ٢١٤.

(٢) ينظر: معاني القراءات ٣٦٧، الكشف ٢/ ١٧٤، أنوار التنزيل ٢/ ١٩٤، إرشاد العقل السليم ٧/ ١٢، الفتوحات الإلهية ٣/ ٣٤٩، التحرير والتنوير ٢٠/ ١١٩،١٢٠.

العطف أن يوازن السامع بين الكلامين، ويتبصر بعقله الفاسد منهما فبضدها تتبين الأشياء[1]

فاصلة:

ذكر ابن عاشور كلاما طيبا في هذا الموضع جمع فيه بين القراءتين يحسن ذكره كله، وربما يكون كافيا في الجمع بين القراءتين، وذلك حيث قال:"وكان مقتضى الاستعمال أن يحكى كلام موسى بفعل القول غير معطوف بالواو شأن حكاية المحاورات كما قدمنا غير مرة، فخولف ذلك هنا بمجيء حرف العطف في قراءة الجمهور غير ابن كثير؛لأنه قصد هنا التوازن بين حجة ملأ فرعون وحجة موسى، ليظهر للسامع التفاوت بينهما في مصادقة الحق، ويتبصر فساد أحدهما، وصحة الآخر، وبضدها تتبين الأشياء، فلهذا عطفت الجملة جريا على الأصل غير الغالب للتنبيه على أن فيه خصوصية غير المعهودة في مثله فتكون معرفة التفاوت بين المحتجين محالة على النظر في معناهما، وقرأ ابن كثير، (قال موسى...) بدون واو على أصل حكاية المحاورات، وقد حصل من مجموع القراءتين الوفاء بحق الخصوصتين من مقتضى حالي الحكاية"[2]

---

(١) ينظر: معاني القراءات ٣٦٧، الكشف ٢/ ١٧٤، أنوار التنزيل ٢/ ١٩٤،نظم الدرر ٥/ ٤٨٩إرشاد العقل السليم ٧/ ١٢، الفتوحات الإلهية ٣/ ٣٤٩، التحرير والتنوير ٢٠/ ١١٩،١٢٠.

(٢) التحرير والتنوير ٢٠/ ١١٩،١٢٠.

وذكر د/ سعد : أن قراءة الحذف صورت وقع الفرية على نفوس الفئة المؤمنة، فأثارت فيهم سؤالا على سبيل التعجب عما أجاب به موسى قوم فرعون، وقراءة الإثبات أوحت بالمغايرة، ليوازن كل منهم بين القول والمقول، ويتبصر فساد أحدهما من الآخر.[1] وهو لم يزد على ماذكره ابن عاشور .

---

(١) ينظر: التوجيه البلاغي د/ أحمد سعد ٣٦٥.

الخاتمة

بعد هذا الإبحار بتنوع القراءات في إثبات الواو وحذفها في الذكر الحكيم ننتهي إلى أمور منها:

١- أن الواو ثبتت في الرسم في سبعة مواضع حيث قرأ الجمهور بإثباتها، ولم تثبت في الموضع الخامس (الأعراف/ ٧٥) لأن قراءة الجمهور على حذفها.

٢- أن إثبات الواو وحذفها جاء ملائما للسياق ملبيا مطالبه، فالسياق المقالي منه ما يطلب الواو، ومنه ما يأباها، فتنوعت القراءات لتنوع مطالب السياق.

٣- أن المعنى على الاستئناف البياني ليس كالمعنى على الاستئناف الابتدائي، ففي الأول تبعية من حيث اتصال المعنى فبين الجملتين شبه كمال اتصال،وفي الثاني استقلال، واستئناف معنى جديد، لا يعني انقطاع الصلة بما قبله، وإنما يدخل في الإطار العام للتناسب في السورة وعناصر مقصودها،وعموم غرض الآيات موضوع الشاهد، وهذا شيء وشبه كمال الاتصال شيء آخر فالاستئناف البياني رابط جزئي، والاستئناف الابتدائي رابط كلي.

٤- أن القراءات القرآنية في إثبات الواو وحذفها تعانقت في سبيل إغزار المعنى، وإثرائه، وأنه تنوع تعانق، والتقاء تآزر.

٥- أن القراءات القرآنية في إثبات الواو وحذفها تجمع بين رابط المعنى ورابط الحس، مما يفضي إلى عظم التعانق، وقوة التآزر في بناء المعنى القرآني.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله، وصحبه وسلم

المصادروالمراجع

١.إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود،ط،دار الكتب العلمية بيروت،دون تاريخ.
٢.أنوار التنزيل للبيضاوي ط، الحلبي ١٣٨٨هـ.
٣.البحر المحيط لأبي حيان، تحقيق عادل عبد الموجود وآخرين،ط،دار الكتب العلمية ١٩٩٣م.
٤.تفسير القرآن العظيم لابن كثير،ط، عيسى الحلبي ، دون تاريخ.
٥.التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، ط، الدار التونسية ١٩٨٤م.
٦. التوجيه البلاغي في القراءات القرآنية د/ عبد الله عليوة رسالة دكتوراة بكلية اللغة العربية بالقاهرة ١٩٨٦م.
٧. التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية د/ أحمد محمد سعد، ط، مكتبة الآداب ١٩٩٨م.
٨.جامع البيان للطبري ،ط، دار الريان للتراث ١٤٠٧هـ.
٩.الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ط، دار الغد العربي دون تاريخ.
١٠.حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير القاضي البيضاوي،ط،دار الكتب العلمية بيروت،دون تاريخ.
٩.حاشية محيي الدين شيخ زادة على البيضاوي ،ط،تركيا،دون تاريخ.
١١.حاشية القونوي على الشهاب ،تحقيق عبد الله محمود،ط، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.
١٢.الحجة لأبي علي الفارسي تحقيق بدر الدين القهوجي وآخرين،ط، دار المأمون للتراث ١٩٨٤م.

١٣. الدر المصون للسمين الحلبي ، تحقيق د/ أحمد الخراط، ط، دار القلم، دمشق دون تاريخ.
١٤. عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك،د/ محمد محيي الدين عبد الحميد، بهامش أوضح المسالك،ط، المكتبة العصرية بيروت، دون تاريخ.
١٥. غرائب القرآن، ورغائب الفرقان للنيسابوري بهامش الطبري، ط،دار الريان للتراث ١٤٠٧هـ .
١٦. فتح القدير للشوكاني، ط، دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ.
١٧. الفتوحات الإلهية للشيخ سليمان الجمل ، ط، عيسى الحلبي، دون تاريخ.
١٨. الكشف عن وجوه القراءات وعللها وحججها لمكي بن أبي طالب ، تحقيق محيي الدين رمضان،ط، مؤسسة الرسالة ١٩٨٧م.
١٩. الكشاف عن حقائق التنزيل،وعيون الأقاويل للزمخشري،ط،مصطفى الحلبي ١٣٩٢هـ .
٢٠. الكنز في القراءات العشر للإمام عبد الله بن عبد المؤمن الوجيه الواسطي تحقيق هناء الحمصي، ط، دار الكتب العلمية،بيروت ١٩٩٨م.
٢١. معاني القراءات لأبي منصور الأزهري، تحقيق أحمد المزيدي ط، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٩م،
٢١. مفاتيح الغيب، المشتهر بالتفسير الكبير للفخر الرازي،ط، دار الغد العرب ١٤٠٨هـ.
٢٢. المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات لابن جني تحقيق على النجدي ناصف وآخرين، ط، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ١٩٩٩م.
٢٣. المحرر الوجيز لابن عطية تحقيق عبد السلام عبد الشافي، ط، دار الكتب العلمية ٢٠٠١م.

٢٤.الموضح في وجوه القراءات وعللها لابن أبي مريم العربي ١٤٠٨هـ.
٢٥.نظم الدرر في تناسب الآيات والسور لبرهان الدين البقاعي ، ط، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٨م.

الختم والطبع
ودلالتهما البلاغية في القرآن الكريم

إعداد
أ.د: السيد محمد السيد سلام

تقديم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى . وبعد:

فهــذه دراسة موجزة تبحث المدلول البلاغي لكلمتين من كلام رب العزة -تبارك اسمه -تداخل مفهومهما في كلام اللغويين والمفسرين فرأوا أن إحداهما بمعنى الأخرى، أو كأن إحداهما الأخرى، ومن فرّق بينهما لم يذكر كبير معنى، مع أن لكل كلمة في بيان الله دلالة، وذاك ما قصدت إليه دراسة مادتيهما:(ختم) و (طبع)، وردت الأولى خمس مرات في القرآن مسلطة على القلب والسمع -بصرف النظر عن الإفراد والجمع - في آيتين، وعلى القلب وحده في آيتين، وعلى الأفواه في آية واحدة، وجاءت الثانية (طبع) إحدى عشرة مرة، مسلطة على الثلاثة (القلب والسمع والبصر) في آية واحدة فقط، وعلى القلب فقط في بقية شواهدها، تأتي تارة مسندة إلى ظاهر اسم الجلالة، وتارة إلى ضميره، كما جاء بعضها بصيغة الماضي وبعضها بصيغة المضارع، وختمت معظم شواهدها بنفي الإيمان، أو السمع، أو الفقه، أو العلم، ولكل شاهد دلالة في سياقه، وبين مقامه وسبب نزوله، والدلالة البلاغية تُستمد من كل ذلك.

ومن ثم قام أساس البحث على : مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، ودليل لموضوعاته، وثبت لمصادره ومراجعه، فالتمهيد يبحث مسألتين:

الأولى: المعنى اللغوي للمادتين وما بينهما من تشابك.

والثانية: تصنيفهما في القرآن الكريم.

والمبحث الأول: استعمال (ختم و طبع) على القلوب والأسماع، مع دراسة البناء الذي أقيم عليه كل شاهد، والفروق بينه وبين غيره، وخدمة ذلك لدلالة (ختم)، والثاني: استعمال (ختم) على القلوب واختصاصها بالأفواه، وتنوعت شواهده، واختلفت مقاماته، ودلالاته التى حاولت هذه الدراسة تجلية شيء منها بإيجاز، والثالث : استعمال (طبع) على القلوب وحدها، واعتمدت الدراسة في كل ذلك على التحليل والتعليل والمناقشة، متخذة منهج السلف في القضية، وداعمة إياه بأقوال بعض أهل العلم .

والله من وراء القصد، وهو نعم المولى ونعم النصير

تمهيد :

١- المعاني اللغوية لمادتي (ختم وطبع)

هناك تداخل كبير بين معنى المادتين لدرجة أن العلماء يجعلون الختم طبعا، والطبع ختما؛ لذلك لا أسرد هنا كلامهم في معنى (ختم) ثم كلامهم في معنى (طبع) إنما أسوق هذه المعاني من خلال المادتين معا، حتى تتجلى الفروق الدقيقة بينهما فتكون مرآة في طليعة هذه الدراسة الموجزة ترشد إلى شيء من أسرار اختلاف التعبير بـ (ختم) في موطن من القرآن وبـ (طبع) في موطن آخر، وبغيرهما في ثالث... وهكذا.

ففي معنى (ختم) يقول ابن فارس: الخاء والتاء والميم أصل واحد، وهو بلوغ آخر الشيء، يقال: ختمت العمل، وختم القارئ السورة، فأما الختم وهو الطبع على الشيء فذلك من الباب أيضا؛ لأن الطبع على الشيء لا يكون إلا بعد بلوغ آخره وفي معنى (طبع) يقول: "الطاء والباء والعين أصل صحيح، وهو مثل على نهاية ينتهي إليها الشيء حتى يختم عندها، يقال: طبعت على الشيء طابعا، ومن ذلك: طبع الله على قلب الكافر كأنه ختم عليه، حتى لا يصل إليه هدى ولا نور فلا يوفق لخير"[1].

فنلحظ التقارب الشديد في عرضه معنى المادتين حتى قال في الأولى: فأما الختم وهو الطبع..، وقال في الثانية: طبع الله على قلب الكافر كأنه ختم

---

(١) مقاييس اللغة (ختم) و (طبع).

عليه، وهذا التداخل كان من أهم دوافع هذا العمل حتى يتجلى سر التعبير بـ (ختم) هنا، و(طبع) هناك.

أما الراغب الأصفهاني فدرسهما كأنهما شيء واحد وهو يتحدث عن معنى (ختم) ثم فرق بينهما من جهة العموم والخصوص وهو يتحدث عن معنى (طبع) فبين أولاً أنهما على وجهين: الأول: مصدر ختمت وطبعت، وهو تأثير الشيء كنقش الخاتم والطابع.

والثاني: الأثر الحاصل عن النقش، ويتجوز بذلك تارة في الاستيثاق من الشيء والمنع منه، اعتبارا بما يحصل من المنع بالختم على الكتب والأبواب، نحو "ختم الله على قلوبهم"، "ختم الله على سمعه وقلبه".

ووضح ذلك بأنه إشارة إلى ما أجرى الله به العادة أن الإنسان إذا تناهى في اعتقاد باطل أو ارتكاب محظور ولا يكون منه تلفت بوجه إلى الحق، يورثه ذلك هيئة تمرنه على استحسان المعاصي، وكأنما يختم بذلك على قلبه...[1] معنى ذلك أنه يجعل الختم على القلب والطبع عليه من باب المجاز عن المنع، والاستيثاق عليه حتى لا يدخله نور الإيمان، ولا يخرج منه ظلام الكفر، وذلك عقابا له، ويؤكد هذه الوجهة قوله بعدها: (وعلى هذا النحو استعارة الإغفال في قوله عز وجل: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا﴾ (الكهف: ٢٨) واستعارة

---

(١) المفردات في غريب القرآن (ختم) و (طبع).

الكِنِّ في قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ (الكهف: ٥٧)[1] واستعارة القساوة في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً﴾(المائدة: ١٣).

وسيأتي – خلال الدراسة – مناقشة ذلك إن شاء الله.

أما في حديثه عن معنى (طبع) فقال:" الطبع: أن تصور الشيء بصورة مّا كطبع السكة وطبع الدرهم، وهو أعم من الختم، وأخص من النقش وبين ما في معنى (طبع) من السجية، أي: نقش النفس بصورة مّا، إما من حيث الخلقة، وإما من حيث العادة"[2]، وفي ذلك ملحظ دقيق يشير إلى أن الطبع يتمكن من قلب الكافر وكأنه سجية فيه، ثم ذكر معنى طبع السيف بكسر الطاء أي: دنسه، مشيرا إلى أن بعضهم حمل قوله تعالى: ﴿طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ (النحل: ١٠٨) على ذلك أي: دنَّسه، كقوله تعالى: ﴿بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم﴾ (المطففين: ١٤) وقوله: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ (المائدة: ٤١)[3].

أطلت الأخذ من الراغب لما في بيانه من دقائق رجع إليها كثير من العلماء، وسنحتاج إليها في دراسة أسرار التعبير وفروقه.

وجعل ابن منظور الختم بمعنى الطبع، فقال: ختمه يختمه ختما طبعه.. والختم على القلب: ألا يفهم شيئا، ولا يخرج منه شيء كأنه طبع، وسوى بينهما في استشهاده فقال: وفي التنزيل العزيز: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ (البقرة: ٧) هو كقوله:﴿طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ (النحل: ١٠٨) .

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

وذكر من معانى الختم: الإنساء أو الربط مستدلا بقوله تعالى: ﴿فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخۡتِمۡ عَلَىٰ قَلۡبِكَ﴾ (الشورى: ٢٤) قال قتادة: المعنى: إن يشأ ينسك ما آتاك، وقال الزجاج: معناه: إن يشأ الله يربط على قلبك بالصبر على أذاهم... وستتجلى هذه المعاني في دراسة هذا الشاهد.

وفي معنى (طبع) قال: والطبع: الختم، وهو التأثير في الطين ونحوه... وقال أبو إسحاق النحوي: معنى طبع وختم في اللغة واحد، وهو التغطية على الشيء والاستيثاق من أن يدخله شيء، وكما قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ ٢٤﴾ (محمد: ٢٤) وقال ابن الأثير: كانوا يرون أن الطبع هو الرين، قال مجاهد: الرين أيسر من الطبع، والطبع أيسر من الإقفال، والإقفال أشد من ذلك كله. هذا تفسير الطبع[1].

وهكذا توارد أصحاب المعاجم على هذه المعاني وداروا حولها وتناقلوها.

ولكن أبا هلال العسكري رأى أن الطبع أشد من الختم، وكأن الختم مرحلة أولى يليها الطبع، ويقول في ذلك: " الطبع أثر يثبت في المطبوع ويلزمه، فهو يفيد من معنى الثبات واللزوم ما لا يفيده الختم، ولهذا قيل: طبع الدرهم طبعا. وهو الأثر الذي يؤثره فلا يزول عنه ،كذلك أيضا قيل:

(١) ينظر لسان العرب (ختم) و (طبع).

طبع الإنسان، لأنه ثابت غير زائل، وقيل: طبع فلان على هذا الخلق إذا كان لا يزول عنه. وقال بعضهم: الطبع علامة تدل على كنه الشيء..."[1]

ولهذه الفروق وغيرها جاء التعبير القرآني تارة بـ (ختم) وأخرى بـ (طبع)، وليس معنى ذلك طمس هذه الحواس، وعدم استعمالها في شيء، بل المراد أنها ختم عليها، أو طبع عليها فلا تتحرك في حق ولا تعمل فيه، ولذلك يقول الأزهري: " فمعنى (ختم) طبع الله على قلوبهم بكفرهم، وهم كانوا يسمعون ويبصرون ولكنهم لم يستعملوا هذه الحواس استعمالا يجدي عليهم فصاروا كمن لم يسمع، ولم يبصر، ولم يعقل، كما قال الشاعر:

صم عما ساءه سميعُ"[2].

وتأتي ختم بمعنى (منع) وسيأتي ذلك في سياق كل شاهد من شواهد (ختم) و (طبع)، وستتجلى خصائص التعبير بكل مادة منهما دون الأخرى إن شاء الله .

٢- استعمال المادتين في القرآن الكريم:

جاءت (ختم) في القرآن الكريم في خمسة شواهد، ثلاثة منها بصيغة الماضي، واثنين بصيغة المضارع، وتوجهت الصيغة الأولى إلى القلوب أولا ثم الأسماع مرة، وإلى الأسماع ثم القلوب ثانية، وإلى القلوب وحدها ثالثة غير أنها في هذه الثالثة مسبوقة بـ (أخذ الله سمعكم وأبصاركم)، والصيغة الثانية توجهت مرة إلى الأفواه، والثانية كان الخطاب فيها موجها إلى النبي صلى

---

(١) الفروق اللغوية ص٨٥ علق عليه محمد باسل عيون السود. دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط١ ١٤٢١هـ.

(٢) تهذيب اللغة (ختم).

الله عليه وسلم – معلقا على المشيئة: ﴿فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخۡتِمۡ عَلَىٰ قَلۡبِكَ﴾ (الشورى: ٢٤) واختلف العلماء في معنى ذلك، وسيأتي بيانه.

– أما (طبع) فجاءت في أحد عشر شاهدا، ستة منها بصيغة الماضي، أربعة بالبناء للمعلوم ومسندة إلى اسم الجلالة، واثنين بالبناء للمفعول، وكلها موجهة إلى القلوب إلا واحدة فشاملة للقلوب والأسماع، وختم بعضها بنفي الإيمان عنهم، وبعضها بنفي العلم، وبعضها بنفي الفقه، وبعضها عطف عليها ا تباع الأهواء، أما التي شملت الثلاثة (القلوب والأسماع والأبصار) فكانت نهايتها إثبات الغفلة لهم ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ﴾ (النحل: ١٠٨) تلك ستة شواهد، أما الخمسة الباقية فجاءت بصيغة المضارع ثلاثة منها مسندة إلى صريح اسم الجلالة، واثنين إلى ضميره، ومصوغة بضمير العظمة (نطبع) وكلها موجهة إلى القلوب، إما قلوب الكافرين، وإما قلوب المعتدين كما وسمهم القرآن، وإما قلوب الذين لا يعلمون، وإما قلوب المتكبرين المتجبرين، وهذه الأخيرة هي الوحيدة التي أفرد فيها القلب ﴿كَذَٰلِكَ يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلۡبِ مُتَكَبِّرٖ جَبَّارٖ﴾ (غافر: ٣٥) ، وقد ترد مرتين في سورة واحدة وبينهما ترابط وإن اختلفت الصياغة كما في الأعراف حيث قال سبحانه ﴿وَنَطۡبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ﴾ (الأعراف: ١٠٠) وفي الآية بعدها قال: ﴿كَذَٰلِكَ يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ (الأعراف: ١٠١) وكما في التوبة حيث صيغت في الآية السابعة والثمانين بالبناء للمفعول: ﴿وَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ﴾ (التوبة: ٨٧) وفي الآية الثالثة والتسعين بالبناء للمعلوم ﴿وَطَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ﴾ (التوبة: ٩٣) ولكل سياق دلالته ودواعيه التي تناسب مقامه.

المبحث الأول

[استعمال (ختم) و (طبع) على القلوب والأسماع]

جاءت (ختم) على القلوب والأسماع بصيغة الجمع في القلوب والإفراد في السمع مرة، وبصيغة المفرد فيهما أخرى، والأولى تقدمت فيها القلوب. قال تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝٧﴾ (البقرة: ٧).

والثانية تقدم فيها السمع، قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝٢٣﴾ (الجاثية: ٢٣)، وبينهما فروق ستبينها الدراسة.

أما (طبع) فجاءت على القلوب، والأسماع، والأبصار، وذلك في شاهد واحد.

قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ۝١٠٨﴾ (النحل: ١٠٨) وقد وردت كلها بصيغة الجمع، ولم يأت على الأبصار ختم، بل جاءت عليها الغشاوة، ولم يأت عليها طبع إلا في هذه الآية، ولكن يمكن أن يطبع على قلوبهم فتسلب عن الأسماع صفتها، وعن العقول عملها كما ورد في آيات تسلط الختم فيها على القلوب، وذيلت بقوله سبحانه ﴿فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ (فصلت: ٤) و ﴿فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (التوبة: ٨٧) يعنى آلات أخرى يؤدي الطبع على القلوب إلى تعطيلها عن سماع الحق وفقهه.

والملاحظ هنا أن (طبع) فيها عموم ليس في ختم حيث تسلطت على الثلاثة (القلب والسمع والبصر) وأدت إلى تعطيل السمع تارة والفقه أخرى.

وتدور الدراسة الآن حول الفرق بين (ختم) مسلطة على القلوب والسمع فقط، واختصاص البصر بالغشاوة، و (طبع) مسلطة على الثلاثة وذلك في آية البقرة وآية النحل السابقتين، مع اشتراكهما في إفراد السمع.

وفي الآيتين دلالة على أن الطبع أشد من الختم، وفيه من الثبات واللزوم ما ليس في الختم كما سبق في تفريق أبي هلال العسكري بينهما، وفي قول ابن منظور: والختم على القلب ألا يفهم شيئا ولا يخرج منه شيء كأنه طبع، فقوله (كأنه طبع) يفيد أصولية الطبع وثباته وكأن الختم شبيه به، والطبع هو آخر مراحل التغطية وأقواها على القلوب، فلا يدخل فيها إيمان ولا يخرج منها كفر، ولا يرجى لها برء.

وبالنظر في الآيتين : آية البقرة، وآية النحل نجد أنهما في سياق الحديث عن الكافرين حيث جاءت آية البقرة تعليلا لاستواء الإنذار وعدمه عندهم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٦﴾ (البقرة: ٦) والسر في ذلك هو ذلك الختم على قلوبهم، والذي صار إليهم بإنكارهم وسوء صنيعهم، وقد جاء الموقف هنا ملخصا حالتهم في آيتين فقط، أما آية النحل فقد سبقت بتفصيل بعض افتراءاتهم كقولهم ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾(النحل:



١٠٣) وقد كذبهم الله – عز وجل – بقوله: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴾ (النحل: ١٠٣) .

قيل : كان غلامان نصرانيان يقرآن كتابا لهم بلسانهم، وكان رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يمر بهما فيسمع قراءتهما، وكان المشركون يقولون: يتعلم منهما فأكذبهم الله بهذه الآية : ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴾(النحل: ١٠٣)[1] "ونفي عنهم بذلك الهداية وأثبت لهم العذاب فقال سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ لَا يَهۡدِيهِمُ ٱللَّهُ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾ ﴾ (النحل: ١٠٤)، ثم بين افتراءهم، وأثبت لهم الكذب في الآية بعدها فقال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَفۡتَرِى ٱلۡكَذِبَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰذِبُونَ ﴿١٠٥﴾ ﴾ (النحل: ١٠٥)، ثم أثبت في الآيات بعد ذلك غضبه عليهم، وبين استحبابهم الحياة الدنيا على الآخرة، ثم جاء هذا الحكم القاطع الجامع بالطبع على القلوب والسمع، والأبصار، ثم التذييل القاطع بغفلتهم: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَسَمۡعِهِمۡ وَأَبۡصَٰرِهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ ﴿١٠٨﴾ ﴾ (النحل: ١٠٨)، فلهذه الأحداث التي سبقت الحكم وفصلت المواقف كان التعبير بـ (طبع) وكان شاملا للثلاثة، وعلى ذلك فالطبع أشد من الختم، وسبق أن العلماء يشبهون الختم به، فهو في آية البقرة يتناسب مع الإيجاز الجامع لموقفهم، ولكنه يتميز بالتفصيل الذي يجعل للقلوب ختما وللسمع ختما، وكأن كلا منهما من نوع، حيث تكرر حرف الجر والاستعلاء، وهذا آكد في شدة الختم، ولكنه لم يقو

(١) بحر العلوم للسمرقندي ٢/٢٩٢ تحقيق د . محمد مطرجي دار الفكر – وينظر البحر المديد لابن عجيبة ٤/٨٣دار الكتب .

قوة الطبع، حيث جاء في آية النحل على الثلاثة دون تكرار هذا الحرف، وكأن الطبع حيث يقع يثبت استعلاؤه وتتحقق قوته دون حرف الاستعلاء.

فتجلت شدة الختم بتكرار الحرف، وفي ذلك يقول الزمخشري: " فإن قلت: أي فائدة في تكرير الجار في قوله: ﴿وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾ وقلت: لو لم يكرر لكان انتظاما للقلوب والأسماع في تعدية واحدة، وحيث استجد للأسماع تعدية على حدة كان أدل على شدة الختم في الموضعين. "[١]

معنى ذلك أن الختم على القلوب له خصوصية تختلف عن خصوصية الختم على السمع، ومن ثم جمع القلوب؛ لأنها المحرك الرئيس لبقية أجزاء الجسد، وهى الحكم على صلاحه أو فساده كما جاء في الحديث الشريف "ألاو إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله.[٢] أما توحيد السمع فعلله العلماء بأنه مصدر في أصله، والمصادر لا تجمع، ويمكن أن يعلل بأن حاسة السمع واحدة، وعملها ينحصر في التلقي.

ويَدْعَم ذلك الفهم قول السيد الشريف: " في توحيد السمع وجمع أخويه إشارة لطيفة إلى أن مدركاته نوع واحد، ومدركاتهما أنواع مختلفة" فما تسمعه الأذن يحركه القلب إلى الخير أو الشر، والقلوب تختلف في ذلك فكان أدعى إلى جمعها؛ لذلك لما حكى سبحانه تفرق اليهود وعدم تآلفهم،

---

(١) الكشاف ١/١٦٣ طبعة دار المعرفة.

(٢) رواه البخاري (٥٢) ومسلم (١٥٩٩).

قال تعالى: ﴿بَأْسُهُم بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ ۚ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ﴾ الحشر: ١٤، فأساس التنافر والتقارب ليس الأسماع بل القلوب التي تتلقى عن كل الحواس، وتوجه، فهي المقياس الذي تقاس به درجة الكفر أو الإيمان؛ لذلك جمعها القرآن الكريم مع التعبير بـ (ختم) في شاهدين من خمسة شواهد سأتحدث عنها .

ومع التعبير بـ (طبع) جاءت كلها مجموعة جمعا صريحا (قلوب) إلا قوله تعالى ماقتا كل من يجادلون في الله بغير سلطان آتاهم: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ ۖ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ٣٥﴾ (غافر: ٣٥).

وهذا يحقق أن كل قلب متكبر جبار عليه طبع يختلف عن غيره، وهذا يرجع إلى درجة التكبر والتجبر، مما يوحي بأن هذا الطبع من الله عقاب، ولا يظلم ربك أحدا، وإن كان الكفر واحدا إلا أن درجات الجزاء متفاوتة، وقرئ "على كل قلب" بالتنوين، وما بعده صفة، فوصفه بالكبر والتجبر لأنه منبعهما، كقولهم: رأت عيني وسمعت أذني، وجوز أن يكون ذلك على حذف مضاف، أي كل ذي قلب متكبر جبار.. [١].

أما السمع فجاء مفردا مع التعبير بـ (ختم) وكذلك (طبع) لأنه ليس موجها كالقلب بل وظيفته التلقي كما سبق، وفي آية البقرة قرأ ابن أبي عبلة (أسماعهم)، وهنا تتجلى المطابقة بين القلوب والأسماع والأبصار، وهذه

(١) ينظر روح المعاني ٦٩/٢٤. - ٢- ينظر مختصر في شواذ القراءات من كتاب البديع لابن خالويه ص١٠

قراءة شاذة[1]، ولكن قراءة الجمهور على التوحيد تبين الفرق بين خصوصية القلب، وخصوصية البصر الذي يتقلب فيكون مصدر الاعتبار والعظة، ويعلل بعض العلماء إفراد السمع بأن ما قبله وما بعده يدل على أنه أريد به الجمع، وإما لكونه مصدرا حقيقة، وحذف ما أضيف إليه لدلالة المعنى؛ أي: حواس سمعهم[2].

وعلى ذلك فالشدة في الختم مع أهل الكفر جاءت من تفصيله بأن جعل للقلوب ختما وللسمع آخر فأغلقت منافذ الهداية وكتمت أبوابها؛ لذلك جعل الزمخشري : الختم أخا الكتم[3] . مع أن الكتم لم يأت على القلوب، بل جاء فيما يتعلق بها كالشهادة نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَـٰدَةَ ﴾البقرة: ٢٨٣، والحق نحو قوله: ﴿ وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَـٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ البقرة: ٤٢، وآل عمران ٧١، والإيمان كقوله : ﴿ وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَـٰنَهُۥٓ ﴾ غافر: ٢٨، والبينات كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ ﴾ البقرة: ١٥٩، ولم يأت على القلب أو السمع، وهذا يدل على حتمية الفرق بينهما، فالختم سبقت معانيه في التمهيد، أما الكتم فيدل على ستر الشيء وإخفائه، وفرق بين أن يكتم الشيء فلا يخرج، وأن يختم على القلب أو السمع فلا يصل إليه شيء، ولا يخرج منه شيء.

(١) ينظر مختصر في شواذ القراءات من كتاب البديع لابن خالويه ص١٠

(٢) ينظر الكشاف١/١٦٤. والبحر المحيط ١/ ١٤٩.

(٣) ينظر الكشاف ١/١٥٥

ولكنه سبحانه في آية البقرة اختص الأبصار بالغشاوة وهي كما قال الراغب : ما يغطى به الشيء .

واستعملت بهذا المعنى أيضا مع الختم على السمع والقلب في قوله تعالى : ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً﴾ الجاثية: ٢٣، فالأبصار إما أن يطبع عليها كالقلوب والسمع – كما في آية النحل – فلا ينفذ إليها نور الإيمان ولا تعتبر بالحق حين تراه، وهذا أقوى غطاء، وقد جاء في مرحلة تتناسب مع بغيهم وافترائهم الكذب وتماديهم فيه، فكان التعبير بـ (طبع) أنسب لذلك مع شموله للثلاثة: القلب والسمع والبصر.

أما تعليل جعل الغشاوة على الأبصار في آيتي البقرة والجاثية فقد بينها ابن المنير الإسكندري بقوله : " وكان جدي – رحمه الله – يذكر هذا ويزيد عليه أن الأسماع والقلوب لما كانت محوية كان استعمال الختم لها أولى، والأبصار لما كانت بارزة، وإدراكها متعلق بظاهرها كان الغشاء لها أليق[1]".

تعليله هذا يفيد أن القلوب والأسماع تحوي أمورا كثيرة، وبالنسبة لهم تحوي ضلالا يحول بينها وبين أن تستجيب لله سبحانه فكان استعمال الختم لها أليق، بخلاف الأبصار فإنها ترى وتنصرف عما رأته، أو لا تعتبر بما رأته، وهذا غطاء التعامي عن آيات الحق . ولكن لو تأملنا في لفظ (غشاوة) لوجدناه أخف في أثره وحجمه من الختم والطبع . فلفظها يدل على أنها غطاء رقيق تلوح لهم الحقائق منه وتختفي، ولكنهم لا يعتبرون بما يظهر،

---

(١) حاشيته على الكشاف ١/ ١٦٣.

وفي هذا إمهال لهم؛ لأن الاعتبار يكون بالنظر أكثر من السمع، وهو الوسيلة إلى اعتبار القلب كما قال سبحانه: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٦٩﴾﴾ النمل: ٦٩، أي: نظر اعتبار يهدي إلى الحق، فالنظر بالنسبة لهم عليه غطاء التعامي وهو غطاء غير ما يتعارفه الناس كما ذكره الزمخشري، وهذا يختلف عن الطمس الذي هو محو الأثر كما قال سبحانه ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰٓ أَعْيُنِهِمْ فَٱسْتَبَقُوا۟ ٱلصِّرَٰطَ فَأَنَّىٰ يُبْصِرُونَ ﴿٦٦﴾﴾ يس: ٦٦، فالغشاء سبب في الصرف عن الحق، أما الختم والطبع فمنع من دخول الحق وخروج الباطل ليكون ذلك حجة عليهم، فهذا منع كامل .

أما الغشاء فغطاء يحول دون رؤية الحق فقط، وضحه الزمخشري في بيان قوله تعالى: ﴿فَأَغْشَيْنَٰهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ يس: ٩، قال: " أي غطينا أبصارهم، وجعلنا عليها غشاوة عن أن تطمح إلى مرئي "(١).

ويقول السيوطي: "فكانوا يقولون هذا محمد، فيقول أين هو أين هو؟ ولا يبصر"(٢) .

فهذا التعبير يدل على أن الله سبحانه وتعالى كفى نبيه والمؤمنين شرهم، حيث صد أنظارهم عنهم، وليس ثمة ختم ولا طبع.

وعلل السيد الشريف هذا الفرق بين الختم والغشاوة بقوله: "قيل لما كان إدراك القلب والسمع من جميع الجوانب جعل المانع فيها الختم الذي

---

(١) الكشاف ٣/٣١٦.

(٢) أسباب النزول ٢/٢٧٣ كتاب الجمهورية.

يمنع من جميع الجهات، ولما كان إدراك البصر من جهة المقابلة فقط خص المانع فيه بالغشاء المتوسط بين الرائي والمرئي."[1] ولكنها غشاوة لا يعلم مداها إلا الله، لذلك جاءت منكرة للدلالة على أنها غطاء معين لا يعلمه أحد، وكما قال الزمخشري : غير ما يتعارفه الناس، غير أنه جعل ذلك كله من باب المجاز، وتبعه كثير من المفسرين، حيث قال في ذلك: "فإن قلت: ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم ولا تغطية ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه، وهما الاستعارة والتمثيل" ووضح ذلك بما يفيد أن قلوبهم لإعراضها عن الحق وصدها عنه كأنها مستوثق منها بالختم، وأبصارهم التي لا تجتلي آيات الله، كأن عليها غطاء يحول بينها وبين هذا الإدراك، وأما التمثيل فعدم انتفاعهم يجعل قلوبهم كالأشياء المضروب عليها بالختم والتغطية.[2] ، وهذا القول يخضع لعقيدته الاعتزالية، ولا يسلم له، فالقول الحق أن الختم والطبع قائم على حقيقته، وقد بنيت الدراسة على ذلك، استنادا على موقف أهل السنة، وقد قال البغوي: "وحقيقة الختم الاستيثاق من الشيء كيلا يدخله ما خرج منه، ولا يخرج عنه ما فيه، ومنه الختم على الباب، قال أهل السنة : أي حكم على قلوبهم بالكفر؛ لما سبق من علمه

---

(١)حاشيته على الكشاف ١/ ٦١٤.

(٢) الكشاف ١/ ٥٥ بتصرف.

الأزلي فيهم" [١]، وذكر القرطبي نحو هذا الكلام، ثم قال : الختم يكون محسوسا كما بينا، يقصد (الاستيثاق على الشيء)، ويكون المعنى كما في هذه الآية، فالختم على القلوب عدم الوعي عن الحق سبحانه مفهوم مخاطباته، والفكر في آياته .. ،ثم قال: وفي هذه الآية أدل دليل وأوضح سبيل على أن الله سبحانه خالق الهدى والضلال والكفر والإيمان " ومن يضلل الله فما له من هاد، وكان فعل الله في ذلك عدلا فيمن أضله وخذله ، ثم بين أن هذا جزاء كفرهم [٢].

و الشهاب الخفاجي علق على قول الزمخشري السابق بأنه يقتضي أن إطلاق الختم على بلوغ الآخر معنى مجازي، وهو خلاف المعروف في الاستعمال، ولأنه يقتضي أيضا أنه مأخوذ من الاستيثاق، وكلام الراغب صريح في أنه مجاز برأسه، ثم أجاب الشهاب عن ذلك بأن اشتهاره حتى صار حقيقة في عرف اللغة لا ينافي كونه مجازا بحسب أصل اللغة .. وأن الذي ذكره الراغب من أنه مجاز عن مطلق المنع لا ينافي كونه حقيقة في المنع بضرب الخاتم عليه.[٣]

كأن الشهاب أراد أن يتوسط بين الأقوال فوافق على اعتبار المجاز وبين أنه لا ينافي الحقيقة.

---

(١) معالم التنزيل ١/٦٤حققه محمد عبد الله النمر وآخران وينظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/٦٢تحقيق محمود حسن .

(٢) ينظر الجامع لأحكام القرآن ١/١٨٦طبعة دار الشعب .

(٣) حاشيته على البيضاوى ١/٢٧٩ باختصار ، والمفردات في غريب القرآن (ختم) .

وأرجح كون الحقيقة هنا أولى ولا يصلح المجاز والتأويل؛ لأن الذي خلق القلوب والأسماع والأبصار قادر على أن يختم عليها فلا تستجيب، ويغشي عليها فلا ترى الحق، ويكون الختم والتغشية نوعا من العقاب بسبب كفرهم بآيات الله، وقد ارتضيت في الدراسة كلها منهج أهل السنة؛ لما رأيته من دلالة المادتين (ختم وطبع) في دقائق السياق .

وهذا المقام يحتم علينا أن ندعم ما ارتضيناه ببعض فتاوى أهل العلم،لأن القضايا العقدية من صميم الفهم البلاغي السديد، وأكتفي بفتوى العلامة فضيلة الشيخ عبد الرحمن البراك – وفقه الله- حين سئل عن القول الفصل في هذه الآية ونظائرها، قال بعد أن ذكر قدرا من شواهد الختم والطبع في القرآن :" كل هذه الآيات تدل على أن الله فعل بهؤلاء الكافرين فعلا من الطبع والختم والقفل، وجعل السد يحول بينهم وبين قبول الحق عقوبة لهم على كفرهم بالحق أول مرة، كما قال تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ الأنعام: ١١٠، وقوله: (فطبع) أي فطبع الله بدليل الآيات الأخرى، وجعْل هذه الآيات من قبيل الاستعارة معناه أنه لم يكن من الله طبع ولا ختم، ولا جعْل شيء أصلا، وإنما ذلك كله راجع إلى انصرافهم واستكبارهم وعنادهم، وهذا يجري على مذهب القدرية من المعتزلة وغيرهم، فعندهم أن قدرة الله ومشيئته لا تتعلق بأفعال العباد، ولا أثر له فيها، فهو لا يضل أحدا ولا يهدي أحدا، وكل هذه الأفعال المضافة إلى الله مجاز، فلا طبع، ولا ختم، ولا غشاوة، ولا قفل ولا

سد ،كما صرح بذلك الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ البقرة: ٧، قال : "قلت : لاختم ولا تغشية ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز "، وأما أهل السنة فيؤمنون بظاهر هذه الآيات، ويؤمنون بأن كل هذه الأفعال المضافة إلى الله حقيقة، ويقولون : إنه تعالى يضل من يشاء بعدله وحكمته، ويهدي من يشاء بفضله وحكمته، ويزيغ القلوب، ويختم عليها، ويطبع عليها، عقوبة على الكفر، كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾الصف: ٥، وقال تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ النساء: ١٥٥، وذلك أن أهل السنة من أصولهم أن قدرة الله ومشيئته شاملة لأفعال العباد، خلافا للقدرية النفاة، كالمعتزلة الذين يخرجون أفعال العباد عن مشيئة الله وخلقه وقدرته وملكه سبحانه وتعالى عما يقول الجاهلون علوا كبيرا . والله أعلم [١]. وتلك خلاصة فائقة تغني عن سرد الأقوال في هذه المسألة .

و هذا هو الحق الذي تبعه كثير ممن اهتموا بالتحليلات البلاغية، فهذا- مثلا - الشهاب الخفاجي بعد أن نقل كلام الراغب الدال على أن الختم ونحوه مجاز، كاستعارة الإغفال في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ﴾ الكهف: ٢٨، والكنّ في قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾ الكهف: ٥٧ والقساوة في قوله: ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً﴾المائدة: ١٣، قال: "وهو كلام حسن ومنه أخذ المصنف - رحمه الله - (يقصد الزمخشري) ثم اعلم أن البزار روى

---

(١) مصدر الفتوى : شبكة نور الإسلام – رقمها٣٩١٨٦- تاريخها ١٤٣٢/٤/١٤هـ

حديثا مرفوعا عن ابن عمر فيه أن الطابع معلق بقائمة العرش، فإذا عمل العبد بالمعاصي واجترأ على الله بعث الله الطابع فيطبع على قلبه فلا يعقل بعد ذلك شيئا، فقيل إنه روى مثله في كثير من الأحاديث فحملها من لا يتضلع من الحديث على المجاز، والأقوى كما في شرح السنة للبغوي إجراؤها على الحقيقة إذ لا مانع منها، والتأويل خلاف الأصل ..."[1] وهذا يبين ترجيحه للحقيقة داعما كلامه بحديث ابن عمر وكلام البغوي، وقد سبق أن رجحتها، ويدعم ذلك الترجيح أيضا ما ذكره فخر الدين الرازي من أن هذه الآية في قوم من الكفار عجل الله لهم العقوبة بهذا الختم والطبع في الدنيا، كما عجل لكثير من الكفار عقوبات في الدنيا فقال:﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَـٰسِـِٔينَ ﴾ البقرة: ٦٥، ولسنا ننكر أن يخلق الله في قلوب الكافرين مانعا يمنعهم عن الفهم والاعتبار، ثم يبين أن هذا الختم يمكن فكه بالإيمان، أي يزيل الكافر تلك السمة عن قلبه بأن يأتي بالإيمان ويترك الكفر، وأنه خص القلب والسمع بذلك الختم؛ لأن الأدلة العقلية تستفاد من جانب القلب، والأدلة السمعية تستفاد من جانب السمع .. أما الغشاوة فحقيقتها الغطاء المانع من الإبصار، ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك، فلا بد من حمله على المجاز، وهو تشبيه حالهم بحال من لا ينتفع ببصره في الهداية ..[2]

---

(١) حاشيته على البيضاوي ١/ ٢٨٠ – ٢٨١ وينظر مسند البزار ٢/ ٢٥٣ حديث رقم ٥٩٨١.
(٢) ينظر تفسيره ٢/ ٥٦ – ٥٧.

معنى ذلك أنه يوافق على اعتبار الختم حقيقة ولكن الغشاوة لا تصلح فيها الحقيقة، ولكن لو أنعمنا النظر لوجدنا أن الغشاوة أيضا جعلها الله على أبصارهم بطريقة لا تحول بينهم وبين كل رؤية، وإنما تحول بينهم وبين ما لا يريد الله أن يروه كما قال سبحانه: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴿٩﴾ ﴾ يس: ٩، والمعنى أنهم لا يبصرون من أرادوا إيذاءه، وليس حجب الرؤية على سبيل العموم، وقد سبق أن الزمخشري بين سبب تنكير الغشاوة بأنها نوع من الأغطية غير ما يتعارفه الناس، وإذا كان الأمر كذلك فما الداعي إلى التأويل وجعلها من غير الحقيقة وهو غطاء من قدرة العليم الخبير؟ فحملها على الحقيقة كالختم أولى بكل هذه الأدلة.

ويتبقى الفرق بين آية البقرة: ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾ ﴾ البقرة:٧، وآية الجاثية: ﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ الجاثية: ٢٣ ، من عدة أمور، أولها: علاقة الختم بسابقه فيهما، وثانيها: تكرار حرف الاستعلاء في الأولى دون الثانية، وثالثها: ذكر لفظ (جعل) في الثانية دون الأولى، ورابعها: نهاية الآيتين وعلاقته بأسباب الختم، وبالإجابة عن ذلك ينتهي القول فيهما.

وبيان ذلك: أنه لما كان الحديث في بداية سورة البقرة عن الطوائف الثلاث (المؤمنين والكافرين والمنافقين)، وبين سبحانه أنه هداية محضة للمتقين بأوصافهم المذكورة في فاتحة السورة، وأن الكافرين استوى عندهم

الإنذار وعدمه لجحودهم بعد جلاء البينات والإعراض المذكور في آية أخرى في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِىٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنۢ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَٱعْمَلْ إِنَّنَا عَـٰمِلُونَ ﴿٥﴾﴾ فصلت: ٥.

وذكر الرازي أنهم رؤساء اليهود المعاندون الذين وصفهم الله تعالى بأنهم يكتمون الحق وهم يعلمون.[1] فمن الطبيعي أن من كان هذا حالهم يستوي عندهم الإنذار وعدمه، وفي ذلك تسكين لنفس الداعي الحريص على إيمانهم (صلى الله عليه وسلم)، ولتزداد النفس سكونا والقلب هدوءا؛ بين الحق سبحانه وتعالى أن قلوبهم قد ختم عليها، فكان الختم هنا استئنافا بيانيا يعلل هذا الاستواء الذي وصلوا إليه فيهدأ قلب النبى - صلى الله عليه وسلم - فلا يطمع في إيمانهم بعد ذلك ولا تذهب نفسه عليهم حسرات، ومن ثم كان حرف الاستعلاء (على) الدال على استعلاء الختم وتمكنه، ولعل هذا التمكن الناجم من هذا الحرف هو الذي جعل الزمخشري يسوي بين الختم والكتم، ويقول : الختم والكتم أخوان؛ لأن المقصود توثيق الشيء فلا يتغير، وتكرر هذا الاستعلاء مع السمع تأكيدا لنفي وصول الحق إليهم من أي طريق، فإذا كان القلب يأبى الحق بما عليه من ختم فإن السمع يشاركه هذا الإباء، فكان الختم عليها لسد منافذ الهداية جزاء ما كانوا يصنعون، أما الأبصار فعلتها الغشاوة التي أفقدتها التأمل، الذي هو من أبرز دواعي الاستجابة، ولم يدخل حرف الاستعلاء على القلب في آية الجاثية؛ لأن الحديث عن الضال، فيكفيه ختم واحد على السمع والقلب

---

(١) ينظر تفسير الرازى ٢/ ٤٤.

يستويان به، وبدأ في آية البقرة بالقلب مراعاة للحديث عمن توغل الكفر في قلوبهم، وهذا بالقلب أعرف منه بالسمع، والختم على السمع أخفى فما أنكره القلب لا يستفيد منه السمع، وعلل فخر الدين الرازي هذا التقديم تعليلا دقيقا؛ فبين أنه في آية الجاثية قدم ذكر السمع على القلب، وفي آية البقرة قدم القلب على السمع، والفرق أن الإنسان قد يسمع كلاما فيقع في قلبه منه أثر؛ مثل أن جماعة من الكفار كانوا يلقون إلى الناس أن النبي – صلى الله عليه وسلم – شاعر وكاهن، وأنه يطلب الملك والرياسة، فالسامعون إذا سمعوا ذلك أبغضوه، ونفرت قلوبهم عنه، وأما كفار مكة فهم كانوا يبغضونه بقلوبهم بسبب الحسد الشديد، فكانوا يستمعون إليه، ولو سمعوا كلامه ما فهموا منه شيئا نافعا.[١]

ومعلوم أن الجاثية مكية، والبقرة مدنية، والرازي بنى تعليله على ذلك، أما البقاعي فبين أنه: "لما سوى بين الإنذار وعدمه كانت البداءة بالقلوب أنسب تسوية لهم بالبهائم، ولما كان الغبي قد يسمع أو يبصر فيهتدي، وكان السمع أضر لعمومه وخصوص البصر بأحوال الضياء نفي السمع ثم البصر تسفيلا لهم عن حال البهائم، بخلاف ما في الجاثية فإنه لما أخبر فيها بالإضلال، وكان الضال أحوج شيء إلى سماع الهادي نفاه وكان الأصم ذا فهم أو بصر أمكنت هدايته، وكان الفهم أشرف نفاهما على ذلك الترتيب".[٢]

---

(١) ينظر تفسيره ٢٧/ ٢٧٠.

(٢) نظم الدرر ١/ ٣٨.

أي إنه – سبحانه وتعالى – أوقع الختم على القلوب أولا في آية البقرة نظرا لحالة هؤلاء الذين أعلنوا الكفر صراحة، ومن شدة غضب الله عليهم ثنى بالختم على السمع، حتى لا يكون لهم إلى فض هذا الختم سبيل، وثلث يجعل الغشاوة على أبصارهم ليتوقف مجال الاعتبار، الذي قد يكون داعيا للاستجابة إلى الحق.

أما الختم في آية الجاثية فقد وقع على السمع أولا ثم القلب ثانيا؛ لأن الآيات قبلها تتحدث عن نعم الله على بني إسرائيل وبغيهم بينهم، ثم بيان حالة من اتخذ إلهه هواه فتخبط في ظلمات الجهل مما يؤكد أنه في ضلال يعلمه كما قال سبحانه: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ الجاثية: ٢٣، يقول البقاعي : ولما كان الضال أحوج إلى سماع صوت الهادي منه إلى غيره، وكان من لا ينتفع بما هو له في حكم العادم له قال: "وختم على سمعه" فلا فهم له في الآيات المسموعة، ولما كان الأصم قد يفهم بالإشارة قال: "وقلبه" ثم قال: "وجعل على بصره غشاوة"؛ بحيث لا يبصر الآيات المرئية، وترتبها هذا لأنها في سياق الإضلال.[1]

والتعبير بـ "جعل" هنا يدل على أنه صيره هكذا، وإن كان يرى فرؤياه لا نفع فيها، والتعبير هنا مع الضال أخف من الاستعلاء "على" هناك مع الكافر كفرا صريحا، ولذلك ختم المشهد في آية الجاثية ببيان أنه يمكن

(١) نظم الدرر ٧/١٠٤ باختصار.

هدايته ولكن ليس من قبل غير الله، وأن توهم ذلك من غير الله مستبعد مستنكر، ومن ثم كان التذييل بهذا الاستفهام "فمن يهديه من بعد الله" ؟ ثم يتبعه إنكار آخر لمن لم يتذكر قدرة الحق "أفلا تذكرون" ؟ فمن صد الله قلبه بعمله وسوء صنيعه لا يهديه إلا الله إذا أراد له ذلك كما قال: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ يونس: ٩٩، وفي كل هذا تأنيس للنبي، وتثبيت لقلبه حتى لا يجهد نفسه فيمن حقت عليه كلمة العذاب بعد أن عرف الحق؛ لذلك تناسب هذا الختام مع الحديث عن الضال الذي اتبع هواه، بخلاف آية البقرة التي ختمت بقوله سبحانه: "ولهم عذاب عظيم" بيانا للمصير الذي ينتظرهم عن استحقاق، لذلك وصفه بأنه "عظيم" تناسبا مع قوة كفرهم، وتوغلهم فيه، وإحاطته بظاهرهم وباطنهم، وهذا يتناسب مع إجمال القرآن الكريم في مقدمة سورة البقرة لهذه الطوائف الثلاث : طائفة آمنت فاهتدت وزادها القرآن هدى، وطائفة كفرت حتى استوى عندها الإنذار وعدمه، فكان لها هذا العذاب العظيم، وطائفة أظهرت خلاف ما أضمرت فكان لها العذاب الأليم، وفي كل سياق ما يناسبه .

وبهذا ينجلي الفرق بين خصوصية التعبير بـ (ختم) في آيتي البقرة والجاثية مع ما بينهما من تفاوت في ترتيب المختوم عليه.

المبحث الثاني

استعمال (ختم) على القلوب واختصاصها بالأفواه

ما سبقت دراسته كان في اشتراك القلوب والأسماع في الختم عليها، واستعمال الغشاوة على الأبصار إما بحرف الاستعلاء، وإما بفعل الصيرورة "جعل"، واستعمال الطبع على الثلاثة كما سبق في آية النحل، وتجلت دلالة ذلك كله، وبقية شواهد الختم والطبع وقع ذلك فيها على القلوب دون الأسماع، ولم تتعرض لذكر الأبصار، باستثناء (ختم) فقد وقعت على الأفواه في شاهد واحد.

فجاء الختم على القلوب فقط في شاهدين ولكل منهما مقامه:

الأول في سورة الأنعام، ومقامه التذكير بقدرة الله تعالى، ودليل صحة هذا المقام أنه سبحانه بعد أن تحدث عن قدرته على بعث الموتى وإرجاعهم إليه في قوله: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَٱلْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ الأنعام: ٣٦، بين قدرته على إنزال الآية، وبيان شأن كل دواب الأرض، وبيان مصير المكذبين وموقفهم إذا حل بهم العذاب وأنه لا يستطيع كشفه أحد سواه، ثم بين على طريق التقرير الدال على علمهم بالحق ومكابرتهم في الاعتراف به إن سلبت منهم النعم الدالة إلى الحق فمن غيره يأتيهم بها؟ وذلك هو موطن الشاهد وفيه يقول تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَٰرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْآيَٰتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ﴾ الأنعام: ٤٦.

فالختم على القلوب هنا جاء بعد تقدير أخذ السمع والأبصار، ولم يأت الحديث عن السمع بالختم، وعن الأبصار بالغشاوة كما سبق، بل تحدث عنهما بالأخذ الدال على السلب الكلي المؤدي إلى طمس المعالم، وهذا أشد من الختم المسلط على القلوب، ولو يصلح فيها الأخذ مع بقاء الحياة لعبر به، ولكن جاء التعبير بـ "ختم" الدال على إغلاقها.

أما لفظ (أخذ) فيأتي بمعنى التناول، وبمعنى التمكن كما في قوله تعالى: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾ غافر: ٥، قال الزجاج: ليتمكنوا منه، وبمعنى المعاقبة والمجازاة كما قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن دَابَّةٍ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۖ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا﴾ فاطر: ٤٥، والمعنى في شاهدنا : العقاب بطمس السمع والبصر، والتعبير عن ذلك بـ "أخذ" زيادة في النكال والوعيد، وهو أشد في هذا الباب من أصمكم وأعماكم كما قال في آية أخرى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰ أَبْصَارَهُمْ﴾ محمد: ٢٣؛ لأن الحديث في هذه الآية كان عن الذين في قلوبهم مرض ولم يصدقوا الله في قول ولا عمل فكان العقاب قاطعا صريحا، أما في شاهدنا فالسياق سياق تقرير وتأنيب وتهديد؛ لذا كان التعبير بـ "أخذ" دالا على القدرة، ومناسبا لحال من أمد الله لهم مع بغيهم وطغيانهم ونسيانهم ما ذكروا : ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا ۚ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٥﴾﴾ الأنعام: ٤٥، والتعبير بـ (قطع) توضيح للأخذ هنا في هذه الآية وأنه استئصال، فبعد هذا الأخذ الكلي القاطع لدابر من ظلم قبلهم جاء هذا التنكير بالأخذ الجزئي المناسب لسياق التهديد، عسى أن يكون وراءه رادع .



وفي هذا تذكير بقدرة الله سبحانه حتى لا ينصرفوا إلا إليه، فـ "أخذ" هنا بين هذين الاستفهامين "قل أرأيتم" و "من إله غير الله يأتيكم به" ليس فيها الاستئصال، وإنما هي إنذار به؛ لذلك عدها بعض العلماء مجازا في السلب والإعدام، معللا ذلك بأن السلب من لوازم الأخذ بالنسبة إلى المأخوذ، فهو مجاز مرسل، ثم قال: ولك أن تجعله تمثيلا بتشبيه هيئة إعدام الخالق بعض مواهب مخلوقة بهيئة انتزاع الآخذ شيئا من مقره، فالهيئة المشبهة هنا عقلية، والمشبهة بها محسوسة ....[١]

وأرجح إجراء الأخذ في هذا المقام على حقيقته؛ بمعنى عقاب الله بسلب ما أعطى، وبيان سلطانه على نعمه، وقد ذكر البقاعي أن التعبير بالأخذ هنا فيه غاية التحذير، وبذلك يكون الإسناد إلى اسم الجلالة (أخذ الله) إسنادا حقيقيا، حيث أمر النبى – صلى الله عليه وسلم – أن يخبرهم بقدرة الله وبأسه إن عاقبهم بذلك فهل يرده عليهم غيره؟

فكان تقريرا لهم يدل على معرفتهم بذلك، وكان الأمر الأول "قل" تبكيتا وتعنيفا لهم، والأمر الثاني الذي ختمت به الآية "انظر كيف نصرف الآيات ثم هم يصدفون" تعجيبا من حالهم؛ لأن الله بذلك يمهلهم ولا يباغتهم فهو "تعجب مصحوب بمشهد الصدوف المعروف عند العرب

(١) ينظر روح المعانى ١٥٢/٧ والتحرير والتنوير ٢٣٤/٤.

والـذي يـذكرهم بمـشهد البعـير المـؤوف فيثـير في الـنفس الـسخرية والاستخفاف والعزوف".[1]

فبداية الآية ونهايتها يتناسبان مع التعبير بـ "أخـذ" الـدال على القـدرة، والمقصود به نبذ الشرك، وأن ما يشركون به لا شأن له، ولذلك وقع الأخـذ عـلى الـسمع والبـصر في هـذا الـسياق؛ لبيـان أن العقـاب سـيكون ظـاهرا بالطمس المشوه للصورة، المعطل لهذه الحواس، وهنا يأتي التعبير بـ (ختم) متوجهـا إلى القلـب كعادتـه في كتـاب الله، ودلالتـه بعـد إيقـاع الأخـذ عـلى وسائل الفهم والإدراك تدل على التدرج في الإنذار بالعقاب .

فالختم على ما هو أعم والأخذ على الأخص، ولـذلك قيـل :" يجوز أن يكون الختم عطفا تفسيريا للأخذ، فإن البصر والسمع طريقان للقلب منهما يرد ما يرده من المدركات، فأخذهما سد لبابه بالكلية، وهـو الـسر في تقديم أخذهما عـلى الختم عليـه، واعـترض بـأن مـن المـدركات مـا لا يتوقـف عـلى السمع والبصر، ولهذا قال غير واحد بوجوب الإيـمان بـالله تعـالى عـلى مـن ولد أعمى أصم وبلغ سن التكليف".[2]

ويمكن الرد على هذا الاعتراض بأن المقصود هنا حالة الأخذ عقابا لمـن هذا شـأنه، ولـذلك جـاء (ختم عـلى قلـوبكم) تفـسيرا مناسـبا لهـذه الحالـة، فليس كل من لا سمع له ولا بصر مختوما عـلى قلبـه، بـل هـذا كـان لـه هـذه

(١) في ظلال القرآن للشيخ سيد قطب ٢/١٠٩٢.

(٢) روح المعانى ٧/١٥٢.

الحواس فأنذر بأخذها، ومن هنا يتعطل القلب الآخذ عنهما والموجه للخير أو الشر وذلك هو الختم، وهذا هو المقام الأول في شاهدي الختم على القلب فقط دون السمع.

أما المقام الثاني فمقام الحفظ والربط:

ويتجلى في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ۖ فَإِن يَشَإِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ ۗ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ ۚ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٢٤﴾﴾ الشورى: ٢٤.

فالختم في هذه الآية فيه اختلاف في معناه، ذكر الدامغاني: أن المعنى هنا: يربط على قلبك ويحفظه[1]، وذكر الزمخشري: أنه حفظ القلب والربط عليه بالصبر حتى لا يشق عليه أذاهم[2]. وهو أيضا ما ذكره ابن منظور ونسبه إلى الزجاج فقال: قال الزجاج: معناه إن يشأ الله يربط على قلبك بالصبر على أذاهم، وعلى قولهم افترى على الله كذبا.[3]

وهذا أفضل الوجوه عندي؛ لأمرين: أولهما: أن الكلام في سياق التبشير للمؤمنين والإنذار للظالمين، وبيان فضل الله العظيم، وثانيهما: أنه تعقب قولهم: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ فأراد الحق تسليته وتثبيته، بإن يشأ يربط على قلبك فلا يتأثر بقولهم هذا، وأيضا يرجحه ما ذكره الزمخشري تعقيبا على

---

(١) ينظر الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، ١/٣٢٠، تحقيق محمد حسن أبو العزم.

(٢) ينظر الكشاف، ٣/٤٦٨.

(٣) لسان العرب (ختم). وينظر معاني القرآن للزجاج ٤/٣٩٩

الآية: "وهذا مؤداه استبعاد الافتراء من مثله، وأنه في البعد مثل الشرك بالله والدخول في جملة المختوم على قلوبهم"[1]

فالختم هنا على ذلك كله ربط وحفظ كما قال الدامغاني وغيره...

ومن ثم استأنف الحديث بعدها بقوله ﴿وَيَمْحُ ٱللَّهُ ٱلْبَٰطِلَ وَيُحِقُّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ وهذه مرحلة تالية للتي قبلها في تثبيت النبي صلى الله عليه وسلم، والربط على قلبه بمحو باطلهم وإثبات الحق الذي هو عليه.

أما التعبير بـ (إن) في قوله سبحانه ﴿فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾، والمعلوم أنها تفيد الشك فقد علله شهاب الدين الخفاجي بقوله: "أتى "بإن" في موضع لو إرخاء للعنان وتلميحا للبرهان على أنه لا يتصور وصفه بما ذكروه، فالتفريع بالنظر إلى المعنى المكني عنه، وحاصله أنهم اجترؤوا على هذا المحال؛ لأنهم مطبوعون على الضلال، فعليك بإمعان النظر فإن هذه الآية من أصعب ما مر بي في كلامه العظيم . وفقنا الله لفهم معانيه، وعدى الإشعار "بعلي" لتضمنه معنى البينة أو الدلالة"[2]، ولا ريب أن هذا فهم دقيق جاء تعليقا على قول الزمخشري بأن هذا الأسلوب مؤداه استبعاد الافتراء من مثله، فعلى ذلك لا يكون الختم على قلبه كالختم على قلوب الضالين المفترين، وإنما يستعمل الختم بمعنى آخر يتناسب وشأن الرسول الكريم، ولكن جاء التعبير به دون الربط أو الحفظ مشاكلة لما يحدث لهم،

---

(١) الكشاف، ٤٦٨/٣.

(٢) حاشيته علي البيضاوي، ٤١٩/٧.

وتماشيا مع أهوائهم ليزدادوا ضلالا مع ضلالهم، فيقوى افتراؤهم ويعظم نكالهم وتزداد حجة الله عليهم، ولذلك جاء التعبير أيضا بفعل المشيئة المحذوف مفعوله، أي: إن يشأ الله الختم على قلبك ختم عليك فلا يبالي بسوء صنيعهم، وهذا يؤكد تحسره عليهم وتأثره بتصرفاتهم كما قال سبحانه: ﴿ قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ ۖ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾ الأنعام: ٣٣ ، وقوله : ﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴿٩٧﴾ ﴾ الحجر: ٩٧.

وتأتي (ختم) بمعنى "منع" في مقام الإضلال.

وذلك في سياق نهيه - سبحانه- عن عبادة الشيطان والأمر بعبادة الرحمن، ومع ذلك أضل الشيطان قوما كانوا عتاة كالجبال، وذلك جلي في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٠﴾ وَأَنِ ٱعْبُدُونِى ۚ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴿٦١﴾ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا ۖ أَفَلَمْ تَكُونُوا۟ تَعْقِلُونَ ﴿٦٢﴾ هَٰذِهِۦ جَهَنَّمُ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿٦٣﴾ ٱصْلَوْهَا ٱلْيَوْمَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿٦٤﴾ ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿٦٥﴾ وَلَوْ نَشَآءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰٓ أَعْيُنِهِمْ فَٱسْتَبَقُوا۟ ٱلصِّرَٰطَ فَأَنَّىٰ يُبْصِرُونَ ﴿٦٦﴾ وَلَوْ نَشَآءُ لَمَسَخْنَٰهُمْ عَلَىٰ مَكَانَتِهِمْ فَمَا ٱسْتَطَٰعُوا۟ مُضِيًّا وَلَا يَرْجِعُونَ ﴾ يس: ٦٠ - ٦٧ هؤلاء الذين لم يبالوا بأمر الله ونهيه زاد الحق في توبيخهم ﴿أَفَلَمْ تَكُونُوا۟ تَعْقِلُونَ ﴾ ، ثم توعدهم بجهنم بسبب كفرهم، والتفت السياق القرآني عن الأمر والنهي السابق إلى أسلوب الغيبة في حقهم حيث قال: ﴿ ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ ﴾ تجاهلا لشأنهم وكبريائهم الذي كانوا عليه.

وفيه يقول البقاعي: "ولفت القول إلى الغيبة إيذانا بالإعراض لتناهي الغضب فقال: ﴿عَلَىٰٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ﴾ يس: ٦٥، أي: لاجترائهم على الكذب في الأخرى كما كان ديدنهم في الدنيا"[1]

فالختم على الأفواه – هنا – بمعنى منعها من الكلام، وإثباته للأيدي، وإثبات الشهادة للأرجل، ثم الطمس على الأعين معلقا على المشيئة، وهذا أبلغ في الوعيد والتهديد، وذلك سر التعبير بالمضارع: ﴿وَلَوۡ نَشَآءُ﴾ أي: نطمس على بصرهم كما طمسنا على بصائرهم، وكذلك نمسخهم على مكانتهم فلا يكون لهم حراك، فهذا الشاهد جمع بين تعطيل نعم كانت لها الحرية المطلقة، وبعث القدرة في نعم لم تكن لها من قبل، فالأفواه تكتم والأيدي تتكلم، والأرجل تشهد، وهذا العقاب بالختم جاء هنا على الأفواه تناسبا مع ما بنيت عليه السورة من بدايتها، حيث الإنذار في قوله سبحانه: ﴿لِتُنذِرَ قَوۡمٗا مَّآ أُنذِرَ ءَابَآؤُهُمۡ فَهُمۡ غَٰفِلُونَ ٦﴾، وقوله: ﴿وَسَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ١٠ إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلذِّكۡرَ﴾.

وكذلك تناسبا مع جدال الأفواه للمرسلين وتكذيبهم: ﴿إِذۡ أَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهِمُ ٱثۡنَيۡنِ فَكَذَّبُوهُمَا﴾ إلى آخر الآيات.

فنظير هذا الجدال والتكذيب والتطير والتهديد للرسل وكل ذلك صادر من الأفواه؛ لذا كان الجزاء من جنس العمل فجاء الختم عليها اليوم فلا تتكلم، وقد كان يمكنها أن تتكلم بالحق ولكنها أعرضت وجاءت

---

(١) نظم الدرر، ٦/٢٧٥.

بالباطل، فعقابها اليوم أن يختم عليها وتنقل وظيفتها لغيرها إحكاما للشهادة وضبطا للكلمة وإثباتا لغضب الله عليها بعد أن أضمرت الحق فلم تنطق به وهي تعرفه، فاليوم لا تتكلم لا بحق ولا بغيره ... والكلام قائم على حقيقته، وفيه يقول البقاعي مجليا المعنى: ﴿وَتُكَلِّمُنَآ أَيۡدِيهِمۡ﴾ أي: بما عملوا إقرارا هو أعظم شهادة ﴿وَتَشۡهَدُ أَرۡجُلُهُم﴾ أي: عليهم بكلام بيّن و هو مع كونه شهادة إقرار، وجعل الآية من الاحتباك حيث أثبت الكلام للأيدي أولا؛ لأنها كانت مباشرة دليلا على حذفه من حيز الأرجل ثانيا، وأثبت الشهادة للأرجل ثانيا؛ لأنها كانت حاضرة دليلا على حذفها من حيز الأيدي أولا، وبقرينة أن قول المباشر إقرار وقول الحاضر شهادة[1].

وقد لحظ الشهاب الخفاجي ملحظا دقيقا في موضعين هنا : الأول في التوفيق بين هذه الآية: ﴿ٱلۡيَوۡمَ نَخۡتِمُ عَلَىٰٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ وَتُكَلِّمُنَآ أَيۡدِيهِمۡ وَتَشۡهَدُ أَرۡجُلُهُم﴾ يس: ٦٥، وبين قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ تَشۡهَدُ عَلَيۡهِمۡ أَلۡسِنَتُهُمۡ وَأَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ النور: ٢٤، فبين أنه قد وفق بينهما، "بأن منهم من يعترف فتشهد عليهم الألسنة، ومنهم من ينكر لقوله: ﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشۡرِكِينَ﴾ الأنعام: ٢٣.

أو مبهوت فيختم على أفواههم، وهذا بحسب تفاوت كفرهم وعتوهم".

(١) ينظر السابق، ٦/٢٧٥.

والملحظ الثاني الذي وقف عنده الشهاب هو : "إسناد الختم إليه تعالى دون الكلام والشهادة، قيل: لئلا يحتمل الجبر عليه، فقد علم أنه باختيارهم بعد إقدار الله فإنه أدل على تفضيحهم"[1].

فلما كان القوم في آية يس منكرين مبهوتين مجادلين بالباطل متطيرين من الرسل مهددين لهم بالرجم جاحدين آيات ربهم ومعرضين عنها فلا إقرار ولا اعتراف ناسب ذلك الختم على الأفواه وإثبات الكلام للأيدي، والشهادة للأرجل، أما آية النور فكانت في شأن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات، والمقام مقام ترهيب بأن هذا اللسان الذي يرمي سيتحدث بما فعل، وفي ذلك دعوة إلى الكف عن ذلك في الدنيا؛ لذا كانت الشهادة هنا أعم حتى لا يتوهم من يفعل أنه يملك ناصية الكذب؛ لذلك أثبتها للأيدي والأرجل هنا حرصا على سلامة الحياة، وخاصة أن القضية مرتبطة بحديث الإفك، فالمقام هنا فيه توعية وزجر عن ذلك، أما في آية يس فلم تنفع معهم الآيات والبراهين على أنه الحق فزاد تطاولهم فكان الختم على الأفواه عقابا لهم، وليس زجرا ولا إرشادا؛ ولذلك استطرد في آية يس بالطمس على الأعين فلا يرى لها أثر، بل يمسخهم على مكانتهم، وهذا أنكى وأشد، ولكنه علقه على المشيئة ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰٓ أَعْيُنِهِمْ فَٱسْتَبَقُوا۟ ٱلصِّرَٰطَ فَأَنَّىٰ يُبْصِرُونَ ﴿٦٦﴾﴾ (يس: ٦٦) فجمعت الآيات بين عقاب قاطع

(١) حاشيته علي البيضاوى، ٢٤٩/٧.

"نختم" وعقاب معلق على المشيئة: وهو عقاب دنيوي يدل على إمهال الله لهم رويدا.

ويلاحظ أن الطمس هنا جاء على الأعين، وهو أشد من الغشاوة السابقة؛ بل شيء آخر يختلف عنها؛ لأن الكلام هنا عن الجوارح مفصلة؛ فالأعناق فيها أغلال: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا فِيٓ أَعْنَٰقِهِمْ ﴾، والأفواه يختم عليها، والأيدي تتكلم والأرجل تشهد، فلكل جارحة نوع معين بخلاف عموم الطمس على الوجوه بما تحوي في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ ءَامِنُوا۟ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٤٧﴾ ﴾ النساء: ٤٧

فطمس الوجوه هنا لا يقتصر على المعنى اللغوي المعروف بالمحو أو المسح، بل جلاه الحق بقوله ﴿فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ ﴾ ، أي يتحول كل شيء عن جهته التي كان عليها، وفي هذا زيادة تقبيح من جنس عملهم أيضا؛ لأنهم قلبوا موازين الحقائق حيث قالوا بعد تحريف الكلم عن مواضع فلما غيروا الصورة التي كان يجب أن يكونوا عليها وهي أن يقولوا "أطعنا" غير الله صورتهم إن لم يؤمنوا؛ لذلك عطف على هذا الطمس "اللعن" في قوله: ﴿أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ ۚ ﴾ ، وقد سبق بيان لعن هؤلاء في قوله سبحانه ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾ ﴾ البقرة: ٦٥.

فالختم له مقاماته التي يأتي فيها مناسبا لمواقعه، والطمس كذلك له مقاماته، وبذلك تتجلى فروق التعبير بما يجعل كلا مناسبا لمقامه وسياقه.

المبحث الثالث

استعمال (طبع) على القلوب وحدها

جاء الطبع على القلوب فقط دون الأسماع والأبصار أو أحدهما في عشرة شواهد من القرآن الكريم، توجه الإسناد إلى اسم الجلالة صريحا في ستة منها، و جاء التعبير بالماضي(طبع) في ثلاثة، وبالمضارع في ثلاثة أخرى، كما جاء الإسناد إلى ضمير اسم الجلالة في شاهدين، والبناء للمفعول في آخرين، فتلك عشرة شواهد بيانها كما يلي:

أولا: شواهد التعبير بالماضي مسندا إلى اسم الجلالة:

جاء ذلك متوجها إلى القلوب خاصة في سور: النساء، والتوبة، ومحمد، ففي آية النساء يحدثنا القرآن عن أهل الكتاب الذين نقضوا الميثاق وكفروا بآيات الله وقتلوا الأنبياء بغير حق، وقالوا قلوبنا غلف أي: خلقت هكذا، ذكر ابن عباس وعطاء: يعنون في أغشية لا ذنب لنا فيها، أو أوعية للعلم نستغني بما فيها عن غيره، وقال الكلبي: يعنون أن قلوبنا بحيث لا يصل إليها شيء إلا وعته، ولو كان في حديثك شيء لوعته أيضا[1].

هذا على الاختلاف في معنى (غلف)، ويترجح معنى زعمهم أنها مغشاة لا يصل إليها الحق بدليل قول نظائرهم: ﴿ وَقَالُواْ قُلُوبُنَا فِيٓ أَكِنَّةٖ ﴾ فصلت: ٥،

(١) ينظر: بهجة الأديب في بيان ما في كتاب الله العزيز من الغريب لابن التركماني، ت ٧٥٠هـ، تحقيق/ خالد خميس، جـ١/١٠٠، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ونظم الدرر، ٣٤٩/٢، وروح المعاني، ٩/٦.وينظر تنوير المقباس من تفسير ابن عباس ص١٣ طبعة درا الكتب العلمية .

وبدليل دحض الحق افتراءهم بقوله: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾ وذلك هو موطن الشاهد .

يقول تبارك اسمه: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ وَكُفْرِهِم بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَقَتْلِهِمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ ۚ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ النساء: ١٥٥ .

وهنا نلحظ الفرق بين زعمهم بأنها غلف، ورد الحق بأن عليها هذا الطبع بكفرهم، وهذا يجلي أنها خلقت على الفطرة لا غشاء عليها، ولما كفروا عاقبهم الله بذلك، ووضح الزمخشري ذلك بقوله : "فقيل لهم: بل خذلها الله ومنعها الألطاف بسبب كفرهم، فهم الذين غلفوا قلوبهم بما أحدثوا من الكفر الزائغ عن الفطرة، فصارت كالمطبوع عليها، لا أن تخلق غلفا غير قابلة للذكر ولا متمكنة من قبوله"[١]، فزعمهم بأنها خلقت هكذا غير مقبول، وقد فعلوا ما فعلوا فطبع الله عليها بذلك، ولكنهم "قالوا ذلك بهتا ودفعا لما قامت عليهم الحجج وظهرت لهم البينات وأعجزتهم عن مدافعة الحق المعجزات نزلوا عن رتبة الإنسانية إلى رتبة البهيمية"[٢].

ولا ريب أن كلام الزمخشري السابق يمثل رأي المعتزلة في أن العباد هم الخالقون لأفعالهم، وذلك جلي في قوله: (فهم الذين غلفوا قلوبهم ...)، ولذلك جعل الختم والطبع مسندا إلى الله على سبيل المجاز أو التمثيل، وقد بنيت موقفي في هذه الدراسة من بداية دراسة شواهدها على عدم التأويل

---

(١) الكشاف، ١/٥٧٨.

(٢) البحر المحيط، ١/٣٠١.

عملا بمذهب أهل السنة والجماعة؛ لاقتناعي بأن المجاز يحتاج إلى قرينة تصرف عن الظاهر، وليس ذلك في سياق الشواهد، فالختم والطبع كالعزة والإذلال كله بيد الله عقابا لمن يستحق ذلك، وشواهد البحث كلها تدل عليه .

ونلحظ هنا الإضراب عن زعمهم هذا بقوله:﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾ ، وفي آية البقرة قالوا ذلك فكان الإضراب : ﴿بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ ﴾ ، وفيها يقول سبحانه : ﴿ وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾ ﴾ البقرة: ٨٨.

ولم يرد هذا التعبير في غير هاتين الآيتين مع اختلاف الرد عليهم مرة بـ "طبع"، وأخرى بـ (لعن) وكلاهما بكفرهم، ففي آية البقرة جاء عموم اللعن أي الطرد والإبعاد عن مصادر الرحمة، وهذا يتناسب مع سياق الآيات، فقد كانوا يحرفون كلام الله من بعد ما عقلوه كما قال سبحانه : ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ البقرة: ٧٥، إذاً فلا طبع على قلوبهم، كما كانوا يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض كما قال ربنا منكرا عليهم : ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ﴾البقرة: ٨٥، ولما أرادوا التبرؤ من تصرفاتهم هذه قالوا قلوبنا غلف؛ لذلك كان الرد هنا بعموم اللعن، ومن ثم كان ختام الآية ﴿فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴾ ، وهذا يناسب إيمانهم ببعض وكفرهم ببعض، أي إيمانهم موجود ولكنه قليل لا يشفع لهم عند الله ولا يحول بينهم وبين اللعن.



أما الموقف في آية النساء فيتناسب معه ذكر الطبع:

﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ وإن كان في ظاهر الأمر يستوي اللعن العام المؤدي إلى إغلاق سبل النجاة وإبعادهم عنها، والطبع على القلوب الحائل بينها وبين رحمة الله، إلا أن ثمة فرقا دقيقا بين الموقفين مع قوة التشابه بينهما في إيمانهم ببعض وكفرهم ببعض، وقد حكته الآيات في الموقفين، وإن اختلفت طريقة التعبير عن ذلك حيث جاء بالاستفهام الإنكاري في آية البقرة التي فيها اللعن: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾البقرة: ٨٥ ، وبالإخبار في سياق آية النساء موطن شاهدنا ﴿وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ﴾النساء: ١٥٠، فقوى التشابه، ولكن اللعن هناك لبيان أنهم كانوا يعقلون، والطبع هنا يتناسب مع تلخيص مواقفهم في نقض الميثاق والكفر بآيات الله ... فلما كان الطبع على القلوب أخص من اللعن عبر به مع هذا الجمع؛ للمواقف، لأنه الآخذ بمجامعها حيث هي صاحبة الهيمنة على كل التصرفات وبصلاحها تصلح الأعمال ... لذلك ختم الموقف هنا بقوله: ﴿فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ بتسليط النفي على الإيمان، أي: هذا الطبع يحول بينهم وبين استمرار الإيمان، فسيظل قليلا كإيمانهم ببعض وكفرهم ببعض، أو إيمانهم وجه النهار وكفرهم آخره، وذكر بعض العلماء أن قوله: ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ يحتمل النصب على نعت مصدر محذوف، أي: إلا إيمانا قليلا، ولا يجوز أن يكون على الاستثناء من فاعل (يؤمنون)، أي: إلا قليلا منهم فإنهم يؤمنون؛

لأن الضمير في "لا يؤمنون" عائد على المطبوع على قلوبهم ومن طبع على قلبه بالكفر فلا يقع منه إيمان[1].

فنفي الإيمان بهذه الصورة يتناسب مع ذكر الطبع؛ لأنه يمنع دخول الإيمان كما يمنع خروج الكفر، وفي هذا عذاب لهم، والداعى له "كفرهم".

أما الطبع على القلوب في آية التوبة فجاء في شأن من تخلفوا عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في الجهاد وكرهوه، ونفّروا غيرهم منه، وكانوا من أرباب السيادة والرئاسة ومع ذلك قعدوا ورضوا بأن يكونوا مع النساء والأطفال ... وهؤلاء جاء الحديث عنهم بمادة (طبع) مرتين، واحدة بالبناء للمفعول، والثانية بالبناء للمعلوم، والسياق يتدرج في الحديث عنهم، ويبدأ بالبناء للمفعول فيقول تبارك اسمه ﴿ وَإِذَآ أُنزِلَتۡ سُورَةٌ أَنۡ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَجَٰهِدُواْ مَعَ رَسُولِهِ ٱسۡتَـٔۡذَنَكَ أُوْلُواْ ٱلطَّوۡلِ مِنۡهُمۡ وَقَالُواْ ذَرۡنَا نَكُن مَّعَ ٱلۡقَٰعِدِينَ ﴿٨٦﴾ رَضُواْ بِأَن يَكُونُواْ مَعَ ٱلۡخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَهُمۡ لَا يَفۡقَهُونَ ﴿٨٧﴾ ﴾ التوبة: ٨٦ – ٨٧، والثانية بعدها بعدة آيات تسرد مواقف من يستطيع الجهاد ومن لا يستطيع، ومن عليه حرج ومن لا حرج عليه، وذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَسۡتَـٔۡذِنُونَكَ وَهُمۡ أَغۡنِيَآءُۚ رَضُواْ بِأَن يَكُونُواْ مَعَ ٱلۡخَوَالِفِ وَطَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ التوبة: ٩٣.

فهذان موقفان يكمل ثانيهما الأول، ولكن بدأ التعبير فيهما بالبناء للمفعول، ثم جاءت الثانية صريحة الإسناد إلى اسم الجلالة واختلف ختامهما فكان في الأولى: ﴿فَهُمۡ لَا يَفۡقَهُونَ ﴾، وفي الثانية: ﴿فَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ التوبة: ٩٣، وهما

(١) ينظر الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية للجمل، ١/ ٤٣٢، ط الحلبى.

مسبوقتان بقوله تعالى: ﴿رَضُواْ بِأَن يَكُونُواْ مَعَ ٱلْخَوَالِفِ﴾، والحديث فيهما عن المقتدرين ذكرهم القرآن أولا بـ "أولي الطول"، وثانيا بـ "الأغنياء"، والأول أخص، فقد يكون الإنسان غنيا وليست عنده وسائل السيادة، فالطوْل فيه امتداد، والغنى فيه كفاية كما قال ابن فارس في (طول) و(غنى)؛ لذلك جاء التعبير بالبناء للمفعول مع أولي الطوْل تجاهلا لطوْلهم هذا، وأنه حين أصيب بما أصيب به من ضعف وهوان وذلة أصبح طوْلا لا يؤبه له، بل هو مخذول، خذله عقل صاحبه، وأدى به إلى الصغار طلبا للسلامة؛ لذلك وسمهم بأنهم لا يفقهون، ولما كان في الطول خصوصية تبين أنهم أصحاب سيادة ورياسة قال "لا يفقهون"، وبين الراغب أن الفقه أخص من العلم فقال: "الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من العلم" والعلم "إدراك الشيء بحقيقته"[(١)].

ويقول أبو هلال العسكرى "الفقه هو العلم بمقتضى الكلام على تأمله.." [(٢)]

فهذا علم بفهم وإدراك كان يتناسب مع طوْلهم هذا لو كان طولا ناجحا، لكن لما رضوا بأن يكونوا مع الخوالف جاء التعبير بـ (طُبع) مبينا للمفعول لبيان أن عدم إدراك الحقائق وفقهها أدى إلى أن تكون القلوب مطبوعة على هذا الخزي المؤدي إلى الكفر، ولا يستحقون أن يسند هذا

---

(١) المفردات (فقه) و (علم).

(٢) الفروق اللغوية ص١٠٢.

الطبع إلى اسم الجلالة فقابل طوْلهم بالتجاهل عنه حطا لشأنه وبيان أنه لا قيمة له مع التهرب من أمر الله ورسوله.

أما الأغنياء فلا يشترط أن يكونوا من أولي السؤدد، بل عندهم الكفاية المادية التي يستطيعون بها حمل أنفسهم وحمل غيرهم في الوقت الذي كان فيه من عندهم الاستعداد ولكن الرسول لم يجد ما يحملهم عليه فرفع عنهم الحرج كما حكاه القرآن في قوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوۡكَ لِتَحۡمِلَهُمۡ قُلۡتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحۡمِلُكُمۡ عَلَيۡهِ تَوَلَّواْ وَّأَعۡيُنُهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُواْ مَا يُنفِقُونَ﴾ التوبة: ٩٢.

ولعل هذا الذي ناسب ذكر الأغنياء هنا: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَسۡتَـٔۡذِنُونَكَ وَهُمۡ أَغۡنِيَآءُۚ رَضُواْ بِأَن يَكُونُواْ مَعَ ٱلۡخَوَالِفِ وَطَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ التوبة: ٩٣.

فهذا في عموم من يملك المال ويستطيع الخروج للجهاد والمساعدة فيه، ولكنه رضي- كما قال الرازي - "بالدناءة والضعة والانتظام في جملة الخوالف وطبع الله على قلوبهم فلأجل ذلك لا يعلمون ما في الجهاد من منافع الدين والدنيا." [1]

فهذا الطبع المسند إلى اسم الجلالة نفي للعلم عنهم، وهذا وسم بالجهل بحقائق الأمور حين سلب عنهم مجرد معرفة ما لا تحتاج معرفته إلى تأمل، بعد أن انجلى الأمر وتبين شأن الجهاد.

ولما تجاهلوا واستأذنوا في القعود وتثاقلوا عن حق الله ورسوله أسند الطبع إلى اسم الجلالة الدال على أنه بصنيعهم هذا "أغلق الله فيهم منافذ

---

(١) تفسيره ١٦/١٦٦.

الشعور والعلم، وعطل فيهم أجهزة الاستقبال والإدراك بما ارتضوه هم لأنفسهم من الخمول والبلادة والوخم"[1]

وبذلك تناسب بناء (طبع) للمعلوم مع نفي العلم بعمومه الذي يشمل الفقه والعلم، وهذا تدرج في إثبات جهلهم بحقائق الأمور حيث نفي عنهم الفقه أولا بما فيه من خصوصية تتناسب مع التعبير بـ (أولي الطَّوْل)، ثم العلم الشامل ثانيا بعد ذلك بلفظ (الأغنياء) الدال على عموم الغنى سواء كان مجرد كفاية مال أو كان مصحوبا بسؤدد، فالعام ناسب العام، والخاص ناسب الخاص، وفي الثاني كان إسناد الطبع صريحا إلى اسم الجلالة للدلالة على عموم قدرته.

وكما كان الطبع على القلوب بصيغة الماضي سببا في سلب الفقه والعلم فقد ينجم عنه اتباع الهوى، وإن صيغ السياق بواو الجمع فقد يكون أحد المجموعين سببا في الآخر، ويكون الطبع هو الذي أدى إلى اتباع الهوى لتثبت الحجة عليهم بدليلها وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُوا۟ مِنْ عِندِكَ قَالُوا۟ لِلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُمْ ﴾ محمد: ١٦.

هل كان سؤالهم هذا لأن الله طبع على قلوبهم بسبب سوء عملهم فلم يفقهوا ما يقول، أم كان استنكارا منهم واستهزاء واتباعا للهوى فطبع الله على قلوبهم دون أن يحدد مصيرهم بعد هذا الطبع إيذانا باستحقاقهم كل عذاب؟ .

---

(٢) في ظلال القرآن ٣/ ١٦٩٥.

عدّه الزمخشري سؤال استهزاء لأنهم كانوا لا يلقون بالا لما يستمعون تهاوناً منهم فيه.(١)

لذلك استحقوا هذا الطبع وصاروا كالبهائم حيث اتبعوا أهواءهم، وبذلك قدموا طريق الهداية، وعليه فجملة: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾ جاءت استئنافا بيانيا ينجم عن صنيعهم هذا، كأنه قيل: ما مصير من يفعل ذلك؟ فجاءت جوابا عنه معطوفا عليها: ﴿وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهْوَآءَهُمْ﴾.

والتعبير بالماضي في الطبع والاتباع : يحقق ما صاروا إليه من عدم فقههم للحق من جانب، وفطنتهم لاتباع الهوى عنادا من جانب آخر، حيث كانوا يبالغون في الاستماع، يدل على ذلك التعبير بقوله "يستمع"، وفيها يقول البقاعي: "أي بغاية جهده لعله يجد في المتلو مطعنا يشك به على الضعفاء، وبيّن بُعدهم بقوله﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ﴾ ".(٢)

كما أن التعبير بهذه الإشارة فيه تشهير بهم، ومجيء الموصول وصلته خبرا عنها لإفادة أن هؤلاء المتميزين بهذه الصفات هم أشخاص الفريق المتقرر بين الناس أنهم فريق مطبوع على قلوبهم، وأنهم مُتبعون لأهوائهم.(٣)

فلما كانوا يتظاهرون بالإسلام ويؤكدون ذلك باستماعهم مع المؤمنين، ثم يعودون لهذا السؤال، "ماذا قال آنفا".

---

(١) ينظر الكشاف ٥٣٤/٣.

(٢) نظم الدرر ١٦٢/٧.

(٣) ينظر التحرير والتنوير ١٠١/٢٦.

أظهر الله حقيقتهم بهذا التعبير (أولئك) أي: البعداء الذين طبع الله على قلوبهم فانصرفوا عن الحق، واتبعوا أهواءهم، والجمع بين الطبع والاتباع يتناسب مع مبالغتهم بالتظاهر في الاستماع المعبر عنه بلفظ "يستمع".

ثانيا: شواهد التعبير بالمضارع مسندا إلى صريح اسم الجلالة وإلى ضميره :

ورد ذلك بصيغة واحدة (كذلك يطبع الله) في ثلاثة شواهد، أحدها في الأعراف، والثاني في الروم، والثالث في غافر.

أما شاهد الأعراف فيسبقه مباشرة شاهد جاء فيه الإسناد إلى ضمير اسم الجلالة، ثم تدرج التعبير حتى أسند الطبع إلى ظاهر اسم الجلالة، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ (١٠٠) تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَائِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ﴾ الأعراف: ١٠٠ - ١٠١.

فلما أسند الإصابة إلى الضمير (أصبناهم) استدعى السياق نفس الإسناد في (نطبع)، ولما أخبر في الثانية عن عدم إيمانهم بما كذبوا من قبل أن تأتيهم البينات قال: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ﴾، فالاكتفاء أولا بالإسناد إلى الضمير لتعلق الإصابة والطبع على المشيئة، أما عند تحقيق الطبع ووقوعه أظهر اسم الجلالة، بما فيه من قوة وهيمنة، وهي فيه ظاهرا ومضمرا، ولكن ظهورها يتناسب هنا مع الإصرار على الكفر بعد مجيء البينات.

وأبى الزمخشري أن يكون قوله: ﴿وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ معطوفا على ما قبله من جهة المعنى كأنه قيل: يغفلون عن الهداية ونطبع على قلوبهم، وأجازه

ابن المنير في حاشيته على الكشاف مُعللاً أن الآية هددتهم بأمرين : الإصابة (أي العقاب) ببعض ذنوبهم، والطبع على قلوبهم، وهذا الثاني (الطبع) أشد من الأول، وهو نوع من العقاب، ولكنه أنكى أنواع العذاب، وأبلغ صنوف العقاب، وهو مناسب لكفرهم.(١)

وجاء التعبير عن الإصابة بالماضي (أصبناهم) إشارة إلى سرعة الإهلاك، مع كونه شيئا واحدا غير متجزئ، وعن الطبع بالمضارع إيماء إلى التجدد بحيث لا يمضي زمن إلا كانوا فيه في طبع جديد.(٢)

فهذا تدرج في التهديد. بدأ بالعقاب ثم الطبع الذي هو أشد أنواع العقاب؛ لذلك رتب عليه نفي السماع (فهم لا يسمعون)؛ لأن هذا الطبع أغلق عليهم منافذ الاعتبار، وصدهم عن الحق عقابا لهم، ثم يتواصل هذا التدرج ويخرج من طور المشيئة ويتجاوز مرحلة التهديد هذه إلى أن يصل إلى التحقيق في قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ فصار هنا التهديد حقيقة.

يقول الزمخشري : "أي: مثل ذلك الطبع الشديد نطبع على قلوب الكافرين"(٣)، أي أن تمسكهم بالكفر والتكذيب بآيات الله وصل بهم إلى منزلة المطبوع على قلوبهم؛ لذلك قال ربنا: (كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين) أي: مثل هذا الطبع على قلوب هؤلاء يكون الطبع على قلوب

---

(١) ينظر الكشاف والحاشية ٢/٩٩.

(٢) ينظر نظم الدرر ٣/٧٦.

(٣) الكشاف ٢/١٠٠.

الكافرين، وبذلك يتجلى فرق التعبير بين (نطبع) و (طبع الله)، وهنا على قلوب الكافرين قال : (يطبع الله)، وعلى قلوب المعتدين قال : (نطبع)، وهي: فريدة في قوله تعالى خلال موقف من مواقف نوح - عليه السلام - مع قومه بعد تكذيبهم وإنجاء الله له وإغراقهم: ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ رُسُلًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَآءُوهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوا۟ بِمَا كَذَّبُوا۟ بِهِۦ مِن قَبْلُ ۚ كَذَٰلِكَ نَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ يونس: ٧٤ جاء الطبع هنا في سياق تكذيب الأقوام لرسلهم، ولكنه وسمهم بـ (المعتدين) تناسبا مع ما حدث بينهم وبين نبيهم من حوار كانت عاقبته إغراقهم، وجعلهم عبرة: ﴿فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُنذَرِينَ ﴾يونس: ٧٣ ، كذلك الذين جاءوا من بعدهم كذبوه ولم يعتبروا بما حدث لأسلافهم فطبع الله على قلوبهم ففقدوا كل وسائل معرفة الحق؛ لذلك قال "فما كانوا ليؤمنوا" باصطحاب النفي للام الجحود، دلالة على أن إيمانهم في حيز الاستحالة والامتناع.(١)

فكان الطبع في الأعراف على قلوب الكافرين؛ لأن السياق قبلها يتحدث عنهم كثيرا بهذا الوصف نحو قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ لَئِنِ ٱتَّبَعْتُمْ شُعَيْبًا إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَٰسِرُونَ ﴿٩٠﴾ ﴾ الأعراف: ٩٠ وقوله: ﴿فَكَيْفَ ءَاسَىٰ عَلَىٰ قَوْمٍ كَٰفِرِينَ ﴾ الأعراف: ٩٣.

أما السياق في آية يونس فكان سياق تكذيب؛ لذلك جعلهم معتدين لتجاوزهم حدودهم مع أنبيائهم، وكثرة جدالهم لهم، كما كان يجادل قوم

---

(١) ينظر البحر المحيط ٥/ ١٨٠.

نوح نوحا ويتهمونه بذلك في قولهم: ﴿ قَالُواْ يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ هود: ٣٢، وعدم التصريح باسم الجلالة هنا إظهارا لعظمته وتحقيرا لشأنهم، وقد تعاظموا أمر نبيهم، وكذبوه لذلك وسمهم بالاعتداء. وجاء التعبير بـ (نطبع) المسند إلى ضمير العظمة حطا من تعاظمهم .

ولما تحدث القرآن عن تشبيه الكفار بالموتى لعدم استفادتهم مما يسمعون وجعلهم عميا ضلالاً في قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَنتَ بِهَٰدِ ٱلْعُمْيِ عَن ضَلَٰلَتِهِمْ ﴾الروم: ٥٣ ، وكشف عن ضلالهم هذا بقوله: ﴿وَلَئِن جِئْتَهُم بِـَٔايَةٍ لَّيَقُولَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ ﴾ الروم: ٥٨ ، هنا جاء الطبع بصيغة المضارع الدالة على تجدده مع الإسناد إلى ظاهر اسم الجلالة فقال سبحانه: ﴿ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ الروم: ٥٩.

والتصريح هنا باسم الجلالة يتناسب مع بيان دلائل قدرته في مراحل العمر: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ ﴾ الروم: ٥٤، فبعد هذه الدلائل العملية الظاهرة حين يحدث إنكار للبعث، وتكذيب لآيات الله، واتهام لرسله بالباطل، بعد ذلك يكون الطبع على القلوب مسندا إلى ظاهر اسم الجلالة الدال على الهيمنة الداحضة لهذا الافتراء، ثم يأتي الوسم بأنهم لا يعلمون، وفي ذلك

سلب لكل معرفة؛ لأن حالة تطور مراحل عمر الإنسان جلية لكل أحد مهما قلَّ علمه، فإذا أُنكرت آيات الله بعد ذلك فإنه الطبع على القلوب بلا ريب عقاباً لهم على تجاهلهم الحقائق، وسعيهم وراء الباطل، ومن ثم كان هذا البيان : ﴿ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٩﴾ ﴾ الروم: ٥٩ تسلية للنبي – صلى الله عليه وسلم – بدليل قوله عقيبه: ﴿ فَٱصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ ۖ وَلَا يَسْتَخِفَّنَّكَ ٱلَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ ﴾ الروم: ٦٠.

- ويتبقى من شواهد التعبير بالمضارع التي جاء الإسناد فيها إلى ظاهر اسم الجلالة قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ غافر: ٣٥ ، وسبقت دراستها في إفراد القلب وتنكيره في بداية هذه الدراسة.

ثالثا: التعبير بـ (طُبع) مبنيا للمفعول.

ورد ذلك في شاهدين فقط سبق بيان أحدهما في سورة التوبة لترابطه مع ما جاء فيه التعبير بـ (طبع) بعده مسنداً إلى صريح اسم الجلالة، وتجلى ما في الأسلوب من تدرج.

والآخر هو قوله تعالى متحدثا عن المنافقين الذين اتخذوا أيمانهم الباطلة وقاية لكذبهم فصدوا عن سبيل الله : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴾ المنافقون: ٣.

فقوله "ذلك" إشارة إلى العمل السيئ الذي جعلهم يصدون عن سبيل الله والمنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿فَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّهُمۡ سَآءَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ المنافقون: ٢، فتلاعبهم بدين الله ودخولهم فيه وخروجهم منه كان في هذا الطبع، وترتب عليه وسمهم بأنهم (لا يفقهون)، ودليل عدم فهمهم للإيمان هنا ظاهر بصنيعهم هذا، فاستحقوا هذا الطبع ليختم لهم بالكفر، ولا تكون لهم إلى الإيمان عودة؛ لذلك تقدم الطبع على قلوبهم على عدم فقههم، ولكل سياق ما يناسبه كما تجلى.

والله الموفق للصواب

خاتمة

تلك دراسة بلاغية تطبيقية موجزة تجلت من خلالها الفروق الدقيقة بين دلالة (ختم) ودلالة (طبع) في السياقات القرآنية، وما بينهما من عموم وخصوص، فمقام تستقيم فيه (ختم) دون سواها، وآخر توافقه (طبع) ولا تقوم مقامها (ختم) ولا غيرها، وهكذا كلمات القرآن، لكل كلمة في مكانها دلالة لا تؤديها غيرها .

وهذا البحث كله نتائج في الفروق التطبيقية بين دلالة المادتين، واستعمال هذه هنا وتلك هناك، حيث حرص على الإيجاز تقديرا لرأي اللجنة القائمة على الندوة، ومع ذلك سأسوق بعضا من هذه النتائج، وفي مقدمتها :

- التقارب اللغوي بين دلالة المادتين جعل كثيرا من علماء اللغة لا يذكرون بينهما كبير فرق، بل فسر بعضهم (ختم) بـ (طبع)ونص على أن الختم هو الطبع، والدراسة جلت – بإيجاز – خصائص التعبير بكل منهما من خلال الشواهد .
- ذكر كثير من المفسرين أنهما من باب المجاز، ورأى بعضهم صلاحية المجاز والحقيقة فيهما، ورجحت الحقيقة بالأدلة التي تبين أن الختم أو الطبع نوع من العقاب تثبت به الحجة على من خُتم على قلبه أو طُبع عليه بكفره فلا يخرج منه كفر ولا ينفذ إليه إيمان .
- الختم جاء على القلب والسمع ولم يأت على البصر، والطبع جاء على الثلاثة في شاهد واحد، بينما تميز الختم بالمجيء على الأفواه في شاهد واحد أيضا، ولكل دلالته التي بني هذا العمل على محاولة تجليتها .
- شواهد الطبع أكثر من ضعف شواهد الختم، ومعظمها يختم بنفي السمع أو الفقه أو العلم، أو الإيمان، أو إثبات الغفلة، أما ختم فتارة تعطي نهاية القرار بنوع العذاب، وتارة تندد ببعدهم عن الحق .
- قد يشتركان في الحديث عن الكافرين، ولكن سياق كل منهما يتواءم مع ما ذكر فيه، وهذا ما قامت الدراسة عليه .

والله ولي التوفيق .

دليل المصادر والمراجع

١- أساس البلاغة للزمخشري.
٢- أسباب النزول للسيوطي.
٣- أسباب النزول للواحدي.
٤- إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز للنورسي تحقيق إحسان الصالحي.
٥- البحر المحيط لأبى حيان طبعة دار الفكر.
٦- التحرير والتنوير لابن عاشور ط دار سحنون.
٧- الفتوحات الإلهية للجمل. دار الفكر.
٨- الفروق اللغوية لأبى هلال العسكرى ط دار الكتب العلمية.
٩- الكشاف للزمخشري دار المعرفة.
١٠- المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني.
١١- الوجوه والنظائر لألفاظ من كتاب الله العزيز للدامغاني ط المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
١٢- بهجة الأريب في بيان ما في كتاب الله العزيز من الغريب لابن التركماني ط المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
١٣- تفسير الفخر الرازى ط دار الفكر.
١٤- تهذيب اللغة للأزهري.
١٥- حاشية ابن المنير الإسكندري على الكشاف.
١٦- حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي.
١٧- روح المعانى للألوسي دار الفكر.
١٨- في ظلال القرآن للشيخ سيد قطب دار الشروق.
١٩- لسان العرب لابن منظور.
٢٠- مقاييس اللغة لابن فارس.
٢١- نظم الدرر للبقاعي دار الكتب العلمية



جماليات فن الجمع
في نماذج من آيات الذكر الحكيم
دراسة بلاغية تحليلية

إعداد

د. غالب محمد محمود الشاويش



المقدمة:

درج البلاغيون المتأخرون على تقسيم علم البديع إلى محسنات معنوية، ومحسنات لفظية، وعدوا من المحسنات المعنوية فن الجمع.

وهذا الحكم الذي تنطوي تحته الأشياء المجموعة، قد يأتي بعدها وهو الغالب، وقد يأتي قبلها، كما سنرى ذلك في أثناء البحث.

والذي دفعني إلى الكتابة في هذا الموضوع، هو عدم دراسة هذا الفن البديعي دراسة بلاغية تحليلية، شأنه شأن الفنون البديعية الأخرى التي لم تدرس غالبا من خلال السياق الذي وردت فيه، ولو نظرت في كتب البلاغة التعليمية والحديثة لوجدت الأمثلة نفسها تتكرر في كتب البلاغة، دون تحليل أو تعليق، أو إضافة معلومة جديدة توضح هذا الفن، أو ذاك.

وهذا الفن البديعي (الجمع) يقترن بعدد من الفنون مثل: الجمع مع التفريق، والجمع مع التقسيم، والجمع مع التفريق والتقسيم، وبما أن عنوان هذا البحث هو فن الجمع، لذا سيقتصر البحث عليه، دون التعرض لاجتماعه مع الفنون الأخرى؛ لذا سيكشف هذا البحث عن دراسة فن الجمع من خلال السياق الذي ورد فيه، وسوف يرى القارئ أن أسلوب الجمع من خلال الآيات المدروسة له عطاؤه الجمالي، وقيمته المعنوية التي ينبغي أن يكون عليها بين الفنون الأخرى.

هذا وسوف يقوم الباحث باختيار مجموعة من الآيات الكريمة بحسب ترتيب السور في القرآن الكريم، تتضمن فن الجمع، ثم دراستها دراسة بلاغية، تحليلية، مبينة جمال هذا الفن البديعي من خلال السياق.

وبناء على ما تقدم، سوف ينتظم هذا البحث في مطلبين اثنين:

١- تقدم الجمع على الحكم .

٢- تقدم الحكم على الجمع .

وفي الختام أود أن أشير إلى أنني لا أدعي الكمال؛ فالكمال لله وحده، ولكنني مجتهد، لي أجر إن أخطأت، وأجران إذا أصبت، وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب.

المطلب الأول

تقدم الجمع على الحكم

لقد ذكرت في المقدمة أن فن الجمع من فنون البديع المعنوية، وقد عرفه علماء البلاغة بقولهم:((وهو أن يجمع بين شيئين، أو أشياء في حكم واحد))[1]. وقد أدخل لفظ (بين) في التعريف، للإشارة إلى أن الأشياء المتعددة، ينبغي أن يكون مصرحا بها في النص[2].

- فمن تقديم الجمع على الحكم، قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٣٨﴾[3].

الشاهد في الآية، أن الله – عز وجل – قد جمع السارق والسارقة تحت حكم واحد وهو قطع اليد، وقد قدم السارق على السارقة؛ لأن أغلب من يقوم بالسرقة هم الرجال، فالتقديم لداعي الكثرة، ومعنى السارق عند العرب من جاء مستترا إلى حرز فأخذ منه ما ليس له، فإن أخذه من ظاهر فهو مختلس، ومستلب، ومنتهب[4].

---

(١) الإيضاح في علوم البلاغة ،للخطيب القزويني: ج٢ ص٥٠٥ ،وانظر عروس الأفراح ، للبهاء السبكي/ شروح التلخيص:٤/ ٣٣٥ .

(٢) انظر حاشية الدسوقي على شرح السعد / شروح التلخيص: ٤/ ٣٣٥.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٣٨.

(٤) ينظر لسان العرب: ١٠/ ١٥٦ ،مادة: سرق،وينظر معجم مفردات ألفاظ القرآن: ص٢٣٦.

و (أل) الداخلة على ((السارق)) ((والسارقة)) جاءت بمعنى اسم الموصول الذي، والتي، والتقدير: الذي سرق والتي سرقت فاقطعوا أيديهما، ولأن (أل) بمعنى اسم الموصول، ساغ دخول حرف الفاء على الخبر ((فاقطعوا)) التي تفيد معنى الجزاء، ومعلوم أن الفاء تدخل على جواب الشرط من حيث العموم .

فاسم الموصول إذا أريد منه التعميم، فإنه ينزل منزلة الشرط [١].

ومعنى التعميم هنا: أنه لا يقصد به سارق معين، وإنما يقصد به أي سارق أو سارقة يقع منهما هذا الفعل؛ ولذلك جاء لفظ السارق والسارقة بالرفع؛ لأنهما غير معينيين [٢].

وقد جاء عن علماء النحو أن (أل) إذا دخلت على اسم الفاعل أو اسم المفعول تكون موصولاً، فكلمتا السارق والسارقة اسم فاعل، و(أل) موصولاً حرفياً بمعنى الذي، والتي، وشرطها ألا يراد بها العهد أو الجنس[٣].

---

(١) ينظر التفسير الكبير، للفخر الرازي: ج٤ص٣٥٣، وينظر تفسير التحرير والتنوير،لابن عاشور: ٦/ ١٩٠

(٢) ينظر جامع البيان في تفسير القرآن، للقرطبي: ج٦ص١٤٨.

(٣) ينظر جامع الدروس العربية، مصطفى الغلاييني:١/ ١٥٥، وينظر المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها، محمد الأنطاكي : ١/ ٢٠٧.

وجاء الحكم في الجمع ﴿فاقطعوا أيديهما﴾ بصيغة الأمر؛ للدلالة على وجوب القطع في حال ثبوت السرقة .

وقد جمعت الأيدي من حيث كان لكل سارق يمين واحدة، وهي التي تقطع في حد السرقة، وللسراق أيد، وللسارقات أيد، فكأنه قال: اقطعوا أيمان النوعين، والتثنية للضمير إنما هي للنوعين[1]، الذكر والأنثى، والذي يقيم الحد هو الإمام ، وليس غيره من أفراد الرعية، وتفصيل ذلك في كتب الفقه المعتبرة.

وقوله تعالى ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا﴾ علة للأمر بالقطع؛ ووجه ذكر السارقة مع السارق؛ إنما هو من باب دفع التوهم من أن يكون حد السرقة لا يقام إلا على الرجال فقط دون الإناث؛ لذلك ذكرت السارقة مع السارق؛ لكي يكون حكم القطع على النوعين:الذكر والأنثى[2].

وقوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ﴾، تعليل لهذا الجزاء، والجزاء: المكافأة أو المجازاة على العمل، سواء كان في الخير، أو في الشر، فجزاء السارق قطع اليد، وهي عقوبة شديدة تردع السارق وتردع غيره، والباء للسببية، إذ التقدير: بسبب كسبهما إذا كانت (ما) مصدرية، أو بسبب الذي كسباه من السرقة إذا كانت (ما) موصولة، وجاء التعبير بفعل الكسب؛

(١) ينظر المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، لابن عطية:ج٣ص٤٩٤

(٢) ينظر تفسير التحرير والتنوير،٦/ ١٩٠.

لبيان أن فعل السرقة لم يحصل عن اضطرار، بل حصل عن إرادة ورغبة؛ لذا جاء القطع نكالا من الله.

والنّكال:أشد العقاب.يقال:نكّلت بفلان، إذا عاقبته في جرم أجرمه عقوبة تنكل غيره عن ارتكاب مثله[1]. ولغرض التنكيل بالسارق والزجر لغيره أمر الشرع بتعليق يده المقطوعة في عنقه، وهذا من أشد أنواع التنكيل[2].

وهذا الجزاء ليس الهدف منه الانتقام، وإنما القصد منه الاستصلاح، فالسارق يرتدع، وغيره كذلك، عندما يرى السارق قد قطعت يده، فيصبح المجتمع آمنا مطمئنا، وهذا مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية، وقد اختتمت الآية بقوله تعالى:(والله عزيز حكيم)؛ ليناسب آخر الآية أولها، فالحزم والشدة في العقوبة تتناسب مع صفات الله. (عزيز حكيم)، أي: عزيز في انتقامه من السارق وغيره من أصحاب المعاصي، وحكيم في فرائضه وحدوده.

وقد روي عن الأصمعي أنه كان يقرأ سورة المائدة، ومعه أعرابي، فعندما قرأ الآية خطأ (والله غفور رحيم) قال الأعرابي: كلام من هذا؟ فقال الأصمعي: كلام الله، فقال له الأعرابي: أعد، فأعاد الأصمعي: (والله غفور رحيم) ثم تنبه الأصمعي، فقرأ الآية: (والله عزيز حكيم)، فقال له

---

(١) ينظر لسان العرب،ج١١ص٦٧٧،مادة: نكل.

(٢) ينظر فقه السنة، سيد سابق: ٢/ ٦٥٤.

الأعرابي: الآن أصبت، فسأله الأصمعي كيف عرفت؟ قال الأعرابي: قوله تعالى: (عزيز حكيم)، أمر بالقطع، فلو غفر ورحم لما أمر بالقطع[١].

وجاء لفظ الجلالة (الله) مظهرا في مقام الإضمار(والله عزيز حكيم)؛ لأن الأمر يتعلق بحد السرقة وهو قطع اليد، فأظهر اسم الجلالة (الله) لأمرين:

الأول: أن حكم هذا الحد مختص - بالله عز وجل -، فلا يجوز لأحد أن يتدخل في هذا الحكم كائنا من كان، فهذا أسامة بن زيد كلم الرسول – صلى الله عليه وسلم – بشأن المرأة المخزومية التي سرقت، فقام الرسول – عليه السلام– خطيبا في الناس فقال: (أما بعد فإنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وإني والذي نفسي بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها)[٢]، ثم أمر بتلك المرأة التي سرقت فقطعت يدها.

والثاني: أن إظهار لفظ الجلالة (الله)، جاء في سياق حد السرقة، للتأكيد على أهمية تنفيذ هذا الحد في شرع الله؛ لأنه أمر صادر من الله عز وجل .

ومن الجمع قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠﴾[٣].

---

(١) ينظر التفسير الكبير:٤/ ٣٥٧ .

(٢) صحيح مسلم ،كتاب الحدود ،باب قطع السارق: ٣/ ١٣١٥ .

(٣) سورة المائدة: آية ٩٠ .

الشاهد في هذه الآية، أن الله – عز وجل – جمع هذه الرذائل الأربع تحت حكم واحد هو كونها رجسا من عمل الشيطان، والمقصود بالرجس: الشر.

وقال القاضي أبو محمد(عطية بن غالب): " الرجس: كل مكروه ذميم، وقد يقال للنتن وللعذرة والأقذار: رجس[1]، كما يطلق أيضا على المذمات الباطنة"[2].

وقد أفرد الرجس مع كونه خبرا لمتعدد؛ لأنه مصدر؛ والمصدر يقوم مقام الجمع، والسر في مجيئه بصيغة المصدر؛ لإفادة المبالغة في وصف الموصوفات الأربعة بالقذارة والشر، فكأن هذه الموصوفات أصبحت عين الرجس[3].

وهذا الجمع جاء بأسلوب القصر بطريق إنما، فالمقصور: الموصوفات الأربعة: الخمر، والميسر، والأنصاب، والأزلام، والمقصور عليه كلمة (رجس)، وهي المحكوم به على هذا المتعدد المختلف، فهو من باب قصر الموصوف على الصفة، والمعنى: أن هذه الخبائث الأربعة مقصورة على صفة الرجس لا تتعدى إلى غيره، فهو قصر حقيقي ادعائي للمبالغة في قبح هذه الصفة وشناعتها.

---

(١) ينظر المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ٢/ ٢٣٣ .

(٢) ينظر تفسير التحرير والتنوير:٧/ ٢٤.

(٣) السابق:٧/ ٢٤

والتعريف في هذه الموصوفات الأربعة: الخمر، والميسر، والأنصاب، والأزلام إما أن يكون للعهد الذهني، أو للاستغراق الحقيقي، فعلى معنى العهد تكون أفراد هذه الموصوفات معهودة في ذهن العرب آنذاك، وعلى معنى الاستغراق تكون جميع أفراد هذه الموصوفات الأربعة رجسا من عمل الشيطان.

وجاء الترتيب لهذه الموصوفات الأربعة على هذا النحو: الخمر، والميسر، والأنصاب، والأزلام؛ لسر بلاغي، ومقصد بياني، فقدم الخمر؛ لأنها أم الخبائث، ولأنها مفتاح كل شر، فعن أبي الدرداء قال:" أوصاني خليلي – صلى الله عليه وسلم –: " لا تشرب الخمر، فإنها مفتاح كل شر"[1].

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: " مدمن الخمر كعابد وثن" [2].

ثم عطف عليها الميسر؛ لأن الميسر يقترن غالبا بشرب الخمر؛ ولأنهما يشتركان في اللهو، واللذة، وبعض النفع، أضف إلى ذلك أنهما يشتركان في إثارة العداوة، والبغضاء، والصد عن ذكر الله، وعن الصلاة، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾ ﴾ [3].

---

(١) سنن ابن ماجة،:ج٢ص٢٥٣ أبواب الأشربة،باب الخمر مفتاح كل شر.

(٢) السابق: ج٢ص٢٥٤،أبواب الأشربة باب مدمن الخمر.

(٣) سورة المائدة:آية:٩١

ومما يزيد في ارتباط الخمر بالميسر كونهما يتعلقان بأمر السلوك والأخلاق، على عكس الأنصاب، والأزلام، اللذين يتعلقان بأمر العقيدة. والسبب في تقديم ما يتعلق بالسلوكيات والأخلاق (الخمر والميسر)، وبيان ما فيهما من فساد على ماله تعلق بأمر العقيدة (الأنصاب والأزلام)، هو أن الخمر والميسر فيهما من اللهو والمتعة؛ ما يجعل النفوس تميل إلى تعاطيهما، كما يشهد بذلك الواقع عند بعض المسلمين، بينما عبادة الأنصاب والاستقسام بالأزلام قد تقرر الإقلاع عنهما قبل هذه الآية الكريمة، منذ أن دخل الناس في الإسلام؛ لأنهما من عقائد الشرك، فلا مجال للتفكير في العودة إليهما كما هو الشأن في الخمر والميسر)[1]؛ ولهذا ذكرت الأنصاب والأزلام في سياق ذكر الخمر والميسر، من باب التأكيد والتشديد على تحريمهما، ولتجديد التذكير بهما[2].

وقد ربطت هذه الخبائث الأربعة بعمل الشيطان للتنفير منها؛ لأنه من يفعل واحدة منها، أو جميعها فهو الشيطان الرجيم، ومن يقبل من المسلمين هذا الوصف لنفسه؟! ثم جاء في ختام هذه الآية: ((فاجتنبوه)) بصيغة الأمر؛ للدلالة على تحريم مقاربتها، فضلا عن فعلها. فالضمير في ((فاجتنبوه)) عائد إلى الرجس الجامع للرذائل الأربعة.

إن في اجتناب تلك الرذائل فلاحا للمسلمين، ومعنى الفلاح: الفوز بما يغتبط به، وفيه صلاح الحال[3]. والفلاح ضربان: دنيوي، وأخروي[1]،

---

(١) ينظر تفسير التحرير والتنوير:٧/ ٣٠.

(٢) ينظر الكشاف، للزمخشري:١/ ٦٤٢.

(٣) ينظر لسان العرب: ٢/ ٥٤٧ مادة فلح .

فالذي يجتنب هذه الرذائل الأربعة في الدنيا ؛ فإن حياته تطيب ، ونفسه تهنأ ، وقلبه يطمئن ، وذكره يبقى ، ويظفر برضا الرب ، وأما الفلاح في الآخرة ، فإنه ينال أربعة أشياء : بقاء بلا فناء ، وغنى بلا فقر ، وعزا بلا ذل ، وعلما بلا جهل.

ومن الجمع قوله تعالى : ﴿ قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٤﴾ ﴾[٢].

هذا الخطاب موجه إلى المؤمنين، وسبب نزول هذه الآية، هو أن بعض المسلمين قد ركنوا إلى الدنيا، ولم يهاجروا من مكة إلى المدينة مع إخوانهم المسلمين الذين هاجروا إليه، تلبية لأمر رسول الله – عليه السلام –، فبقوا في مكة بجوار أموالهم وأزواجهم وأبنائهم المشركين[٣].

وهذه الآية الكريمة قد جمعت ثمانية أصناف من زينة الحياة الدنيا تحت حكم واحد وهو الحب، وقد جاء جمعها مرتبا بحسب موقعها من الآية على النحو الآتي:

---

(١) ينظر بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، للفيروز آبادي:ج٤ ص٣٩٩،وينظر معجم مفردات ألفاظ القرآن ص٣٩٩ .

(٢) سورة التوبة: آية: ٢٤.

(٣) ينظر أسباب النزول، علي بن أحمد النيسابوري : ٢٤٥.

أولا – حب الأبناء للآباء: والمقصود: الآباء والأمهات، حيث كان تقديمهم في الآية على حب الآباء للأبناء راجعا إلى كونهم هم الأصل في وجود الأبناء، ولكونهم أحق بالمحبة والإكرام والبر(١).

وحب الأبناء للآباء أمر فطري؛ لأن الولد بضعة من أبيه، وقد كان العرب يتفاخرون بآبائهم، ويكثرون من ذكر آبائهم في الحج والأسواق قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا ۗ فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ﴿٢٠٠﴾﴾(٢).

ثانيا – حب الآباء للأبناء: ثم جاء بعد الآباء الأبناء، لكونهم الفرع، وهم ألصق بالقلوب، وقدم الأبناء على الإخوان، لكونهم أقوى تعلقا بنفوس الآباء من الإخوان(٣).

وكلمة (أبناء) على وزن أفعال وهذا الوزن يفيد القلة، لكن إذا عرّف أو أضيف فإنه يفيد الكثرة(٤). وهنا جاءت كلمة (أبناء) مضافة إلى ضمير المخاطبين (كم) فيفيد معنى الكثرة، والمقصود (بالأبناء) الذكور؛ لأن العرب قديما كانوا يفضلون الذكور على الإناث، وما زال بعضهم إلى الآن يميل إلى ذلك، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الظاهرة بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ

(١) ينظر تفسير البحر المحيط، لأبي حيان: ٥/ ٢٤.

(٢) سورة البقرة: ٢٠٠.

(٣) انظر: تفسير التحرير والتنوير: ١٠/ ١٥٣.

(٤) جامع الدروس العربية: ٢/ ٢٧

هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾ ﴾[1]. وحب الآباء للأبناء أمر غريزي، إذ هم مناط الآمال وزينة الحياة الدنيا قال تعالى: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴿٤٦﴾ ﴾[2] .

ثالثا- حب الإخوة (وإخوانكم): ثم جاء الإخوان في الترتيب الثالث، والأخ: هو من جمعك وإياه الولادة من الأبوين، أي من الأب والأم، أو من جمعك وإياه صلب واحد، وهو الأخ من الأب، أو من جمعك وإياه بطن واحد، وهو الأخ لأم، أو من جمعك وإياه الرضاع[3] . وكلمة الأخ فيها معنى الملازمة؛ لأن الأخ ملازم لأخيه[4]. وهذه الملازمة تكون في السراء والضراء على حد سواء، ونتيجة لهذه الملازمة يكون الإنسان أشد تعلقا بأخيه: محبة وإيثارا وإكراما، فحب الإخوة يلي حب البنوة والأبوة؛ لأن حب الإخوة يقتضي التناصر والتعاون فيما بينهم؛ لأن الأخ شديد الحاجة إلى أخيه.

رابعا- حب الزوج: (وأزواجكم): ثم ذكر الأزواج، وهن أعلق بالقلوب والمحبة بعد الأبناء والإخوة، ولفظ الأزواج مشعر بالمجانسة والمشاكلة والاقتران، كما هو المفهوم من لفظه[5].

---

(١) سورة النحل: الآيتان ٥٨ / ٥٩.

(٢) سورة الكهف: من الآية: ٤٦.

(٣) ينظر: الكليات: ٦٣ وينظر معجم مفردات ألفاظ القرآن:٨

(٤) ينظر: لسان العرب: ١٤/ ٢٣ وينظر معجم مفردات ألفاظ القرآن:٨.

(٥) ينظر: التفسير القيم ،لابن قيم الجوزية: ص ١٣٢ .

خامسا – حب العشيرة: (وعشيرتكم): وهم الأقارب الأدنون، وهو مشتق من العشرة – بكسر العين – وهي بمعنى: الخلطة والصحبة، وقيل: هم القبيلة، والجمع عشائر [1]، وحب العشيرة يكون على أشده عند أهل البداوة، ومن على مقربة منهم من أهل الحضر.

هذه الأصناف الخمسة، تتعلق بالأقارب، ابتداء من الأب وانتهاء بالعشيرة، وهي من الأمور التي يتعلق بها الإنسان، وتوجب عليه عدم الانقطاع أو الانفصال عنها، ولذا اتصلت واقترنت في النظم القرآني .

سادسا – حب الأموال المقترفة: (وأموال اقترفتموها)، أي: اكتسبتموها بمشقة، وهذه الكلمة (اقترفتموها) مأخوذة من (القرف) بكسر القاف وهو القِشر، والقرفة: القشرة [2] . فلو أردت أن تزيل القشرة عن حبة النبات، لوجدت شيئا من المشقة والعنت بسبب الالتصاق الشديد بين القشرة وحبة النبات.

فالمال المكتسب الذي يحصل عليه الإنسان بعرق جبينه وكدّه، يكون حريصا عليه أشد من حرصه على المال الموروث الذي يحصل عليه دون عناء أو مشقة؛ لذا جاء المال في المرتبة السادسة بعد أن ذكرت الآية الكريمة أصناف الأقارب الخمسة، وجاءت كلمة (أموال) نكرة؛ لتعظيم شأن المال في الحياة الاجتماعية، كما أنها جاءت بصيغة الجمع؛ لتعدد أنواع المال، فمنه

---

(١) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ١٠/ ١٥٣، وينظر لسان العرب: ٤/ ٥٧٤، مادة:عشر.

(٢) ينظر: لسان العرب: ٩/ ٢٧٩، مادة: قرف.



الصامت: كالعملات الورقية والمعدنية والعقارات والأراضي، ومنها الصائت: كالإبل والأبقار والأغنام وغيرها. والمال أمر مرغوب فيه، يكاد لا يسلم أحد من حبه وجمعه يقول تعالى: ﴿وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا ﴿٢٠﴾﴾[1]، لذا يكون تعلق الإنسان به أشد وأقوى، وربما يصرفه عن الجهاد في سبيل الله في أغلب الأحيان.

سابعا – حب التجارة: (وتجارة تخشون كسادها)، أي: قلة التبايع وهو ضد الرواج [2]، حيث جاءت في المرتبة السابعة، والتجارة سبب لزيادة الثروة ونمائها، وهي لا تتهيأ إلا بالأموال، وقد كان لبعض المسلمين من أهل مكة تجارة مع المشركين يخشون كسادها.

ثامنا – حب المساكن الطيبة المرضية (ومساكن ترضونها)، أي: تختارونها للإقامة، حيث جاءت في المرتبة الثامنة، وهي القصور والدور التي يسكنها الإنسان، وهي عزيزة على قلبه؛ حيث إنه لا يرغب في مفارقتها، وخاصة إذا كان راضيا عن السكنى فيها؛ لتمتعه بالراحة والأنس وطيب المقام والانسجام.

لقد ذكر الله – سبحانه وتعالى – هذه الأشياء الثمانية على الترتيب وهي من المصالح الدنيوية، فإذا كانت هذه المصالح أحب إلى المسلمين من طاعة الله، وطاعة رسوله – صلى الله عليه وسلم- ومن الجهاد في سبيل الله،

---

(١) سورة الفجر:آية:٢٠.

(٢) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ١٠/ ١٥٣.

فليتربصوا بها يحبون حتى يأتي الله بعقوبة عاجلة أو آجلة، وهذا تهديد لهم بالوعيد، فإذا وقع التعارض بين مطالب الدين، ومطالب الدنيا فإن الواجب على المسلم تقديم مطالب الدين؛ لأن رعاية الدين عند الله – عز وجل – مقدمة على رعاية المصالح الدنيوية الفانية، وقد قدم فيها المال لأهميته؛ لأنه سبب في التجارة، وبناء المساكن؛ لأن القلوب تميل إليه، وله أحب، ثم جاءت التجارة بعد المال؛ لأنها وسيلة إلى جمعه؛ فالمال غاية، والتجارة وسيلة، وقد وصفت التجارة بالكساد؛ لأنها بين ربح وخسارة، ثم جاءت المساكن في آخر المنافع الدنيوية؛ لأنها مكان السكنى، ففيها الإقامة الطيبة، والأمن، والراحة، ولا يقل تعلق القلوب بها، عن تعلقها بالمال والتجارة .

ومن الجمع قوله تعالى: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴿٤٦﴾﴾[1]. هذه الآية الكريمة تضمنت فن الجمع، فالله– عز وجل – قد جمع بين المال والبنين في كونهما زينة الحياة الدنيا، ولو دققنا النظر في هذا الجمع، لوجدنا أن هذا الفن البديعي لا يتوقف عند مجرد الجمع، بل نراه يتعدى حدود ظاهر ذلك التعريف عند البلاغيين لمفهوم الجمع، بالنظر في هذا التعدد. فأول ما نطالع في هذا الجمع، تقديم المال على البنين، ثم إفراد المال، وجمع البنين، واختيار هذا الجمع(البنون) دون الأبناء.

فأما تقديم المال على البنين في هذه الآية، فيعود لحكمة عظيمة، وهي تصوير واقع الناس في المجتمع، إذ تجد أكثر الناس ينشغلون بأموالهم،

---

(١) سورة الكهف: آية / ٤٦

ويتلهون بها أكثر، مما ينشغلون بأولادهم، بل تجدهم يستغرقون جُلّ وقتهم في تنمية أموالهم، دون مصلحة أولادهم، الذين يحتاجون إلى شيء من رعايتهم، وصونهم، وتوجيههم، ومعاشرتهم عن قرب، والحفاظ عليهم؛ لذا قدم المال على البنين في هذه الآية.

أضف إلى ذلك أن تقديم المال على البنين يعود لكونه أكثر لصوقا بأذهان الناس؛فالصغير والكبير، والشاب والشيخ، والرجل والمرأة، حتى من لديه أولاد، كل أولئك يرغبون في المال[١]، لقوله تعالى: ﴿وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا ۝٢٠﴾[٢].

كذلك قدم المال على البنين؛ مراعاة للمفرد، فالمفرد سابق الجمع[٣]، وكذلك نستطيع القول: إنه قدم المال على البنين، من باب تقديم السبب؛لأن المال سبب التزويج، والزواج سبب للبنين؛ولأن المال سبب للتنعم بالبنين، وفقده سبب لشقائهم[٤].

أما إفراد المال، وجمع(البنون) دون الأبناء في الآية، فالحكمة من ذلك تعود إلى دقة النظم القرآني، وإعجازه البياني.فالتعريف في (المال) يفيد الجنس، أي: المال.فالمال، مهما قل، أو كثر، فإنه زينة للناس، وكذلك

(١) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ج١٥ ص٣٣٣ .

(٢) سورة الفجر: آية: ٢٠ .

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن: ج٣/ ٢٧١ .

(٤) انظر: السابق: ٣/ ٢٤٨ .

(البنون) زينة للناس، قلّ البنون أو كثروا؛ لأن الجمع (بنون) ملحق بجمع المذكر السالم، وهذا الجمع يفيد معنى القلة، والكثرة بحسب السياق، وسياق الآية يحتمل المعنيين، فهناك بعض الناس من لديه قلة من الأولاد، وبعضهم من لديه كثرة في الأولاد .

وهنا يتم التناسب بين اقتران المال بصيغة المفرد، مع (بنون)بصيغة الجمع؛ أما لو قيل في غير القرآن:(الأموال والبنون) أو (الأموال والأبناء)، لفسد المعنى، وذهب التناسب بين:(المال والبنون) كما ورد في الآية الكريمة. فقولنا:(الأموال) جمع كثرة؛لأن جمع التكسير الذي يأتي على وزن (أفعال) يفيد القلة، ولكنه إذا عرّف فإنه يفيد الكثرة مثل: أموال – الأموال. وكذلك (أبناء) جمع قلة، فإذا عرف الاسم (الأبناء)؛ فإنه يفيد الكثرة [1] . و على هذا الجمع، لا يكون هناك تناسب في المعنى بين الجمع، كما هو واضح في الآية؛ إذ يصبح المعنى على هذا الأساس، أن الأموال زينة في حال كثرتها فقط، وكذلك (الأبناء) هم زينة في حال كثرتهم فقط، وهنا ندرك البون الشاسع بين معنى الآية، وبين معنى قولنا السابق.

من جانب آخر فإن اختيار الجمع (البنون)على جمع (الأبناء)، فيه إيفاء للمعنى، وبيان للمقصود، فكلمة (البنون) تطلق على الذكور لقوله تعالى:

---

(١) انظر: جامع الدروس العربية: ٢/ ٢٧ .



﴿ أَمْ لَهُ ٱلْبَنَٰتُ وَلَكُمُ ٱلْبَنُونَ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِٱلْبَنِينَ وَٱتَّخَذَ مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنَٰثًا ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ فَٱسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ ٱلْبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلْبَنُونَ ﴾[3].

ففي هذه الآيات الكريمة نجد كلمة البنين تدل على الذكور فقط[4]، وكذلك كلمة (الأبناء)، والدليل على ذلك قوله تعالى في سياق نعمه على بني إسرائيل: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴾[5]. فالمراد من الأبناء الرجال، ويسمون أبناء، بدليل مقابلته بالنساء[6].

وقال القاضي أبو محمد (عبد الحق بن غالب الأندلسي)_رحمه الله_: " والصحيح من التأويل، أن الأبناء هم الأطفال الذكور، والنساء هم الأطفال الإناث، وعبر عنهن باسم النساء بالمآل"[7]. أما ما يتعلق بالحكم، وهو اشتراك المال والبنين في حكم واحد، وهو قوله تعالى﴿زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾، فهو يتناسب مع هذا الجمع أيضا، فالزينة مهما جملت، آيلة إلى الزوال، فلا

(١) سورة الطور: آية: ٣٩ .

(٢) سورة الإسراء: آية:٤٠ .

(٣) سورة الصافات: آية: ١٤٩ .

(٤) ينظر: شواهد في الإعجاز القرآني دراسة لغوية دلالية: ص١٦١

(٥) سورة البقرة: آية: ٤٩.

(٦) ينظر:التفسير الكبير:ج١ ص٥٠٥،وينظر تفسير البحر المحيط: ج١/ ٣٥٢، وينظرروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: / ٢٥٤

(٧) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ١/ ١٤٠

يبقى شيء على حاله، فالمال والبنون زائلان لا محالة؛ لذلك عقّب الله – عز وجل – بعدهما بقوله﴿وَٱلۡبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيۡرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابٗا وَخَيۡرٌ أَمَلٗا ﴾.

فالباقيات هي الأعمال الصالحة، وهذه إشارة إلى زوال المال والبنين، فهما غير باقيين؛ لذا قدم الباقيات على الصالحات؛ تنبيها وتأكيدا على زوالهما – أي المال والبنين– وقوله تعالى:﴿وَٱلۡبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ ﴾ صفتان لموصوف محذوف وتقديره: الأعمال الباقيات الصالحات، وكان مقتضى الظاهر أن يقال: والأعمال الصالحات الباقيات ؛لأنه يقال: الأعمال الصالحات، ولا يقال: الأعمال الباقيات، ولكن خولف مقتضى الظاهر، فقدم الباقيات على الصالحات؛ تنبيها على زوال كل زينة مهما عظمت، فقوله تعالى: (والباقيات) إشارة إلى زوال غيرهما بطريقة الالتزام[1] .

ثم جاء التأكيد على الخيرية في قوله تعالى:﴿خَيۡرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابٗا وَخَيۡرٌ أَمَلٗا ﴾. فالأمل في المال والبنين أمل محصور في زمن معين، وربما يفقد الإنسان هذا الأمل، يفقد بعضه أو كله، بينما الأمل في ثواب الأعمال الصالحة أمل باق، يحقق منفعة دنيوية، ومنفعة أخروية، فالأعمال الصالحة هي الأعمال الباقية التي تفيد صاحبها في الدنيا والآخرة لقوله تعالى: ﴿ مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَنُحۡيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةٗ طَيِّبَةٗۖ وَلَنَجۡزِيَنَّهُمۡ أَجۡرَهُم بِأَحۡسَنِ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ٩٧ ﴾[2]. وهكذا نجد التناسب بين الشيئين المجموعين، و الحكم الواحد المرتبط بهما.

---

(١) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ٥/ ٣٣٣ .

(٢) سورة النحل: آية/ ٩٧ .

ومن الجمع قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾ ﴾[١].

الشاهد في الآية، أن الله – عز وجل – قد جمع بين الزانية والزاني في حكم واحد وهو الجلد، وقد قدمت الزانية على الزاني؛لأن المرأة هي التي تمهد الزنا للرجل، وهي السبب الرئيس فيه؛حيث تظهر نفسها للرجل بهيئة المطموع فيها؛ ولأن زنا المرأة يكون أكثر فحشا، وأكثر عارا ودمارا للأسرة من زنا الرجل، وصيغتا (الزانية والزاني) صيغة اسم فاعل، فـ (أل) الداخلة عليهما، ليست للتعريف وإنما هي موصول حرفي بمعنى: التي والذي، فكأنه قيل: التي تزني، والذي يزني، فاسم الفاعل هنا مستعمل بمنزلة الفعل المضارع في الدلالة على اتصاف صاحبه بالحدث، أي: الزنا في زمن الحال، أو الاستقبال[٢]. والذي يدل على أن (أل) بمعنى: التي والذي، وتضمينه معنى الشرط، هو دخول حرف الفاء على الخبر (فاجلدوا) على قول الأخفش وغيره من العلماء[٣]، وهذا شبيه بقولنا: من زنا فاجلدوه. هذا رأي، ورأي آخر يقول: إن التعريف في (الزانية) و (الزاني) للاستغراق، ومقام التشريع يقتضيه، وكون (أل) للاستغراق قد دخلت على اسم الفاعل، فإنها يبعد أن يكون الوصف باسم الفاعل بمنزلة الفعل المضارع الذي يفيد الاتصاف بالحدث في زمن الحال، أو الاستقبال، وإنما يفيد

---

(١) سورة النور،الآية: ٢.

(٢) ينظر: تفسير التحرير والتنوير:١٨/ ١٤٥

(٣) ينظر:معاني القرآن وإعرابه، للزجاج: ج٤/ ٢٧،وينظر إعراب القرآن الكريم وبيانه: ٥/ ٢٣٨، وينظر الكشاف:٣/ ٤٧،وينظر التفسير الكبير:٨/ ٣٠٢ .

دخولها على اسم الفاعل تحقق الوصف في الزانية والزاني، أي: كل من اتصفت بالزنا وكل من اتصف بالزنا [1] دون الدلالة على زمن الحال، أو الاستقبال، وأما الحكم (فاجلدوا) فقد جاء بصيغة الأمر، ردعا للزاني غير المحصن من جهة، وللمجتمع من جهة أخرى.

وقد اختيرت لفظة (فاجلدوا) بمعنى: اضربوا بالسوط؛ مراعاة لمعنى الكلمة، فكلمة (اجلدوا) مأخوذة من الجذر (جلد)، ومعاني هذا الجذر تدور حول معنى القوة والشدة والصلابة[2]، وهذه المعاني لكلمة (فاجلدوا) تتناسب مع طبيعة الجلد الذي يقع على جلد المجلود بالسوط، وهو الزاني غير المحصن، فالأداة (السوط) مصنوعة من الجلد، والجَلْد معناه: الضرب بالسوط حيث يقع على جلد الإنسان، ومعنى الجلد: قشرة البدن[3].

والمخاطب في قوله تعالى: (فاجلدوا) هو كل إمام، حيث أجمعت الأمة على ذلك، فهو الذي يأمر بإقامة الحد، ولا يجوز لغيره من أفراد الرعية أن يأمر بذلك[4].

---

(١) ينظر: تفسير التحرير والتنوير، ج١٨ص١٤٦.،وانظر الكشاف: ج٣ ص٤٧.

(٢) ينظر: لسان العرب،ج٣ص١٢٥،١٢٦،١٢٧،وينظر معجم مفردات ألفاظ القرآن: ص٩٣،وينظر بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز:٢/ ٣٨٧.

(٣) ينظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن: ص٩٣،وينظر بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز:٢/ ٣٨٧.

(٤) ينظر:فقه السنة،ج٢ص٥٠٩، وينظر التفسير الكبير:ج٨ص٣١٣، وينظر تفسير التحرير والتنوير:ج١٨ص١٤٧

وبعد التشديد على عدم الرأفة والرحمة بالمجرمين، جاء أسلوب الشرط في قوله تعالى: (إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) محذوف الجواب، وتقديره: إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، فلا تتركوا إقامة الحدود، أو يكون جواب الشرط المحذوف دل عليه ما قبله: فلا تأخذكم بهما رأفة في دين الله وشرعه[1]. ومجيء الجملة الشرطية بإن، من باب إلهاب النفوس وتهييجها، وإثارة الغضب لله، ولدينه، وأحكامه التي فرضها على المجرمين[2]. ثم اختتمت الآية بقوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾.

(وليشهد): فعل مضارع مقرون بلام الأمر، فالذي يشهد حد الجلد من المؤمنين؛فإنه يرتدع وينزجر، ويخاف على نفسه من الوقوع في الزنا، حتى لا يكون مصيره كمصير من جلد أمام المؤمنين، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن شهادة طائفة من المؤمنين للجلد شرط في تنفيذ الحد، وزيادة في التنكيل بالزاني والزانية؛ لأن التشهير والفضيحة يؤثّران عليهما أكثر من التعذيب نفسه وهو الجلد[3].

وحرف الجر (من) يفيد البيان، أي: ليشهد عذابهما بعض المؤمنين .

---

(١) ينظر: التفسير الكبير: ٨/ ٣١٧ وينظر إعراب القران الكريم وبيانه: ٥/ ٢٣٩.

(٢) ينظر: التفسير الكبير: ٨/

(٣) ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: ٨/ ٨٣،وانظر الكشاف: ٣/ ٤٨

ومن الجمع قوله تعالى: ﴿ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ بِحُسۡبَانٖ ۝٥﴾ [1]، الشاهد في هذه الآية أن الله – سبحانه وتعالى – جمع بين الشمس والقمر تحت حكم واحد، وهو كونهما بحسبان، والحسبان: كناية عن انتظام سير الشمس والقمر انتظاما دقيقا؛ حيث لا يختل حساب الناس لهذا الانتظام والتوقيت به[2].

وجاءت (حُسبان) على صيغة (فُعلان)؛ لتفيد أن هذا الحساب على نهج واحد، ونظام واحد لا يتغير ولا يختل على مدى تطاول الأيام والدهور، فالأعوام به تعلم، والشهور، والأيام، والساعات، والدقائق والفصول في منازل معلومة، وبه تعرف التأثيرات لكل واحد منهما في الآفاق العلوية، والكوائن السفلية[3]، فهما يجريان بحساب مقدر في بروجهما، لا يعلمه إلا العليم الخبير.

وقدمت الشمس على القمر لعدة أمور:

أولا – إن الشمس آية النهار، والقمر آية الليل[4]، وآية النهار مقدمة على آية الليل، وهذا الجمع بين مختلفين: الشمس والقمر، فبينهما تناسب، وتطلق العرب عليهما اسم ((النيران)) [5].

---

(١) سورة الرحمن: آية: ٥.

(٢) ينظر: تفسير التحرير والتنوير، ج٢٧ص٢٣٥.

(٣) ينظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعي: ج٧ص٣٧٤ .

(٤) ينظر: آيات الله المبصرة، :ص١٣.

(٥) معجم الألفاظ المثناة:ص:٤٩٧ .

ثانيا – تقديم الضياء على النور؛ لكون الشمس ضياء والقمر نورا، لقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ﴾[1] ، وقد أثبت العلم الحديث أن ضوء الشمس ذاتي، ونور القمر غير ذاتي؛ لأنه صادر عن جسم بارد معتم، وقع عليه ضوء الشمس، فانعكس منه على الأرض[2] فهو يكتسب نوره من الشمس .

ثالثا – تقديم الأكبر حجما على الأصغر فحجم الشمس أكبر من حجم القمر[3] .

رابعا – تقديم الأبعد على الأقرب، فمسافة الشمس عن الأرض أبعد من مسافة القمر عن الأرض[4]، لهذه الأسباب وغيرها قدمت الشمس على القمر .

هذا وقد اقتصرت الآية على ذكر الشمس والقمر دون بقية النجوم والكواكب؛ لكونهما أظهر للخلق، وأبين؛ فذكر الشمس والقمر؛ كذكر السماء والأرض، فالأمر واضح لعموم الناس[5]. ومن جهة أخرى؛ فإن فن

---

(١) سورة يونس:من الآية: ٥.

(٢) المنهج الإيماني للدراسات الكونية في القرآن الكريم،د.خضر عبد العليم: ص١٤٣.

(٣) ينظر: من الإعجاز العلمي في القرآن الكريم في ضوء الدراسات الجغرافية الفلكية والطبيعية،د.حسن أبو العينين: ج٢ص٧١.

(٤) ينظر: السابق: ٢/ ٧١ .

(٥) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ج٢٧ص٢٣٥ .

الجمع يتقاطع مع فن مراعاة النظير، فلفظ الشمس مناسب للفظ القمر من حيث اشتراكهما في الإضاءة، وكلاهما آية، كما مر بنا سابقا.

ومن الجمع قوله تعالى: ﴿ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ﴾[1]، والشاهد في الآية، أن الله – عز وجل – جمع بين النجم والشجر في حكم واحد وهو السجود، والسجود علامة الانقياد والتذلل لله – عز وجل– وكلمة: (النجم) لها معنيان: الأول: يطلق على كل نجم في السماء، وهو اسم جمع، قال تعالى: ﴿والنجم إذا هوى ﴾[2]، ويطلق مفردا، فيجمع على نجوم كقوله تعالى: ﴿ ومن الليل فسبحه وإدبار النجوم ﴾[3].

والمعنى الثاني: يطلق على الحشيش، والنباتات التي لا ساق لها، فهي ملتصقة بالتراب، والذي يرجح المعنى الثاني هو اقتران النجم بالشجر فهما من المخلوقات الأرضية، وفيهما منفعة للإنسان والحيوان على وجه الأرض[4]، وأما الشجر، فله ساق وارتفاع عن الأرض، والجمع بينهما فيه مراعاة نظير .

وجاء المسند ((يسجدان)) بصيغة الفعل المضارع؛ للدلالة على تجدد السجود خفية، واستمراره من المسند إليه وهما: النجم والشجر؛ لقوله

(١) سورة الرحمن: الآية/ ٦ .

(٢) سورة النجم، الآية:١.

(٣) سورة الطور، الآية: ٤٩.

(٤) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ٢٧/ ٢٣٦.



تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾(١). وجاء تقديم النجم على الشجر من باب الترقي من الأدنى إلى الأعلى، من النباتات المتصلة بالأرض، إلى النباتات المرتفعة عن الأرض. وانظر إلى جمال الاستعارة في قوله تعالى: ﴿والنجم والشجر يسجدان﴾ حيث شبه النجم والشجر بالإنسان العابد الساجد، بجامع الخضوع والانقياد، ثم حذف المشبه به، وأبقي على شيء من لوازمه –وهو السجود– على سبيل الاستعارة المكنية.

واختير السجود على غيره من أعمال العبادة؛ لأن المخلوق أقرب ما يكون إلى ربه في حالة السجود، لقوله عليه السلام: "أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فأكثروا الدعاء"(٢).

يتقاطع فن الجمع في هذه الآية مع إيهام التناسب، وهو ملحق بفن مراعاة النظير، فالمراد من النجم في هذه الآية هو النبات الذي لا ساق له، وهو بهذا المعنى لا يتناسب مع الشمس والقمر، لكن المعنى الآخر الذي يتبادر إلى الذهن–وهو نجم السماء– يتناسب معهما، إلا أنه غير مقصود.

---

(١) سورة الحج: من الآية: ١٨.

(٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل،الموسوعة الحديثية، تحقيق الشيخ شعيب الأرنؤوط وآخرين: ١٥/ ٢٧٤.

فالنجم يناسب الشمس والقمر على المعنى غير المراد، ولا يناسب على المعنى المقصود في الآية، وذلك لتوهم المناسبة بين الشمس والقمر والنجم على اعتبار المعنى المتبادر إلى الذهن وهو نجم السماء، وليس على أساس المعنى المراد منه في السياق، ولذلك سمي بإيهام التناسب.

كذلك يتقاطع فن الجمع في هذه الآية مع الطباق، فبين النجم والشجر تضاد من حيث السفل والعلو. فالأول: نبات متصل بالأرض، والآخر:نبات مرتفع عن الأرض.

ولو دققنا النظر في الآيتين:(الشمس والقمر بحسبان، والنجم والشجر يسجدان) لوجدنا صورة الطباق غير غائبة عن الذهن.فالشمس والقمر مخلوقان في السماء، والنجم والشجر مخلوقان في الأرض.

ومن الجمع قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞۚ وَٱللَّهُ عِندَهُۥٓ أَجۡرٌ عَظِيمٞ ﴾[(١)] .

الشاهد في الآية، أنه جمع الأموال والأولاد تحت حكم واحد وهو كونهما فتنة، هذا الجمع جاء بطريق القصر ((إنما)) فالمقصور الأموال والأولاد، والمقصور عليه: فتنة، فهو من باب قصر الموصوف على الصفة، أي: ما أموالكم وأولادكم إلا فتنة، فالقصر أفاد معنى المبالغة، أي المبالغة في ملازمة هذه الصفة للموصوفين؛ إذ لا يخلو هذان الموصوفان من صفة الفتنة، وهذان الموصوفان: الأموال والأولاد، لا يقتصران على هذه

(١) سورة التغابن: آية / ١٥ .

الصفة فقط، بل لهما صفات أخرى؛ لذا يكون هذا النوع من القصر الحقيقي الادعائي عند البلاغيين.

وقدمت الأموال على الأولاد؛ لأن الفتنة في الأموال أكثر من فتنة الأولاد[1]، والانشغال بالأموال والتلهي بها يكون أكثر من الانشغال بالأولاد.

كذلك يأتي تقديم الأموال على الأولاد من باب تقديم السبب، فالمال سبب في الزواج، والزواج سبب في الأولاد[2]. وجاءت الأموال والأولاد بصيغة جمع التكسير على وزن ((أفعال)) وهذا الجمع يفيد القلة، لكن إذا عرف، أو أضيف إلى ضمير، فإنه يفيد الكثرة، وهما مضافان إلى ضمير الخطاب، فيفيدان الكثرة، ويفهم من ذلك أن كثرة المال وكثرة الأولاد تكون الفتنة فيهما أكثر .

وذكر الأولاد دون البنين؛ لأن الأولاد تشمل الذكر والأنثى[3]، فالذي لديه ذكور أو إناث أو ذكور وإناث ،كل ذلك لا يخلو من فتنة، ولكن فتنة الأولاد أكبر من فتنة البنين وحدهم ؛لذا جاء الحكم هنا (فتنة)، وجاء (زينة) في آية سورة الكهف؛ لمناسبة المحكوم به في كل منهما.

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٣/ ٢٦١ .

(٢) ينظر: السابق: ٣/ ٢٤٨ .

(٣) ينظر: الكليات: ص٩٤٤ .

تشير هذه الآية الكريمة إلى أن الأموال والأولاد اختبار للإنسان . فالمال: اختباره دفع الزكاة، وأخذه من حلال، وصرفه في حلال، وكذلك الأولاد اختبار، فالقيام على تربيتهم وتوجيههم ورعايتهم، والحدب عليهم، والاهتمام بهم، والصبر عليهم، كل ذلك اختبار، فعن عبد الله بن بريدة أن أباه حدثه قال: " رأيت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يخطب، فأقبل حسن وحسين- عليهما السلام- عليهما قميصان أحمران، يعثران، ويقومان، فنزل النبي – عليه السلام – فأخذهما فوضعهما في حجره فقال: ((صدق الله ورسوله، إنما أموالكم وأولادكم فتنة، رأيت هذين فلم أصبر)) ثم أخذ في خطبته"[1]. فالرسول عليه السلام قطع خطبته؛ بسبب انشغاله بالحسن والحسين.

ولو وازنا بين هذه الآية من سورة التغابن، وبين الآية التي مرت بنا من سورة الكهف[2]، وهو قوله تعالى: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴿٤٦﴾﴾[3] لوجدنا أن النظم يختلف بين الآيتين .

١ – فآية التغابن جاء الأسلوب فيها بطريق القصر بـ (إنما)، حيث قصرت الأموال والأولاد على صفة الفتنة، بينما الآية في سورة الكهف، خلت من أسلوب القصر، والسر في ذلك –والله أعلم – يتعلق

---

(١) سنن ابن ماجة: ج٢ص٢٩٨،كتاب اللباس،باب لبس الأحمر للرجال .

(٢) ينظر: البحث ص٢٢٩ .

(٣) الكهف: ٤٦

باختلاف المحكوم به، فآية التغابن تتعلق بموضوع الفتنة، وأما آية الكهف فتتعلق بموضوع الزينة الفانية، التي لا تخلو من فتنة أيضا .

٢- في آية التغابن جاءت الأموال مجموعة مضافة إلى ضمير الخطاب، فهو يفيد الكثرة، ومعنى ذلك، أن كثرة الأموال تكون الفتنة فيها أكثر، أما آية الكهف، جاء المال فيها مفردا معرفا بلام الجنس، وهذا يعني: أن المال قليله أو كثيره زينة .

٣- في آية التغابن جاء النظم القرآني بكلمة (وأولادكم) بصيغة الجمع مضافا إلى ضمير الخطاب، فهو يفيد الكثرة، وكلمة أولادكم، تشمل الذكور والإناث، ومعنى ذلك، أن الفتنة فيهما أكبر وأعظم، بينما في آية الكهف، جاء النظم القرآني بكلمة (والبنون)، وهي تطلق على الذكور فقط، وهذا الجمع، يدل على القلة والكثرة، ومعنى ذلك، أن البنين مهما قلوا أو كثروا، فهم زينة الحياة الدنيا .

وخلاصة القول: إن كثرة الأموال والأولاد فتنة، وإن قلة المال والبنين أو كثرتهما، زينة الحياة الدنيا .

المطلب الثاني
تقدم الحكم على الجمع

ومن الجمع قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٢٣﴾ ﴾[(١)] وهذه المحرمات كانت محرمة في الجاهلية، ماعدا حالتين، وهما: مانكح الآباء من النساء، والجمع بين الأختين، فقد كانتا جائزتين في المجتمع الجاهلي على كره منه .

فالشاهد في هذه الآية، تقديم الحكم (التحريم) على الجمع، أي: جمع الأشياء المحرمة مرتبة بحسب ما وردت في الآية، وهذه المحرمات في الآية منها: ما يتعلق من جهة النسب، وعددها سبع: الأمهات، البنات، الأخوات، العمات، الخالات، وبنات الأخ، وبنات الأخت، ومنها: مايتعلق من جهة غير النسب، وعددها ست: الأمهات من الرضاعة، والأخوات من الرضاعة، وأمهات النساء، وبنات النساء، بشرط الدخول بالنساء، وأزواج الأبناء، والجمع بين الأختين .

---

(١) سورة النساء: آية: ٢٣ .

وفن الجمع في الآية يتقاطع مع نوع من أنواع الإطناب، وهو التفصيل بعد الإجمال . ففي صدر الآية (إجمال) للمحرمات من النساء على الرجال، ثم بعد ذلك فصل النساء المحرمات على النحو السابق .

وكذلك يقترن فن الجمع في هذه الآية بفن التقسيم، حيث ذكر في الآية نوعان من التحريم:

الأول: من جهة النسب .

الثاني: من جهة غير النسب.

ويمكن أن يقال: إن فن الجمع يقترن بفن التقسيم من جهة أخرى للتحريم:

١- تحريم مؤبد .

٢- تحريم مؤقت .

وهذا من التقسيم الجيد الذي استوفى المعنى، فلا تستطيع أن تضيف معنى ثالثا .

وجاء الفعل (حرمت) على مالم يسم فاعله؛ إذ لم يصرح بالفاعل؛ لأنه معلوم من سياق الآية، وهو أن المحرّم هو الله - عز وجل -، لقوله تعالى في نهاية الآية: (إن الله كان غفورا رحيما)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ؛ فإن سلطة التحريم، خاصة بالله وحده كما هو معلوم في سورة الأنعام .

ومجيء الفعل بصيغة الماضي (حرمت)، يفيد بأن أمر التحريم قد قرر وانتهى[1].

وجاء قوله تعالى: (عليكم) خطاب مشافهة للحاضرين[2]، ولكنه ليس خاصا بهم، بل هو خطاب عام لجميع المسلمين، يتناول الماضي، والحاضر، والمستقبل .

وقد خص الله – سبحانه وتعالى – الرجال بالخطاب (عليكم) دون أن يخص النساء، كأن يقال:(حرم عليهن أبناؤهن)؛لأن طلب النساء أي: (خطبتهن) يكون من قبل الرجال، وهذا معلوم في الشرع، والعرف والعادة .

وقوله – سبحانه وتعالى – (عليكم أمهاتكم)، عام يقابله عام[3]، فتوجيه الخطاب إلى الجمع (عليكم)يقابله تعيين المحرمات بالجمع: كالأمهات، والبنات، والأخوات، وهذا يفيد الاستغراق في التوزيع، بمعنى أن كل رجل يحرم عليه نكاح كل أم، وكل بنت، وكل أخت ... إلخ .

وفي قوله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم) إيجاز حذف، وهو حذف المضاف، والتقدير: (حرم عليكم نكاح أمهاتكم)، وهذا المضاف

---

(١) انظر: تفسير التحرير والتنوير: ج٥ ص٢٩٤ .

(٢) انظر: تفسير البحر المحيط: ٣/ ٢١٨ .

(٣) انظر: السابق: ٣/ ٢١٨ .

المحذوف معلوم من الآية السابقة، وهو قوله تعالى: (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء) جزء من الآية:٢٢ وهذا شبيه بقوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة) والتقدير حرم عليكم أكل الميتة، فالتحريم يتعلق بالأفعال لا بالذوات (الأعيان)، وهذه الآية لم تذكر علة التحريم، لا خاصة ولا عامة، وكل ما يذكر من حكم، أو أسرار، إنما هو اجتهاد، ورأي، واستنباط، والحكمة من التحريم – والله أعلم- هو العمل على غرس الوقار، والمحبة، والتقدير، والعطف، والاحترام لهذه المحرمات في نفوس من حرمن عليهم، والتنزه عن اللهو والرفث اللذين لايخلو منهما الزواج، ودفعا للغيرة التي تفضي إلى العداوات والحزازات بين القرابة القريبة[١]، ولا يتحقق ذلك إلا بعدم الزواج منهن؛ لأن الحياة الزوجية غالبا ما تتعرض إلى الخلافات التي قد تؤدي إلى الطلاق .

وقد ذكر العلماء أن سبب هذا التحريم يعود إلى أن وطأهن فيه إهانة وإذلال، فالإنسان لايقدم عليه إلا في الموضع الخالي، لذا لايليق النكاح بالأصول والفروع، فينبغي صون الأمهات عنه، وكذلك صون البنات ؛لأن البنت بضعة من الرجل وجزء منه لقول الرسول – صلى الله عليه وسلم- (إنما فاطمة بضعة مني) [٢]، وكذلك القول في البقية [١]. وقد يكون

---

(١) انظر: تفسير التحرير والتنوير: ٥/ ٢٩٤ .

(٢) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل فاطمة، مجلد٤ ص١٩٠٣ و صحيح البخاري، باب النكاح، باب (١٠٩)،ج٦ ص١٥٨، ورواية البخاري: (فإنما هي بضعة مني).

من الحكم –والله أعلم – أن الزواج من الأقارب يضوي الذرية ويضعفها؛ لقوله عليه السلام: (اغتربوا لا تضووا) [٢]، وقوله عليه السلام: (لا تنكحوا القرابة القريبة، فإن الولد يخلق ضاويا) [٣] . والضاوي: الهزيل الضعيف النحيف .

وقد أثبت العلم، أنه كلما تباعد النسب بين الزوجين أتى النسل قويا في صفاته، وما ينطبق على الإنسان، ينطبق كذلك على النبات، والحيوان[٤]، فإذا كان الزواج من الأقارب يضعف الذرية غالبا، فما بالك بالزواج من المحرمات؟.

وقد جاء تقديم المحرمات على الرجال تصاعديا من الأقرب فالأبعد.

ومن الجمع قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ﴾[٥].

---

(١) انظر: التفسير الكبير للفخر الرازي: مج/ ٤ ص٢٤، وانظر غرائب القرآن ورغائب الفرقان، للنيسابوري: ٥/ ٦

(٢) غريب الحديث، إبراهيم الحربي: ٢/ ٣٧٩، وانظر: النهاية في غريب الحديث والأثر،لابن الأثير: ج٣/ ١٠٦، وانظر: الفائق في غريب الحديث للزمخشري: ج٢ ص٣٥٠ .

(٣) الفائق في غريب الحديث: ج٢ ص٣٥٠ .

(٤) ينظر: تفسير الشعراوي : مجلد/ ٤ ص٢٠٩٤ .

(٥) سورة المائدة، من الآية:٣.

الشاهد في الآية، أن الله – عز وجل – جمع أحد عشر نوعا من أحوال الحيوان تحت حكم واحد وهو التحريم، والذي يلحظ في الآية أن الحكم (حرمت) تقدم على الجمع، وهو المذكورات، والمقصود تحريم أكلها بحسب ورودها في الآية . وفن الجمع في هذه الآية، يتقاطع مع بنية التفصيل بعد الإجمال، حيث أجمل المحرم، ثم فصل على النحو الذي ذكر على النحو الآتي:

الأولى– الميتة: والعلة في تحريمها هو ما يترتب على أكل لحمها من مضار محققة للإنسان؛لأن الدم إذا حبس في العروق تعفن وفسد، وبما أن الفطرة السليمة تأنف من أكل الميتة، جاء التحريم موافقا للفطرة، لذا قدمت الميتة على جميع الأحوال المذكورة[1].

الثانية – الدم: والعلة في تحريمه راجعة إلى قذارته؛لأن له رائحة كريهة عند تعرضه للهواء ؛ولأنه يحمل أشياء مضرة لا يحاط بمعرفتها [2]. لذا جاء الدم في المرتبة الثانية في التحريم لما له من تعلق بالميتة غالبا.

الثالثة– لحم الخنزير: نص القرآن الكريم على لحم الخنزير؛ لأنه يسبب عدة أمراض من أكل لحمه، وما عدا ذلك من شعر وجلد فهو كسائر

---

(١) ينظر: تفسير التحرير والتنوير:٦/ ٨٩،وينظر التفسير الكبير:٤/ ٢٨٣، وينظرمع الطب في القرآن الكريم، د/ عبد الحميد دياب، د/ احمد قرقوز: ص٣٣.

(٢) ينظر: تفسير التحرير والتنوير:٦/ ٩٠.

الحيوانات في طهارة شعره وجلده[1]، أخذا بعموم قول الرسول – صلى الله عليه وسلم – ((أيما إهاب دبغ فقد طهر)) [2].

الرابعة – (وما أهل لغير الله). والإهلال:رفع الصوت.يقال: أهل بالحج:إذا لبّى، ومنه استهل الصبي:إذا صرخ عند ولادته.

والعلة في التحريم، هو عدم الإشراك مع الله أصناما أو غيرها، فالذبح يجب أن يكون لله لا لغيره[3] .

الخامسة- المنخنقة: والعلة في تحريم المنخنقة، أن الخنق يفسد الدم، وإذا فسد الدم فسد اللحم، وهذه المنخنقة من جنس الميتة؛لعدم سيلان دمها[4].

السادسة- الموقوذة: وهي المضروبة بحجر أو عصا إلى أن تموت، وهي في حكم الميتة، وفي حكم المنخنقة، لعدم سيلان الدم منها، والعلة في تحريمها فساد دمها الذي يؤثر على فساد لحمها، وذلك لعدم سيلان الدم الذي حشر في العروق، فيكون لحمها ضارا، يضر بصحة الجسم، بسبب انتشار الدم تحت الجلد وفي الأنسجة، مما يزيد احتمال وصول الجراثيم وتكاثرها[5].

---

(١) ينظر: السابق:٦/ ٩٠،وينظر: مع الطب في القرآن الكريم:ص١٣٥.

(٢) ينظر: سنن ابن ماجة،٢/ ٣٠٠،كتاب اللباس،باب لبس جلود الميتة إذا دبغت.

(٣) ينظر: تفسير التحرير والتنوير:٦/ ٩١،وينظر: التفسير الكبير:٤/ ٢٨٣.

(٤) ينظر: تفسير التحرير والتنوير:٦/ ٩١،وينظر التفسير الكبير:٤/ ٢٨٣،وينظر مع الطب في القرآن الكريم:ص١٣٥.

(٥) ينظر: تفسير التحرير والتنوير:٦/ ٩١،وينظر التفسيرالكبير:٤/ ٢٨٣،وينظر مع الطب في القرآن الكريم:ص١٣٥

السابعة- المتردية: وهي التي تسقط من جبل، أو موضع عال، أو تسقط في بئر، أو حفرة عميقة فتموت، وهي في حكم الميتة؛ حيث إنها ماتت، وما سال منها الدم[١].

الثامنة- النطيحة: وهي المنطوحة إلى أن ماتت، وذلك مثل شاتين تناطحتا إلى أن ماتتا أو ماتت إحداهما، والنطيحة في حكم الميتة التي لم يسل دمها [٢].

التاسعة - (وما أكل السبع)، فحرم الله –عز وجل- كل ما قتله السبع؛ لأن أكيلة السبع تموت بغير سفح الدم غالبا، بل بالضرب على المقاتل.

وقوله تعالى: (إلا ما ذكيتم) إلا فالاستثناء فيه مختص بقوله:(وما أكل السبع) فالسباع كانت تنتاب العرب كثيرا، فكانوا يلحقونها، فتترك أكيلتها فيدركونها بالذكاة[٣].

العاشرة - (وما ذبح على النصب)، حيث كان العرب يذبحون على الأنصاب، ويشرحون اللحم ويشوونه، فيأكلون بعضه، ويتركون بعضه الآخر للسدنة.

---

(١) ينظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير:٤/ ٢٨٣.

(٢) ينظر: السابق:٤/ ٢٨٤.

(٣) ينظر: السابق:٤/ ٢٨٢.

ووجه عطف (وما ذبح على النصب) على المحرمات المذكورة مع أن المسلمين قد هجروا عبادة الأصنام؛لأن من العرب من استمر على ذبح بعض الذبائح على الأنصاب (حجارة أعدت للذبح وللطواف) التي في قبائلهم على نية التداوي، فأراد الله – عز وجل – أن ينبههم، وأن يؤكد على تحريم الذبح على النصب[1].

الحادية عشرة – (وأن تستقسموا بالأزلام)، الأزلام: القداح، واحدها زَلم، وسميت القداح بالأزلام؛لأنها زلمت، أي سويت.

فمما سبق، يتبين أن هذه المحرمات منها ما يتعلق بالمطعومات مثل:الميتة، والدم، ولحم الخنزير، والمنخنقة، والموقوذة، والمتردية، والنطيحة، وما أكل السبع، ومنها:ما يتعلق بأمر العقيدة، والمطعومات، مثل:(وما أهل لغير الله به) (وما ذبح على النصب) (وأن تستقسموا بالأزلام) .

والسر في تقديم المحرمات التي تتعلق بالمطعومات على المحرمات التي تتعلق بأمور العقيدة، والمطعومات هو: أن بعض ضعاف النفوس من المسلمين قد يقع في نفوسهم شيء من الحل في الميتة، والمنخنقة، والموقوذة، والمتردية، والنطيحة، وما أكل السبع، فجاء القرآن الكريم ليؤكد على حرمة أكلها، وقد جاء قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ متداخلا مع المطعومات

(١) ينظر: تفسير التحرير والتنوير:٦/ ٩٦.

المحرمة لكون بعض المسلمين ما زال يذبح للولي، أو الشيخ أو العارف بالله، فجاء التوجيه الرباني ليؤكد على أن الذبح ينبغي أن يكون لله لا لغيره من المخلوقين.

أما المحرمات التي تتعلق بأمر العقيدة، فقد أخرت في الآية بسبب أن هذه السورة قد نزلت بعد أن انتشر الإسلام، كما أن المسلمين قد هجروا عبادة الأصنام، والذبح على النصب، والاستقسام بالأزلام، ولكن ليس من المستبعد أن تبقى هناك بعض الجيوب في القبائل يفعل ذلك بنية التداوي؛ لذا ذكر الله – عز وجل – هذه المحرمات التي تتعلق بأمور العقيدة إلى جانب المطعومات المحرمة من باب التأكيد على حرمتها[1]. فكما أن المطعومات التي ذكرت في الآية محرمة، فكذلك ما يتعلق بأمور العقيدة محرمة أيضا، بل هي أشد تحريما لكونها تتعلق بالشرك، والله – عز وجل – لا يقبل أن يكون معه شريك، بينما تلك المطعومات المحرمة يجوز الأكل منها بقدر عند الضرورة القصوى.

(ومن الجمع قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ وَلَا تَجِدُ أَكۡثَرَهُمۡ شَٰكِرِينَ ١٧ ﴾[2].

الشاهد في هذه الآية، تقديم الحكم وهو قوله تعالى: (لآتينهم) على الجمع، حيث جمع أربعة أشياء، تتعلق بالجهات الأربع على الترتيب: (بين

(١) ينظر: السايق ج٦ ص٩٥، ٩٦ .

(٢) سورة الأعراف: الآية: ١٧ .

أيديهم) الأمام، (ومن خلفهم) الوراء، (وعن أيمانهم) اليمين، (وعن شمائلهم) الشمال .

وقد فسر بعض العلماء قوله تعالى: (من بين أيديهم) بمعنى الدنيا؛ لأنها بين يدي الإنسان، يسعى فيها ويعمل، ويشاهد ما يقع فيها، (ومن خلفهم) بمعنى الآخرة ؛لأنها تأتي بعد ذلك . وبعضهم فسر قوله تعالى: (بين أيديهم)، بمعنى الآخرة ؛لأنهم يصلون إليها، ويردون عليها، فهي بين أيديهم، وقوله تعالى:(ومن خلفهم) بمعنى الدنيا ؛ لأنهم يخلفونها [١] . فالشيطان يرغب الناس في الحياة الدنيا، ويزين لهم الأهواء والمعاصي، ويشككهم في أمر الآخرة، ويلبس عليهم دينهم، كما فسر بعض العلماء قوله تعالى: (وعن أيمانهم) بمعنى: الحسنات، أوبمعنى الحق، وقوله تعالى: (وعن شمائلهم) بمعنى السيئات، أو بمعنى: الباطل[٢].

أما من جهة الفوقية، والتحتية، فلم يستطع الشيطان أن يأتي للإنسان منهما؛ لأن جهة الفوق تتنزل منها الرحمات من رب العالمين، وجهة التحت، مكان السجود [٣] . وقد جيء بحرف الجر (من) في جانب قوله تعالى: (من بين أيديهم ومن خلفهم)، وبحرف الجر(عن) في جانب قوله

---

(١) انظر: التفسير الكبير: للرازي: مجلد ٥، ج١٤، ص:٢١٢

(٢) انظر: السابق: ص:٢١٤ الرازي، وانظر الطبري الجامع الكبير: ٥/ ٤٤٥

(٣) انظر: في رحاب التفسير، الشيخ عبدالحميد كشك: مجلد٢، ج٨، ص: ١٣٠٤، وانظر جامع البيان في تأويل القرآن للطبري: ص:٤٤٧ .

تعالى: (وعن أيمانهم وعن شمائلهم)، فما السر في ذلك ؟ لعل الحكمة من ذلك – والله أعلم – أن حرف الجر (من) يفيد الابتداء، فالشيطان أول ما يبدأ عمله ووسوسته من جهة الأمام، ثم من جهة الخلف، فهو يفسد الدنيا على الإنسان، لكي يفسد عليه آخرته، وأما حرف الجر (عن)، فيفيد معنى البعد، والمجاوزة، والمباينة، فإذا قال القائل: جلس عن يمينه، فمعناه أنه جلس بعيدا عن صاحب اليمين، غير ملتصق به [١]، وهذا من رحمة الله وفضله أنه جعله بعيدا عن جهتي: اليمين والشمال، ولو كان ملتصقا بهما، لكان تأثيره أعظم، ووسوسته أشد على الإنسان .

إن فن الجمع، في هذه الآية، يتقاطع مع نوع من أنواع الإطناب، وهو التفصيل بعد الإجمال، ففي الآية الكريمة، ذكر إتيان الشيطان للإنسان، وهذا إجمال، ثم فصل كيفية هذا الإتيان: (بين أيديهم)، (خلفهم)، (أيمانهم)، (خلفهم).

ومن الجمع قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[٢]. فالشاهد في الآية أن الله – سبحانه وتعالى – قد جمع الأصناف الثمانية المستحقة للزكاة تحت حكم واحد، وهو إعطاء الصدقات لهم، وهذه الأصناف

(١) انظر: التفسير الكبير: للرازي: مجلد ٥، ج١٤، ص:٤٤٧

(٢) سورة التوبة،الآية:٦٠.

بحسب ما ذكرت في الآية هي:الفقراء، والمساكين، والعاملون عليها، والمؤلفة قلوبهم، والرقاب، والغارمون، وفي سبيل الله، وابن السبيل.

والملحوظ على هذا الفن البديعي(الجمع)، أن الحكم قد تقدم على الأمور المجموعة المختلفة، وهي الأصناف الثمانية المستحقة للصدقات.

ومن هنا ندرك أن الحكم في فن الجمع قد يتأخر وقد يتقدم، بمعنى أن الحكم قد يأتي بعد جمع الأمور المختلفة أو يأتي في مقدمة الأمور المجموعة، كما في آية الصدقات.

ولو نظرنا في الحكم المتقدم (الصدقات) لوجدنا أنه جاء مقصورا: ((إنما الصدقات للفقراء ...))، فالصدقات مقصور، والفقراء مقصور عليه فهو من باب قصر الصفة على الموصوف، أي: إن الصدقات مقصورة على هذه الأصناف الثمانية، لا تتعداهم إلى غيرهم، فالقصر عموما يفيد حكما بالإثبات والنفي[1].

وقد ذكر الشيخ عبد القاهر الجرجاني أن أسلوب القصر بـ (إنما) يتضمن معنى النفي والاستثناء[2]، فيكون المعنى:ما الصدقات إلا للفقراء والمساكين.....، وهذا يفيد معنى الاختصاص، أي: إن هذه الأصناف الثمانية، مختصة بأخذ الصدقات .

---

(١) ينظر: دلائل الإعجاز:ص٣٢٨.

(٢) ينظر: السابق:ص٣٢٨.

وجاءت لفظة ((الصدقات)) في الآية دون الزكاة لأمرين:

الأول: أنها مأخوذة من الجذر ((صدق))، والصدق نقيض الكذب، وهذا يعني أن الرجل المزكي عليه أن يكون صادقا مع الله في إخراج زكاته دون أن ينقص منها شيئا.

الثاني: الصدقات عامة، تشمل الواجبة والمندوبة، أي: صدقة التطوع، وقد يسمى الواجب صدقة إذا تحرى صاحبها الصدق في فعله، والصدقة: ما يخرجه الإنسان من أمواله الناطقة والصامتة على وجه القربة[1].

وعند النظر في الأمور المجموعة وهي الأصناف الثمانية المستحقة للزكاة، نجد أن حرف الجر (اللام) قد دخل على الأصناف الأربعة الأولى، بينما دخل حرف الجر (في) على الأصناف الأربعة الأخيرة. فما السر في ذلك؟

إن حرف الجر اللام يفيد الملك[2]. فالصدقة تعطى للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم تمليكا، وهم أحرار في التصرف في المال الذي أخذوه من أموال الزكاة كأن يشتروا لباسا أو طعاما أو غير ذلك. وأما دخول حرف الجر (في) على الأصناف الأربعة الأخيرة: (وفي الرقاب

---

(١) ينظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن: ص٢٨٦،وينظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز:ج٣ص٤٠٨

(٢) ينظر:مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ١/ ٢٢٩،وانظر من أسرار التعبير في القرآن: ٩٨، ٩٩

والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل) فإنه يفيد الوعائية والظرفية [١]، وهذا يدل على أن هذه الأصناف الأربعة الأخيرة أرسخ في استحقاق التصدق عليهم، فهم أصبحوا بمثابة أوعية تصب فيها أموال الزكاة [٢].

ومن الملحوظ أن حرف الجر (في) دخل مرتين على الصنف السابع:(وفي سبيل الله) مرة:بطريق مباشر، ومرة بطريق غير مباشر، أي عن طريق العطف، وهذا يدل دلالة واضحة على أن هذا الصنف هو الأجدر بالزكاة، والأحق بها من الأصناف الأخرى، فأولوية الزكاة تعطي لهذا الصنف ما يكفيه؛ لأنه يستحق الزكاة؛ لكون المجاهدين في سبيل الله يدافعون عن المصالح العامة للأمة الإسلامية، ومنها المصالح الدينية وهي الأهم[٣].

أضف إلى ذلك أن دخول حرف الجر (في) على هذه الأصناف الأربعة الأخيرة، يوحي بعدم تمليك هذا المال لهم، وإنما تصرف الزكاة في مصالح تتعلق بهم، فمن أجل فك الرقاب يدفع المال إلى السادة المكاتبين أو البائعين، ومن أجل فك الغارمين من السجون يدفع المال إلى الدائنين، ومن أجل دعم الجهاد في سبيل الله يدفع المال لشراء السلاح وغيره

---

(١) ينظر: السابق: ١/ ١٨٢

(٢) ينظر: الكشاف،٢/ ١٩٨،وينظر: أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية:ص١٢٠،١٢١.

(٣) انظر: من أسرار التعبير القرآني: ص ٩٨ .

للمجاهدين دون تسليمه للأفراد، ومن أجل مساعدة ابن السبيل للوصول إلى بلده، لا يسلم المال له مباشرة، بل يدفع المال لمن يوصله إلى بلده؛لأنه في بعض الحالات قد يدعي شخص بأنه ابن سبيل، وقصده من ذلك جمع النقود لا غير، وأما التعريف بهذه الأصناف الثمانية، فمرده إلى كتب الفقه والتفسير.

ومن الجمع قوله تعالى: ﴿ ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمًا ۖ وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌ ۚ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ ﴿٢٠﴾ ﴾[1].

الشاهد في هذه الآية، تقديم المحكوم عليه وهو: (الحياة الدنيا) على الجمع، حيث جمع عددا من الأشياء تحت حكم واحد، وهذه الأشياء جاءت على النحو الآتي: لعب، لهو، زينة، تفاخر، تكاثر في الأموال والأولاد.

وهذا الجمع في الآية، يتقاطع مع بنية التفصيل بعد الإجمال، فقوله تعالى (الحياة الدنيا) إجمال، ثم فصل الأشياء على النحو الذي ذكر سابقا.

وقد قدم اللعب على اللهو؛ لأن اللعب يكون في فترة الطفولة والصبا، بينما اللهو،يكون في فترة الشباب والكهولة[2] فزمان الصبا، مقدم على زمن اللهو، فالحياة الدنيا،شبهت باللعب واللهو، ووجه الشبه بينهما، سرعة

---

(١) سورة الحديد: آية: ٢٠.

(٢) ينظر: تفسير الجامع الكبير الرازي: ج٢٩ ص:٤٦٤، وانظر معترك الأقران في إعجاز القرآن: ج٣ ص٢٣٤.

الانقضاء، فكل منهما فان لا طائل تحته، ولا بقاء له، ثم جاءت (الزينة) في المرتبة الثالثة بعد اللهو واللعب؛لأن الزينة مقصد من مقاصد الإنسان، فالزينة شاملة لكل ما يرغبه المرء، ذكرا كان أو أنثى، لكن النساء يهتممن بالزينة أكثر ، ثم(التفاخر) بما يحصل عليه الإنسان من متاع الحياة الدنيا المتمثل في قوله تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلۡبَنِينَ وَٱلۡقَنَٰطِيرِ ٱلۡمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلۡفِضَّةِ وَٱلۡخَيۡلِ ٱلۡمُسَوَّمَةِ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ وَٱلۡحَرۡثِۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسۡنُ ٱلۡمَـَٔابِ ﴾[١]. فالآية تشير إلى أمور يحبها الإنسان، وفي الوقت نفسه هي مدعاة للتفاخر والتباهي .

ثم التكاثر في الأموال والأولاد، وقد قدمت الأموال على الأولاد؛ لأن أغلب الناس ينشغلون بأموالهم أكثر مما ينشغلون بأولادهم[٢]، فالمال والأولاد قد يلهيان عن ذكر الله.قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُلۡهِكُمۡ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ٩ ﴾[٣]. وجاء أسلوب القصر بطريق (أنما)، ليفيد قصر الموصوف الحياة الدنيا،على صفات الدنيا من لعب، ولهو، وزينة، وتفاخر ...إلخ ....

وأسلوب القصر (بأنما)، لا يستخدم إلا في الأمور الواضحة، التي لا يجهلها المخاطب[٤].

---

(١) آل عمران: ١٤

(٢) انظر: البحث ص ١٢، ١٣ .

(٣) المنافقون: ٩. ١٤

(٤) انظر: دلائل الإعجاز: ص٣٢٨، ٣٣٠ .

الخاتمة:

لقد تطرق البحث إلى دراسة الفن البديعي (الجمع) من خلال نماذج من آيات الذكر الحكيم ؛حيث أظهر هذا البحث، أن الجمع فيه إيجاز في الأسلوب ؛لكون الأشياء المتعددة تجمع في خبر واحد، ولو جعل لكل شيء خبرا لطال الكلام، وخرج عن حده المألوف .

كما سيجد القارئ من خلال البحث، أن فن الجمع يقترن مع مجموعة من فنون البديع مثل: فن التقسيم، ومراعاة النظير، وإيهام التناسب، وهو ملحق بفن مراعاة النظير، كما يقترن أيضا مع بعض مباحث علم المعاني نحو: الإيجاز، والتقديم، والقصر، وبنية التفصيل بعد الإجمال، وهو نوع من أنواع الإطناب .

وقد بين البحث، أن فن الجمع يثير الفكر، وذلك عندما يجمع في الآية بين أشياء كثيرة متتالية ترتبط في حكم واحد، كما يثير فن الجمع تشويق النفس إلى معرفة الخبر – وهو الحكم – عندما تتوالى الأشياء المجموعة، فإذا ما وصلت إلى الحكم الواحد الذي يجمع بين هذه الأشياء، تمكن في النفس أيما تمكن.

كما كشف البحث عن أن الحكم ليس شرطا أن يقع دائما خبرا عن المتعدد، بل يتقدم الحكم على المتعدد، وهذا ظاهر في الآيات التي درست.

وبعد، فهذا جهد المقل، فإن أحسنت فهذا من فضل الله، وإن قصرت فالكمال لله وحده، سائلا المولى – عز وجل- أن لا يحرمني، ولا يحرم من قرأ هذا البحث الأجر والثواب إنه سميع مجيب.

والله الموفق وإليه المآب .

المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم.

٢- آيات الله المبصرة د.توفيق علوان، ، دار بلنسية-الرياض، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م .

٣- أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، عبد القادر عبد الرحمن السعدي، دار عمار للنشر والتوزيع عمان، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٤- أسباب النزول، علي بن أحمد النيسابوري، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الإصلاح -الدمام -السعودية، ط٢، ١٤١٢هـ -١٩٩٢م.

٥- إعراب القرآن الكريم وبيانه، محيي الدين الدرويش، ، دار ابن الكثير، ودار اليمامة-دمشق - بيروت ط٨، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٦- الإيضاح في علوم البلاغة، للخطيب القزويني، شرح وتعليق د. محمد عبد المنعم خفاجي، ط ٤، ١٣٩٥ - ١٩٧٥، دار الكتاب اللبناني - بيروت - لبنان، بدون تاريخ.

٧- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، ، تحقيق:محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة-بيروت -لبنان، بدون تاريخ.

٨- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية - بيروت - لبنان .

٩- تفسير البحر المحيط، أبو حيان محمد بن يوسف، ، تحقيق:عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت -لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

١٠- تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر عاشور، الدار التونسية للنشر ١٩٨٤ .
١١- تفسير الشعراوي، أخبار اليوم، قطاع الثقافة، القاهرة، بدون تاريخ.
١٢- التفسير القيم، لابن قيم الجوزية محمدبن أبي بكر، جمع محمد الندوي، تحقيق:محمد الفقي، القاهرة، ١٣٦٨هـ .
١٣- التفسير الكبير، الفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي-بيروت – لبنان، ط٢، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.
١٤- جامع البيان في تفسير القرآن، .ابن جرير الطبري دار المعرفة – بيروت – لبنان، ط٣، ١٣٩٨هـ – ١٩٧٨م.
١٥- جامع الدروس العربية، مصطفى الغلاييني، ط ١١، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١م.
١٦- حاشية الدسوقي على شرح السعد / شروح التلخيص: ٤/ ٣٣٥، بدون تاريخ.
١٧- دلائل الإعجاز، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، تعليق:محمود محمد شاكر مكتبة الخانجي – القاهرة.
١٨- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين السيد محمود الألوسي، إحياء التراث العربي – بيروت-لبنان، بدون تاريخ.
١٩- سنن ابن ماجة، ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، ، تحقيق:محمد مصطفى الأعظمي، ط٢، ١٤٠٤ – ١٩٨٤م، شركة الطباعة العربية السعودية – الرياض.
٢٠- شواهد في الإعجاز القرآني دراسة لغوية دلالية، عودة أبو عودة، ط١، ١٤١٩هـ – ١٩٩٨ م دار عمار – عمان، ص ١٦١ .
٢١- صحيح البخاري، المكتبة الإسلامية، استانبول – تركيا، ١٩٧٩م.



٢٢- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق:محمد فؤاد، نشروتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد –الرياض، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠ م .

٢٣- عروس الأفراح للسبكي ضمن شروح التلخيص، مطبعة عيسى البابي وشركاه مصر، بدون تاريخ.

٢٤- غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن الحسين النيسابوري، تحقيق:إبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي، مصر، ط:ا، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م .

٢٥- غريب الحديث، لأبي إسحق إبراهيم الحربي، تحقيق: د/ سليمان إبراهيم العايد، الناشر: جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي، وإحياء التراث الإسلامي، ط١، ١٤٠٥هـ –١٩٨٥ م .

٢٦- الفائق في غريب الحديث، جار الله محمود الزمخشري، تحقيق:علي البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت –لبنان، بدون تاريخ .

٢٧- في رحاب التفسير، الشيخ عبد الحميد كشك، الناشر: المكتب المصري الحديث، القاهرة، ١٤٠٧هـ –١٩٨٧ م.

٢٨- فقه السنة، سيد سابق ، دار القبلة للثقافة الإسلامية – جدة.

٢٩- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله محمود بن عمر الزمخشري، طهران، بدون تاريخ.

٣٠- الكليات، أبو البقاء بن موسى الكفوي، مقابلة: د/ عدنان درويش ومحمد المصري ط ١، ١٤١٢ هـ ١٩٩٢م، مؤسسة الرسالة -بيروت.

٣١- لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، دار صادر–بيروت.

٣٢- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز عبد الحق بن غالب بن عطية، تحقيق:عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت-لبنان، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

٣٣- المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها، محمد الأنطاكي، دار الشرق العربي-بيروت، بدون تاريخ.

٣٤- معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السرى الزجاج، تحقيق:د/ شلبي عبد الجليل عبده، عالم الكتب-بيروت-ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٣٥- معترك الأقران في إعجاز القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق: علي البجاوي، دار الفكر العربي، بدون تاريخ.

٣٦- معجم الألفاظ المثناة، شريف يحيى الأمين، لبنان -بيروت، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٨٢م .

٣٧- معجم مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني ، تحقيق:نديم مرعشلي، دار الفكر-بيروت.

٣٨- مع الطب في القرآن الكريم، الدكتورعبد الحميد دياب والدكتور أحمد قرقوز، مؤسسة علوم القران، دمشق – بيروت ط ٧، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

٣٩- المعجم المفهرس لألفاظ القران الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي ، المكتبة الإسلامية – استانبول – تركيا .

٤٠- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، جمال الدين بن هشام الأنصاري ، تحقيق:د/ مازن المبارك، ومحمد علي، دار الفكر، ط٢، ١٩٦٩م.

٤١- من أسرار التعبير في القرآن، د/ عبد الفتاح لاشين، الناشر: شركة مكتبات عكاظ، الرياض، ط١، ١٤٠٣ هـ -١٩٨٣م .

٤٢- من الإعجاز العلمي في القرآن الكريم في ضوء الدراسات الجغرافية الفلكية والطبيعية، د.حسن أبو العينين، ، مكتبة العبيكان- الرياض، ط١، ١٤١٦- ١٩٩٦م.

٤٣- المنهج الإيماني للدراسات الكونية في القرآن الكريم، د.خضر عبد العليم عبد الرحمن، الدار السعودية-جدة ط٣، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٤٤- الموسوعة الحديثية، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت/ الشيخ شعيب الأرنؤوط وآخرين، ط٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، مؤسسة الرسالة.

٤٥- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي، تخريج عبد الرزاق غالب، ، دار الكتب العلمية-بيروت -لبنان، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٤٦- النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين ابن الأثير، تحقيق:طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، دار الفكر، بدون تاريخ.

مقامات ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾

في القرآن الكريم، وأسرارها البلاغية

د. إبراهيم بن عبد الله بن غانم السماعيل
الأستاذ المساعد بقسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي
كلية اللغة العربية – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾﴾[(١)]، وبعد:

فإن الاشتغال بالقرآن الكريم تلاوة، وحفظًا، وتدبّرًا من أعظم المقاصد، وأجلّ المطالب ؛ ذلك أنَّ القرآن الكريم قد اشتمل على مصالح العباد في الدارين، وآياته بالغة الإعجاز في المباني، مع وضوح المعاني، وعظيم حاجة العباد إليها، و" مَن تَدَبَّرَ هَذِهِ الْمَعَانِيَ اللَّطِيفَةَ تَبَيَّنَ لَهُ بَعْضُ حِكَمِ الْقُرْآنِ وَأَسْرَارِهِ، فتبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ، فَإِنَّهُ كِتَابٌ مُبَارَكٌ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ،لَا تَنْقَضِي عَجَائِبُهُ، وَلَايَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ، مَنْ ابْتَغَى الْهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللهُ، وَمن تَرَكَه من جبَّار قصَمَه اللهُ، وَهو حبلُ

(١) هذه الخطبة تسمى خطبة الحاجة ، وهي مشروعة بين يدي كل حاجة ، وهي مأثورة عن رسول الله – ﷺ – أخرجها مسلم،٣ / ١١، وابن ماجه في كتاب النكاح، ١ / ٦٠٩، وأبوداود في كتاب الصلاة، ١ / ٦٥٩ ، والنسائي ،٣ / ٣٢٢

اللهَّ المتينُ، وَهو الذِّكرُ الحكيمُ، وَهو الصِّراطُ المستقيمُ، وهو قرآنٌ عَجَبٌ يهدي إلى الرُّشد، أنزله اللهَّ هُدًى ورحمةً وشفاءً وبيانًا وبصائر وتذكرة "[1].

أهمية الموضوع:

وتتجلى أهمية الموضوع في صلته الوثيقة بالقرآن الكريم ؛ حيث إن الدراسة تتجه إلى آيتين عظيمتين من كتاب الله تعالى، وحسبك بذلك أهمية، إذ قد وفقني الله تعالى في هذا البحث إلى الوقوف على قوله تعالى :﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾، فدرستها في الموضعين اللذين وردا فيهما، وبيّنت مقاماتهما البلاغية، مع الوقوف على ما يتعلق بالآيتين من خلال الوقوف على موضوع السورتين اللتين اشتملتا على هاتين الآيتين، مع ذكري ما يتعلق بكل آية مما سبقها، أو لحقها مما هو داخل في سياقها ؛ إتمامًا للفائدة . ولأن الكلام إنما يستقيم بذكر ذلك.

ولأن المفيد في الدراسات البلاغية القرآنية و(المأمول) منها أن تُعنى بالإشارات، والتنبيهات إلى مواضع الحسن، و(فتح) باب استخراج الجواهر والفوائد من مكنونها، فقد اقتصرت على هذين الموضعين من القرآن الكريم، فالتخصص – وإن قلّت المادة – قد يثري الموضوع، ويبيّن أن من الممكن – بعد توفيق الله تعالى – أن يمعن الباحثون النظر في هذا

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٦ / ٢١٢

الكتاب العظيم، من خلال دراسة أسلوب من أساليبه، أو تركيب، أو آية، أو ربما الاقتصار على لفظ واحد من القرآن الكريم.

وأول هذين الموضعين هو ختام الآية التاسعة عشرة من سورة (الرعد)، والموضع الآخر هو ختام الآية التاسعة من سورة (الزمر) ونصُّ الآيتين هو:

١- قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ ۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾(الرعد: ١٩).

٢- قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٩﴾(الزمر: ٩).

أسباب اختيار الموضوع:

وسبب اختياري هذا الموضوع هو ما له من أهمية كبيرة ذكرتها آنفًا من حيث كونها دراسة قرآنية، إضافة إلى أهمية الإشارات البلاغية حول هاتين الآيتين الكريمتين، مع ما في التطرق لمثل هذه الموضوعات من إثارة الهمّة إلى اكتشاف عظمة هذا الكتاب العزيز، لأن دراسة أي تركيب فيه – وإن كان موجزًا – فإنه يكشف شيئًا من إعجازه.

خطة البحث :

وقد قسّمت بحثي إلى مقدمة، وثلاثة مباحث، فخاتمة، يقفوها ثبت المصادر والمراجع.

فالمقدمة ذكرت فيها أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وخطته، والمنهج في كتابته.

وأفردت المبحث الأول للحديث عن الآية التي ورد فيها الموضع الأول، مبيّنًا سبب النزول، وذاكرًا الأوجه البلاغية في ذلك الموضع.

وجعلت المبحث الثاني للحديث عن الآية التي ورد فيها الموضوع الثاني، مبيّنًا سبب النزول، وذاكرًا الأوجه البلاغية في ذلك الموضع.

في حين خصصت المبحث الثالث لذكر المواضع البلاغية الخاصة في جملة ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ .

ثم ختمت بحثي بالخاتمة، وقفَّيتها بثبت المصادر والمراجع.

منهج البحث :

سلكت في بحثي هذا المنهج التحليلي، حيث وقفت عند الموضع الأول، ودرست ما فيه من وقفات بلاغية، وبيّنت وجوه الإعجاز فيه، مع النقل عن العلماء فيما يتعلق بذلك الموضع، وكذلك فعلت مع الموضع الآخر.

والله تعالى المسؤول أن يجعل هذا البحث نافعًا لي، ولعموم إخواني المسلمين، وأن يكون من العلم الذي أنتفع به في حياتي، وبعد مماتي، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه.



المبحث الأول

في قوله تعالى : ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ ۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الرعد: ١٩]

المطلب الأول: سبب نزول الآية :

جاء في سبب نزولها عدة أقوال:

١- قيل: نزلت في حمزة بن عبد المطلب - رضي الله عنه - عم النبي - صلى الله عليه وسلم - وأبي جهل ابن هشام. وممن قال به: ابن عباس رضي الله عنهما [١].

٢- وقيل: نزلت في عمار - رضي الله عنه - وأبي جهل، فالأول عمار، والثاني أبو جهل، وهو الأعمى، وذكر ذلك ابن عطية ثم قال: "وهي -بعد هذا- مثال في جميع العالم"[٢] و"حمل الآية على العموم أولى ، وإن كان السبب مخصوصًا" [٣].

---

(١) ينظر: تفسير القرآن للسمعاني: ٣ / ١٨٩، ومعالم التنزيل، ٤ / ١٦، والجامع لأحكام القرآن: ٩ / ٣٠٧ ، ولباب التأويل: ٤ / ١٦.

(٢) المحرر الوجيز، ٣/ ٣١٣.

(٣) لباب التأويل: ٤ / ١٦، وينظر :تفسير القرآن للسمعاني: ٣ / ٨٩.

المطلب الثاني: مناسبة الآية بسورة (الرعد)

أولاً : موضوع سورة (الرعد)

" أقيمت هذه السورة على أساس إثبات صدق الرسول- ﷺ -فيما أوحي إليه من إفراد الله بالإلهية والبعث وإبطال أقوال المكذبين فلذلك تكررت حكاية أقوالهم خمس مرات موزعة على السورة بدءا ونهاية "[1].

ولذلك نرى كيف تبدأ السورة بقضية عامة من قضايا العقيدة، وهي قضية الوحي بهذا الكتاب، والحق الذي اشتمل عليه. وتلك هي قاعدة بقية القضايا من توحيد لله، ومن إيمان بالبعث، ومن عمل صالح في الحياة . فكلها متفرعةعن الإيمان بأن الآمر بهذا هو الله – ﷻ –وأن هذا القرآن وحي من عنده سبحانه إلى رسوله- ﷺ -.

ثانيًا : علاقة الموضع الأول ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ ۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩﴾﴾ بما قبله في سورة (الرعد)

أشار الطاهر ابن عاشور إلى وجود علاقة للآية المذكورة واتصال لها في المعنى بقوله في أول السورة﴿وَٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾(الرعد: ١)[2]. وذلك من حيث التأكيد على أهمية مسألة الوحي،

---

(١) التحرير والتنوير: ١٢ / ١٣٤، وينظر : نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: ١٠ / ٢٦٩.

(٢) ينظر : التحرير والتنوير: ١٣ / ١٢٣

وأنه منزَّل على رسول الله - ﷺ - وأن الناس في تلقّي الوحي فريقان مختلفان، فمؤمن به وكافر، وهذان الفريقان لا يستويان! والفضل فيهما لأولي الألباب، الذين اهتدوا إلى الحق الذي أُنزل إلى رسول الله - ﷺ - من ربّه تعالى.

وعليه فيمكن القول إن المناسبة بين قوله تعالى: ﴿۞ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ ۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝١٩﴾ وبين عموم آيات (سورة الرعد) أن القضية الأولى هي قضية الوحي، وقد أثيرت في صدر السورة، وهي تثار هنا مرة أخرى على نسق جديد.

وقد زاد ابن عاشور الأمر وضوحًا؛ حين أشار إلى صلة هذه الآية بما سبقها من آيات، فقد ذكر أنَّها تفريعٌ على جملة ﴿لِلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ ۝١٨﴾ (الرعد: ١٨)، وبيَّن ذلك قائلاً: " الكلام لنفي استواء المؤمن والكافر في صورة الاستفهام؛ تنبيهًا على غفلة الضالين عن عدم الاستواء، كقوله: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ﴾ (السجدة: ١٨)"[1].

ثالثًا: علاقة الموضع الأول ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ ۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝١٩﴾ بما بعده في سورة (الرعد)

---

(١) التحرير والتنوير، ١٣ / ١٢٣

أشار البقاعي – رحمه الله تعالى – إلى الربط البديع بين قوله تعالى: ﴿ ۞أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ ۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩﴾ ﴾ وبين ما جاء بعده من آيات، فقال وأجاد :

"ولما منح سبحانه من فيهم أهلية التذكر بالعقول الدالة على توحيده والانقياد لأوامره، كان كأنه عهد في ذلك، فقال يصف المتذكرين بما يدل قطعاً على أنه لا لب لسواهم : ﴿ ٱلَّذِينَ يُوفُونَ ﴿٢٠﴾ ﴾ (الرعد: ٢٠)... "[1]؛ وذلك لارتباط الصفات المذكورة بعد هذه الآية بفحوى أولي الألباب وأهليتهم للإيمان بما جاء به رسول الله – ﷺ – من الوحي والحق.

---

(١) نظم الدرر: ١٠ / ٣٢٨ – ٣٣١.

المطلب الثالث : الفنون البلاغية في الآية.

اشتمل قوله تعالى : ﴿ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ ۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩﴾ ﴾ على العديد من الفنون البلاغية، ومنها:

أولاً :الاستفهام.

وهو الوارد في قوله تعالى : ﴿ أَفَمَن يَعْلَمُ ﴾، والمراد بهذا (الاستفهام) هنا(النفي)"فالكلام لنفي استواء المؤمن والكافر" [1].

ولنا أن نتساءل عن الغرض البلاغي لمجيء الاستفهام لغرض النفي؟

وعلى ذلك يجيبنا الطاهر ابن عاشور بقوله : " الغرض أن النفي جاء في صورة الاستفهام تنبيها على غفلة الضالين عن عدم الاستواء"[2]. والإتيان بالنفي على صيغة الاستفهام أبلغ من النفي المجرد عن تلك الصيغة ؛ لاشتماله على التأكيد المصاحب المفهوم من الاستفهام في هذا التركيب، فسبحان من أنزل القرآن على هذا الوجه من البلاغة.

ويُفهم من هذا النفي الإنكار بمعنى أنهما لا يستويان، وأن استواء المؤمن والكافر محلٌّ للإنكار ؛ أي كيف يستوي من يعلم أن المنزَّل من الله حقٌّ، ومن هو معرض غاية الإعراض عن الإقرار بهذا الحق حتى استحق

---

(١) التحرير والتنوير، ١٣ / ١٢٣.

(٢) المرجع السابق ، والموضع نفسه.

أن يكون بِبُعده عن هذا النور بمنزلة الأعمى الذي لا يرى ما حوله من النور؟! [1].

ثانيًا: التفريع :

ومن الأوجه البلاغية في هذه الآية الكريمة (التفريع)، وهو:" أن يثبت لمتعلق أمرحكم بعد إثباته لمتعلق له آخر" [2].

وذكر أبو البقاء في (الكليات)أنّ : "التفريع قد يكون تفريعا لسبب على المسبب، وتفريع اللازم على الملزوم أيضًا" [3].

ومن مفهوم(التفريع) السابق نرى إشارة الطاهر ابن عاشور إلى أن في قوله تعالى :﴿ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ ۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩﴾ ﴾ تفريعًا على جملة ﴿ لِلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ ﴾(الرعد: ١٨)، حيث إنَّ " الكلام لنفي استواء المؤمن والكافر فيصوره الاستفهام تنبيها على غفلة الضالين عن عدم الاستواء، كقوله: ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ ﴾ (السجدة: ١٨)" [4]، وفي الترابط العجيب بين الآيات وهو ما سمّاه العلماء (التفريع) أبلغ الأثر على تأكيد هذا المعنى العظيم، وهو عدم استواء من يقرُّ بنبوة

---

(١) ينظر : الكشاف،٢ / ٤٩٤ ، و أنوار التنزيل: ٣/ ٣٢٦ ، و روح المعاني: ١٣ / ١٣٩ .

(٢) الإيضاح في علوم البلاغة: ص ٣٤٦ ، وينظر : التوقيف على مهمات التعاريف: ص١٩٢ .

(٣) الكليات: ص ٦٧٦.

(٤) التحرير والتنوير: ١٣ / ١٢٣.

محمد – ﷺ – وبأن ما أُنزل إليه من ربه هو الحقّ، وبين من أعرض عن ذلك، وضرب عنه صفحًا، فلم يرفع به رأسًا، ولم يهتدِ بهداه، ولم يؤمن بآيات ربّه، فإنّ ثمة بونًا شاسعًا بين من استجاب لربّه وبين أولئك المعرضين.

ثالثًا : الاستعارة :

ومما ذكره العلماء من مباحث بلاغية حول هذه الآية (الاستعارة) حيث أشاروا إلى أنه قد "استعير لمن لا يعلم أن القرآن حقٌّ اسمُ الأعمى ؛ لأنه انتفى علمه بشيءٍ ظاهرٍ بيِّنٍ فأشبه الأعمى. فالكاف للتشابه مستعمل في التماثل. والاستواء المراد به التماثل في الفضل بقرينة ذكر العمى"[1]، وغير خافٍ ما أضفت هذه الاستعارة من جمال وبهاء على معنى هذه الآية الكريمة، فإنَّ مجرد استشعار العمى والتخبّط، وعدم الاهتداء للطريق يوحي بمدى التفاوت بين هذا الأعمى الضال وبين العالم المهتدي البصير بنور الله، الموقن بوعده ووعيده.

---

(١) التحرير والتنوير: ١٣ / ١٢٣.

رابعًا : التعليل :

والتعليل من أسرار التأثير في هذه الآية حيث إن " جملة ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩﴾﴾ تعليل للإنكار الذي هو بمعنى الانتفاء بأن سبب عدم علمهم بالحق أنهم ليسوا أهلا للتذكر؛ لأنّ التذكر من شعار أولي الألباب،"[١]، وهم "أولو العقول السليمة الصحيحة"[٢].

وما أجمل ما ذكره (البقاعي) حول (التعليل) في هذه الآية، حيث قال: " ثم علل هذا الإنكار بقوله : { إنما } أي: لأنه إنما يعلم ذلك بالتذكر، وإنما {يتذكر} أي: يطلب الذكر طلباً عظيماً فيعمل { أولو } أي: أصحاب {الألباب} أي: العقول الصافية الخالصة القابلة للتذكر بالتفكر في أنّ ما أنزل من عند الله ثابت الأركان راسي القواعد، لا قدر لأحد على إزالة معنى من معانيه، ولا هدم شيء من مبانيه، وأنّ ما عداه مهلهل النسج، رثّ القوى، مخلخل الأركان، دارس الرسم، من طمس الأعلام، مجهول المسالك، مظلم الأرجاء، جمّ المهالك، وأما القلب الذي لا يرجع عن غيه لمثل هذا البيان فكأنه غير قابل للذكرى، فاستحق أن يُعدّ عدماً، وأن يخص التذكر بالقلب . ومن المعلوم أنه لا يستوي من له لبٌّ ومن لا لبَّ له"[٣].

---

(١) المرجع السابق ، والموضع نفسه.

(٢) تفسير القرآن العظيم ٤ / ٤٥٠.

(٣) نظم الدرر، ١٠ / ٣٢٧ – ٣٢٨.

خامسًا : حسنُ ورودِ الاستفهام مع الفاء :

وقعت الفاء في هذا الاستفهام الموقع الحسن، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن﴾، وهو ما تفطَّن إليه (الزمخشري) حين قال : "دخلت همزة الإنكار على الفاء في قوله ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ﴾ لإنكار أن تقع شبهة بعدما ضرب من المثل في أنّ حال من علم ﴿أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ﴾ فاستجاب، بمعزل من حال الجاهل الذي لم يستبصر فيستجيب : كبعد مابين الزبد والماء، والخَبَث والإبريز" [1].

فيفهم من ذلك أن " إيراد الفاء لتوجيه الإنكار إلى ترتب توهم المماثلة على ظهور حال كل منهما بما ضرب من الأمثال وما بيّن من المصير والمآل، كأنه قيل : أبعد ما بيّن حال كل من الفريقين وما لهما يُتوهم المماثلة بينهما؟!"[2].

فيا لله كم لورود (الفاء) هنا من حُسْن في نفي الموازنة التي هي مقصد للآية، ومرادة من هذا الإنكار! وأن التعبير مع عدم وجود (الفاء) لا يفي بالمعنى المراد مع ورودها؛ لأن القضية قضية مقارنة، ونفي استواء بين فريقين متباينين كلّ التباين .

---

(١) الكشاف: ٢ / ٤٩٤.

(٢) روح المعاني، ١٣ / ١٣٩.

سادسًا : ذكر لفظ (الربّ) وإضافته :

مما يحسن الوقوف عنده في سياق هذه الآية ما أوحى به لفظ (الربّ) من ربوبية الله تعالى لنبيّه ومصطفاه، وأنه الربّ المعين الحافظ من كل مكروه، وفي إضافة (الربّ) في قوله:﴿رَبّكَ﴾ إلى النبيّ الكريم – ﷺ – أعظم التسلية، وأكبر الفخر، حتى وإنْ عمِيَ عن الإيمان به ﴿مَنْ هُوَ أَعْمَى﴾!!

إذًا فليكذِّب بك يا محمد مَنْ يكذِّب، وليعرض عنك وعما جاءك من الحقِّ مَنْ يُعرِض ! فماذا يضيرك وأنت ربُّك الله ؟!

ومن خلال تتبع أدعية الأنبياء – عليهم السلام – يتبيَّن أنَّ عامة دعائهم يَرِدُ بلفظ (ربّ) ؛ وفيه ما فيه من معنى الربوبية، ومن أُنْسِ كلِّ داعٍ بربّه، وقد وجدت ذلك في نحو ثلاثة وأربعين موضِعًا في القرآن الكريم[1]؛ من نحو قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾(البقرة: ١٢٦) ، وقوله تعالى : ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُۥ قَالَ رَبِّ هَبْ لِى مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ ﴿٣٨﴾ ﴾(آل عمران: ٣٨) ، وقوله تعالى :﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّى لَآ أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِى وَأَخِى فَٱفْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٥﴾ ﴾(المائدة: ٢٥).

---

(١) ينظر – مثلاً : سورة الأعراف: ١٤٣ ، وسورة هود: ٤٥ ، و سورة يوسف: ٣٣ ، و سورة إبراهيم: ٣٥ ، وسورة مريم: ٤.

بل إنّ مما يدلُّ على أهمية الدعاء بلفظ (ربّ) أنَّ الأمر جاء به صريحًا في ستة مواضع من القرآن الكريم [1]، من نحو قوله تعالى : ﴿ وَقُل رَّبِّ أَدۡخِلۡنِي مُدۡخَلَ صِدۡقٖ وَأَخۡرِجۡنِي مُخۡرَجَ صِدۡقٖ وَٱجۡعَل لِّي مِن لَّدُنكَ سُلۡطَٰنٗا نَّصِيرٗا ﴿٨٠﴾ ﴾ (الإسراء: ٨٠)، وقوله تعالى : ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدۡنِي عِلۡمٗا ﴿١١٤﴾ ﴾ (طه: ١١٤)، وقوله تعالى : ﴿ وَقُل رَّبِّ أَنزِلۡنِي مُنزَلٗا مُّبَارَكٗا وَأَنتَ خَيۡرُ ٱلۡمُنزِلِينَ ﴿٢٩﴾ ﴾ (المؤمنون: ٢٩).

سابعًا : التعبير بالجملة الاسمية والفعلية :

جاء التعبير بالجملة الفعلية المفيدة للتجدد والتغير في سياق المدح في قوله تعالى :﴿ أَفَمَن يَعۡلَمُ ﴾والسرَّ في ذلك – والله تعالى أعلم – إفادة تجدّد العلم وزيادته يومًا بعد يوم، ذلك أن تصديق الصحابة الكرام – ﷺ – بصدق نبيهم – ﷺ –يزداد بزيادة إيمانهم.

وأما الكافر المعرِض فقد خُتِم على قلبه، وجُعل على بصره غِشاوة فلازمه العمى حتى لا ينفكُّ عنه، ولذلك ناسب – والله أعلم – التعبير عنه بالجملة الاسمية المفيدة الدوام والاستمرار، ولذلك جاء التعبير بلفظ ﴿ هُوَ أَعۡمَىٰٓ ﴾ والعياذ بالله ممن هذه حاله.

---

(١) هذه المواضع هي الواردة في : سورة الإسراء: ٨٠ ، و سورة طه: ١١٤ ، و سورة المؤمنون ، في الآيات : ٢٩ ، و٩٣ ، و ٩٧ ، و ١١٨ .

المبحث الثاني

قوله تعالى : ﴿ أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْأَخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٩﴾ ﴾الزمر: ٩.

المطلب الأول: سبب نزول الآية :

جاء في سبب نزول هذه الآية عدة أقوال:

١- قال ابن عباس – رضي الله عنهما – : نَزَلَتْ في أبي بكر الصدِّيقِ – رضي الله عنه –[١].

٢- وقال الضحاك : نزلت في أبي بكر، وعمر – رضي الله عنهما –[٢] .

٣- وعن ابن عمر – رضي الله عنهما – : أنها نزلت في عثمانَ – رضي الله عنه –[٣] .

٤- وعن الكلبي : أنها نزلت في ابْن مَسْعودٍ، وعَمَّارٍ، وسَلْمَانَ – رضي الله عنهم –وفي بعض الروايات : ومعهم أبو ذر، وصهيب – رضي الله عنهم –[٤] .

---

(١) ينظر : أسباب النزول: ص ٢٤٧ ، ومعالم التنزيل، ٦ / ٦٩ ، واللباب في علوم الكتاب: ١٦ / ٤٨٤.

(٢) ينظر : تفسير القرآن للسمعاني: ٤ / ٤٦١ ، و البحر المحيط: ٧ / ٤١٩ ، واللباب في علوم الكتاب، ١٦ / ٤٨٤ .

(٣) ينظر : أسباب النزول: ص ٢٤٧ ، وتفسير القرآن للسمعاني:، ٤ / ٤٦١ ، و البحر المحيط، ٧ / ٤١٩ ، واللباب في علوم الكتاب، ١٦ / ٤٨٤.

(٤) ينظر : تفسير القرآن للسمعاني: ٤ / ٤٦١ ، واللباب في علوم الكتاب: ١٦ / ٤٨٤

٥- وقيل : نزلت في عمار بن ياسر – رضي الله عنه – وأمثاله[١].

٦- وقِيلَ: {الَّذِينَ يعلمون} عمار – رضي الله عنه – و{الذين لَا يَعْلَمُونَ} أَبُو حُذَيْفَةَ الْمَخْزُومِيُّ[٢].

٧- وقال مقاتل : {الذين يعلمون} هم : عمار، وصهيب، وابن مسعود، وأبو ذرّ – رضي الله عنهم –[٣]، ومع ورود الأقوال السابقة إلا أن الظاهر العموم فيمن ذُكر وغيرهم،والله أعلم[٤].

---

(١) ينظر : غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٢٣ / ١١٨ .

(٢) ينظر : معالم التنزيل: ٦ / ٦٩.

(٣) ينظر : البحر المحيط: ٧ / ٤١٩.

(٤) ينظر : غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٢٣ / ١١٨ .

المطلب الثاني: علاقة الموضع الآخر ﴿ أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْأَخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٩﴾ ﴾ بسورة (الزمر).

أولاً : موضوع سورة (الزمر) :

إن المتأمل في سورة (الزمر) يرى أن هذه السورة تكاد تكون مقصورة على قضية التوحيد ، ومن ثم فهي ذات موضوع واحد متصل من بدئها إلى ختامها؛ يعرض في صور شتى .

ومنذ افتتاح السورة تبرز هذه القضية الواحدة التي تكاد السورة تقتصر على علاجها: ﴿ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ﴿١﴾ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴿٢﴾ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ ﴾ (الزمر: ١ – ٣).

وقضية التوحيد إمّا أن تجيء نصّا كما في أول آية في السورة، وإما أن تأتي قضية التوحيد مفهوماً ، كقوله تعالى : ﴿ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾ (الزمر: ٢٩).

ويالله ما أعظم هذه القضية قضية التوحيد ! وما أجدرها أن تتكرر في القرآن الكريم لتقريرها، والعناية بها ! فإن في تحقيق التوحيد السعادة في الدنيا، والنجاة يوم الدين.

ثانيًا : علاقة الموضع الآخر ﴿ أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْأَخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾بموضوع سورة (الزمر).

إن ارتباط هذه الآية بالموضوع العام للسورة – وهو قضية التوحيد – ارتباط جليّ، ذلك أن القنوت والطاعة والتوجه إلى الله من المسلم الساجد القائم، وهو يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه، بهذا الصفاء وهذه الشفافية التي تفتح البصيرة، وتمنح القلب نعمة الرؤية لحقيقة التوحيد، والإقرار بما جاء عن الله تعالى، وبما أنزله على رسوله ومصطفاه – ﷺ – هذه كلها ترسم صورة مشرقة وضيئة من البشر، تقابل تلك الصورة النكدة المطموسة التي رسمتها الآية السابقة . فلا جرم يعقد هذه الموازنة،﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ ﴿٩﴾ ﴾.

فالعلم الحق هو المعرفة، وأي معرفة أعظم من التوحيد ؟ إنه إدراك الحق، وليس العلم الظاهر من الحياة الدنيا الذي لا يؤدي إلى حقائق الكون الكبرى، ولا يمتد وراء الظاهر المحسوس، ومن آتاه (اللبَّ) عرف، وانتفع بما يرى وما يسمع وما يجرب، وأما الذين يقفون عند حدود التجارب المفردة، والمشاهدات الظاهرة، فهم جامعو معلومات وليسوا بالعلماء.



المطلب الثالث : الفنون البلاغية الواردة في الموضع الآخر :

اشتمل الموضع الثاني، وهو قوله تعالى :﴿ أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْآخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ على العديد من الفنون البلاغية، ومنها:

أولاً :القراءات في (أَمَّنْ) و (الإيجاز) المترتب عليها :

أشار الإمام الجزري – رحمه الله – إلى أنه تأمّل في قول رسول الله – ﷺ: (نزل القرآن على سبعة أحرف) [١]، ورأى أن "اختلاف القراءات لا يخرج عن واحد من ثلاثة أوجه، وهي :

(أحدها) : اختلاف اللفظ والمعنى واحد.

(الثاني) : اختلافهما جميعاً، مع جواز اجتماعهما في شيء واحد.

(الثالث) : اختلافهما جميعاً، مع امتناع جواز اجتماعهما في شيء واحد، بل يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التضاد"[٢] .

وأمّا إذا تساءلنا عن الفائدة المتوخاة من اختلاف القراءات ؟ فإننا سنجد جواب ذلك لدى الإمام الجزري حين قال : "وأما فائدة اختلاف

---

(١) مسند الإمام أحمد: ٣٣ / ٣٥٠.

(٢) النشر في القراءات العشر: ١ / ٤٩.

القراءات وتنوعها فإن في ذلك فوائد غيرما قدمناه من سبب التهوين والتسهيل والتخفيف على الأمة.

ومنها: ما في ذلك من نهاية البلاغة.

وبناء على ما تقدم ذكره من فوائد اختلاف القراءات فإننا نرى أقوالاً للعلماء حول الاختلاف في قراءة قوله تعالى :﴿ أَمَّنْ هُوَ قَـٰنِتٌ ﴾، وأقوالهم في توجيه تلك القراءات، وذلك على النحو الآتي:

"قرأ ابن كثير ونافع وحمزة: {أمَن} بتخفيف الميم، وقرأ الآخرون بتشديدها.

فمن شدّد فله وجهان:

أحدهما: أن تكون الميم في {أم} صلة، فيكون معنى الكلام استفهامًا وجوابه محذوفًا مجازه: أمن هو قانت كمن هو غير قانت؟ كقوله: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ﴾(الزمر: ٢٢)، يعني : كمن لم يشرح صدره.

والوجه الآخر: أنه عطف على الاستفهام، مجازه: الذي جعل لله أندادًا خير أمن هو قانت؟

ومن قرأ بالتخفيف فهو ألف استفهام دخلت على {من}، معناه: أهذا كالذي جعل لله أندادًا ؟ "[١].

---

(١) معالم التنزيل: ٦ / ٥٧.

وقد ترتب على هاتين القراءتين فائدة بلاغية متمثلة فيما يعرف بـ(إيجاز الحذف)، وهي التي أشار إليها (النيسابوري) بقوله : " ولا يخفى أن في الكلام حذفًا، فمن قرأ {أَمَن} بالتخفيف فالخبر محذوف، والمعنى أمَن هو مطيع كغيره، وإنما حذف لدلالة الكلام عليه، وهو جَرْيُ ذكر الكافر قبله، وبيان عدم الاستواء بين العالم والجاهل بعده.

ومن قرأ بالتشديد فالمحذوف جملة استفهامية، والمذكور معطوف على المبتدأ، والمعنى: هذا أفضل أمَّن هو قانت؟"[1].

ثانيًا : النداء :

غير خافٍ ما لمبحث (النداء) في الدرس البلاغي من أهمية، حيث درسه علماء اللغة[2]، والمعاني[3] في مصنفاتهم وأشاروا إلى لطائفه، ودقائقه، وتحدثوا عن تقسيماته، ومن ذلك حديثهم عن أدوات النداء التي منها (الهمزة)، حيث عدُّوها من أدوات النداء التي ينادى بها القريب.

ومن خلال الاختلاف بين القرّاء في قراءة قوله: {أَمَّنْ} ، تحدَّث العلماء عن هذا الفن البلاغي، ألا وهو (النداء) فقد قرأ بعض المكيين وبعض المدنيين وعامة الكوفيين: {أَمَنْ} بتخفيف الميم.

---

(١) غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٢٣ / ١١٨ ، وينظر: التبيان في إعراب القرآن: ٢ / ٦٨٥ .

(٢) ينظر – مثلاً – شرح الرضي على الكافية: ١ / ٣٤٦.

(٣) ينظر – مثلاً – الإيضاح في علوم البلاغة: ص ١٤٤.

وهذه القراءة - على وجه -تكون فيها الهمزة في{أمَنْ} بمعنى : الدعاء، يراد بها: يا من هو قانت آناء الليل[١].

والقول بأن الهمزة في {أمَن} بمعنى حرف النداء هو قول الفراء[٢]، "والعرب تنادي بالألف كما تنادي بالياء، فتقول: أبني فلان ويا بني فلان، فيكون معنى الآية: قل تمتع بكفرك قليلا إنك من أصحاب النار. يا من هو قانت { آنَاءَ اللَّيْلِ } إنك من أهل الجنة، كما قال ابن عباس-رضي الله عنهما-ويكون التقدير: يا من هو قانت"[٣].

ولكونِ المعنيِّ بـ{مَنْ هُوَ قَانِتٌ} النبيَّ - صلى الله عليه وسلم -" ناداه الله بالأوصاف العظيمة الأربعة؛ لأنها أوصاف له- صلى الله عليه وسلم - "[٤].

غيرَ أنَّ مِن العلماء من ضعَّف القول بالنداء مثل: (أبي حيان)حين قال: " وهذا القول أجنبي عما قبله وعما بعده "[٥].

وقد سبقه إلى هذا التضعيف (أبو علي الفارسي).

---

(١) ينظر : جامع البيان: ٢٣ / ١٢٨، والتبيان في إعراب القرآن: ٢ / ٦٨٥.

(٢) ينظر : فتح القدير: ٤ / ٥٢٠.

(٣) معالم التنزيل: ٦ / ٥٧.

(٤) التحرير والتنوير، ٢٣ / ٣٤٥ ، وينظر : غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٢٣ / ١١٨. وإرشاد العقل السليم: ٤/ ٣٠٣.

(٥) البحر المحيط: ٧ / ٤١٨.

وقد اعترض أبو حاتم، والأخفش - رحمهما الله تعالى - على هذه القراءة من أصلها فناقشهما الشوكاني – رحمه الله تعالى – مبيّنًا : أنّ اعتراضهما لا وجه له؛ لأنه إذا ثبتت الرواية بطلت الدراية[1]، وهي مناقشة في محلها من الإمام الشوكاني – رحمه الله - لأن المعتمد الرواية، فلا تُضعَّف رواية ثابتة لرأي وقاعدة.

ومن اللطائف البلاغية في النداء هنا ما بيَّنه الطاهر ابن عاشور بقوله :" إفراد {قُلْ}؛ وذلك مراعاة للفظ { مَنْ } المنادى "[2].

ثالثًا : التعبير بالموصول :

مما يحسن الحديث عنه في هذه الآية الكريمة هنا، ما أشار إليه العلماء من الحُسْن الوارد في التعبير بالموصول { مَنْ } "وذلك بالقول برأي الفراء الذي يرى أن الهمزة للنداء و{مَنْ هُوَ قَانِتٌ} :النبي - ﷺ - فيحسن التعبير بالاسم الموصول أيّما حُسن ! لأن الله تعالى نادى نبيَّه - ﷺ -بالأوصاف العظيمة الأربعة ؛ لأنها أوصاف له ونداء لمن هم من أصحاب هذه الأوصاف، يعني المؤمنين أن يقولوا: هل يستوي الذين يعلمون والذين لا

---

(١) ينظر: فتح القدير: ٤ / ٥٢٠

(٢) التحرير والتنوير: ٢٤ / ٣٤

يعلمون "[١]، يعني: أن الاسم الموصول {مَنْ} عُبِّرَ به عن النبيِّ - ﷺ - للتوطئة إلى ذكر أوصافه المذكورة بعد التعبير به.

رابعًا : الاستفهام الإنكاري :

(الاستفهام) من الأمور التي أشار إليها العلماء عند حديثهم عن قوله تعالى: ﴿ أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْآخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ﴾؛ حيث بيَّنوا أنَّ " الاستفهام (إنكاري)، والقرينة على إرادة الإنكار تعقيبه بقوله:﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾، لظهور أنَّ {هل} فيه للاستفهام الإنكاري، وبقرينة صلة الموصول.تقديره:أمَّن هو قانت أفضل أم من هو كافر؟ والاستفهام حينئذ تقريري ويقدر له معادل محذوف، دلَّ عليه قوله عقبه: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٩﴾ ﴾.

"والاستفهام للتنبيه على كون الأولين في أعلى معارج الخير، وكون الآخرين في أقصى مدارج الشر" [٢].

---

(١) التحرير والتنوير: ٢٣ / ٣٤٥.

(٢) تفسير روح البيان: ٨ / ٦٠ ، وينظر : إرشاد العقل السليم: ٤ / ٣٠٣.

خامسًا : إيجاز الحذف :

ومن الفنون البلاغية الواردة في هذه الآية (الإيجاز)، وذلك في قوله تعالى : ﴿ أَمَّنْ هُوَ قَـٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ﴾ ؛ إذ المعنى – والله تعالى أعلم – أمن هو قانت ... كغيره ؟

ولم يُذكر المقابل المحذوف ؛ لدلالة ما تقدم عليه، وهو جري ذِكر الكافر [1].

وهذا الحذف قد جاء " ثقةً بدلالة مساق الكلام عليه، كأنه قيل له تأكيدا للتهديد وتهكما به :أأنت أحسن حالا ومآلا، أم من هو قائم بمواجب الطاعات، ودائم على وظائف العبادات، في ساعات الليل التي فيها العبادة أقرب إلى القبول ؟! " [2].

ولا يخفى ما أفاد هذا الحذف من البلاغة التي عُرِّفت في أحد تعريفاتها بأنها الإيجاز !وهو ما أشاد به العلماء في مصنفاتهم، وإن كانت غير متخصصة في البلاغة [3] .

---

(١) ينظر : الكشاف: ٤/ ١١٨ ، والمحرر الوجيز: ٤/ ٥٩٢.

(٢) روح المعاني:٢٣/ ٢٤٥.

(٣) ينظر – مثلاً – زاد المسير: ١ / ١٢٢ ، والآداب الشرعية: ١/ ٦٧ .

سادسًا : حسن اختيار لفظ (القنوت) :

إن اصطفاء لفظ دون غيره في القرآن الكريم له اعتباره، ومكانته، ومنزلته التي لا يقوم بها غيره في السياق نفسه، وهذا ما نجده في التعبير القرآني بلفظ ﴿قَنِتٌ﴾، حيث إن للفظ القنوت مزيَّة على غيره من الألفاظ المقاربة له في المعنى ؛ إذ إن القنوت – كما عرَّفه (الراغب)–هو :" لزوم الطاعة مع الخضوع "[1]، وإن الخضوع في لزوم الطاعة لأمر لهو الأمر المطلوب، وهو الأمر الذي يستحق الموازنة والمقابلة بمن لا يحذر الآخرة، ولا يرجو رحمة ربه! ولك أن تستشعر الحلة الإيمانية لهذا القانت في هدأة الليل وهو يناجي ربّه، وقد تعلّق قلبه بربّه، فطمع في وعده، ووجل من وعيده، فغدا كالطير ذي الجناحين الذي لا يطير بأحدهما مستغنيًا به عن الآخر!

سابعًا : تقديم السجود على القيام :

ومن الأوجه البلاغية في هذه الآية الكريمة تقديم (السجود) على (القيام) مع أهمية الأمرين، فما سببُ ذلك ؟

السبب – والله تعالى أعلم – ما أشار إليه بعض المفسرين من أن السجود أدخل في العبادة، وأخصُّ . ولذلك قُدِّم على القيام هنا [2].

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن: ٢ / ٢٦٣.

(١) ينظر – مثلاً : روح المعاني: ٢٣ / ٢٤٦ ، وروح البيان: ٨ / ٦٠.

وهذا التوجيه – والله أعلم – ذو حظ من الصحّة ؛ ذلك أن المتبادر إلى الذهن حال رؤية هيئة السجود هو التعظيم والخضوع والتذلل التي هي معنى العبادة .

ثامنًا : المجاز المرسل في كلمتَيْ : ﴿ سَاجِدًا وَقَآيِمًا ﴾:

عُبِّرَبلفظ السجود وأريد به – والله أعلم – عموم الصلاة ؛ وما ذلك إلا لأهمية السجود، ولمنزلته من الصلاة، فإن السجود جزء من الصلاة، وتتضح أهمية السجود من أوجه :

١- أن العبد أقرب ما يكون من ربّه وهو ساجد ؛ فقد روى أبو هريرة – ﷺ -أَنَّ رَسُولَ اللهِ- ﷺ -قَالَ: " أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنْ رَبِّهِ وَهُوَ سَاجِدٌ، فَأَكْثِرُوا الدُّعَاءَ "(١).

٢- أن العرب كانت تأنف من السجود، ولذلك اشتهر عندهم الدعاء بقولهم : رَغِمَ أنفُ فلان، أي: لصق بالرَّغَم، وهو التراب، بمعنى: ذلَّ بقرب أنفه من التراب(٢)، إلا أن هذه الحالة، أي: السجود لله رب العالمين هو غاية العزِّ والرفعة والعلوّ، ذلك أن الذل لله العزيز عزٌّ .

---

(١) مسند الإمام أحمد، ١٥ / ٢٧٤ ، وينظر : المستدرك على الصحيحين: ١ / ٣٩٥، والسنن الكبرى للبيهقي: ٢/ ١١٠ ، والجمع بين الصحيحين:٣ / ٢١٤ .

(٢) إكمال الإعلام بتثليث الكلام: ١ / ٢٥٥.

٣- أن من هدي رسول الله - ﷺ - إطالة السجود لمناجاته ربَّه تعالى، كما صحَّت بذلك الأحاديث، ومن ذلك ما روى عبد الرحمن بن عوف - رضي الله عنه - أنه قال : كنت قائمًا في رحبة المسجد فرأيت رسول الله- ﷺ -خارجًا من الباب الذي يلي المقبرة قال : فلبثت مليًا ثم خرجت على أثره، فرأيته قد دخل حائطًا من الأسواق، فتوضأ ثم صلى ركعتين، فسجد سجدة أطال السجود فيها، فلما تشهد رسول الله- ﷺ - تبدأت له فقلت له : بأبي أنت وأمي حين سجدت أشفقت أن الله قد توفاك من طولها، فقال : " إن جبريل عليه السلام بشرني أنه من صلّى علي صلّى الله عليه، ومن سلّم علي سلّم الله عليه" [1]، وغير ذلك من النصوص الكثيرة الدالة على طول سجود رسول الله - ﷺ- والرسول - ﷺ - هو المعنيُّ هنا بقوله تعالى :﴿ أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا ﴾ ، كما تقدَّم في سبب نزول الآية. إذًا فهذا وصف سجود القانت لله ساجدا وقائمًا عليه من ربه أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

٤- أن السجود من أرجى الأحوال في استجابة الدعاء، لما صحَّ عن ابن عباس - رضي الله عنه - أنه قال : كشف رسول الله- ﷺ -الستارة والناس صفوف خلف أبي بكر فقال:" أيها الناس إنه لم يبق من مبشرات

(١) شعب الإيمان:٢ / ٢١٠.

النبوة إلا الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو تُرَى له، ألا وإني نهيت أن أقرأ القرآن راكعاً أو ساجداً؛ فأما الركوع فعظموا فيه الرب، وأما السجود فاجتهدوا في الدعاء؛ فَقَمِنٌ أن يستجاب لكم"[1].

٥- أن الذكر الوارد في السجود من أعظم الذكر ؛ ذلك أنه تسبيحٌ وتنزيهٌ لله تعالى بوصف من الأوصاف العظيمة، وهو العلوّ (سبحان ربِّي الأعلى)[2].

لا غرو إذًا أن يُعبَّر بالسجود عن بقية أفعال الصلاة، ذلك أن من لطائف الذكر في السجود أن المصلي وهو أبعد ما يكون عن العلو الحسي يناجي ربه بوصفه (الأعلى)!

ويمكن أن أورد عن﴿قَآيِمًا﴾ قريبًا من الأوجه السابقة في ﴿سَاجِدًا﴾، وذلك لأهمية القيام في الصلاة، ومما تتضح منه أهميته هذه الأوجه :

١- أن القيام هوأحد أركان الصلاة فيما يذكره الفقهاء – رحمهم الله تعالى – على اختلاف مذاهبهم[1]، ولذلك فهو لا يسقط في الفرض مع القدرة عليه.

---

(١) صحيح مسلم: ٢ / ٤٨، والمسند المستخرج على صحيح الإمام مسلمة، ٢ / ٩٣ ، والجمع بين الصحيحين: ٢ / ١٠٢ ، وجامع الأصول في أحاديث الرسول: ٤ / ١٨٩ .

(٢) ينظر :المعجم الكبير: ١٧ / ٣٢٢ ، والجمع بين الصحيحين: ١ / ١٦٧.

٢- أن عدم القيام مع القدرة في صلاة النفل يكون على النصف من أجرها[٢].

٣- أن من هدي رسول الله – ﷺ – إطالة القيام إطالةً جعلت بعض أصحابه يهم بالانصراف عنه لعدم قدرته على تحمّل قيامه – ﷺ – وهذا ما حدَّث به حذيفة – رضي الله عنه –قائلاً : صليت مع رسول الله– ﷺ –ذات ليلةٍ فافتتح البقرة، فقلت: يركع عند المائة، ثم مضى، فقلت: يصلي بها في ركعة، فمضى، فقلت : يركع بها، ثم افتتح النساء فقرأها، ثم ا فتتح آل عمران فقرأها يقرأ مترسلاً؛ إذا مرّ بآية فيها تسبيحٌ سبَّح، وإذا مرّ بسؤالٍ سأل، وإذا مرَّ بتعوذٍ تعوَّذ، ثم ركع فجعل يقول:"سبحان ربي العظيم"، فكان ركوعه نحواً من قيامه، ثم قال: "سمع الله لمن حمده "زاد جرير: "ربنا لك الحمد"، ثم قام قياماً طويلاً قريباً مما ركع، ثم سجد فقال: " سبحان ربي الأعلى"، فكان سجوده قريباً من قيامه[٣]. ومن هذا الحديث وأشباهه نقف

---

(١) ينظر: مثلاً– المبسوط: ١/ ٣٢ ، والعدة شرح العمدة: ١ / ٧٥ ، والذخيرة: ١ / ٥ ، والمبدع شرح المقنع: ١ / ٤٤٢ ، والإقناع، ١ / ١٢٨ .

(٢) المغني: ١ / ٨١٣ ، وشرح منتهى الإرادات: ١ / ٢٤٨.

(٣) الجمع بين الصحيحين: ١ / ١٦٧.

على أن وصف الرسول الكريم القانت بصفة القيام هنا جاء في أتمِّ وجه، وأحسن موقع، عليه من ربه الصلاة والسلام.

٤- أن القيام هو محلُّ (فاتحة الكتاب)، وهي السورة التي جاءت تسميتها باسم (الصلاة)، مما يدلُّ على أهمية القيام والأفعال والأقوال التي فيه، كما صحَّ في ذلك الحديث ؛ فعن أَبِي السَّائِبِ، مَوْلَى هِشَامِ بْنِ زُهْرَةَ، قال : سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ الله – ﷺ – : "مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ، هِيَ خِدَاجٌ، هِيَ خِدَاجٌ، غَيْرُ تَمَامٍ "، فَقُلْتُ: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، إِنِّي أَحْيَانًا أَكُونُ وَرَاءَ الْإِمَامِ، قَالَ: فَغَمَزَ ذِرَاعِي، وَقَالَ: اقْرَأْ بِهَا يَا فَارِسِيُّ فِي نَفْسِكَ، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ– ﷺ –يَقُولُ: " قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي، وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ، فَنِصْفُهَا لِي وَنِصْفُهَا لِعَبْدِي، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ "، قَالَ رَسُولُ اللهِ– ﷺ – : " اقْرَءُوا: يَقُولُ الْعَبْدُ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ ، يَقُولُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: حَمِدَنِي عَبْدِي، َقُولُ الْعَبْدُ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣﴾ ،يَقُولُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: أَثْنَى عَلَيَّ عَبْدِي، يَقُولُ الْعَبْدُ: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ ،يقُولُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: مَجَّدَنِي عَبْدِي، يَقُولُ الْعَبْدُ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ ، يَقُولُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: هَذِهِ الْآيَةُ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، يَقُولُ الْعَبْدُ: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ

ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝﴾ ، فَهَؤُلَاءِ لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ "[1].

تاسعًا : التعبير بالجملة الاسمية في ﴿سَاجِدًا وَقَآئِمًا﴾ :

مما يحسن الإشارة إليه في بلاغة هذه الآية الكريمة أن التعبير جاء بالجملة الاسمية المفيدة الدوام والاستمرار، وذلك في التعبير عن السجود والقيام ؛ إذ قال تعالى : ﴿سَاجِدًا وَقَآئِمًا﴾، والمتأمل في ذلك يرى كيف حسن هذا التعبير، حتى جعل السجود والقيام بمنزلة الدوام، وكأنَّ ذلك القانت دام سجوده حتى لا يكاد يرفع منه، ودام قيامه حتى لا يكاد يفارقه ! والشاهد من السنة والتي أشرت إلى شيء منها آنفًا تدلُّ حقيقة على حسن التعبير بما يدلُّ على الدوام والاستمرار، إضافة إلى استشعارنا أن النبيَّ القانت – ﷺ – كان لا يكاد ينفكُّ عن الصلاة أصلاً، ولذا قال تعالى في سورة الشعراء: ﴿وَتَقَلُّبَكَ فِي ٱلسَّٰجِدِينَ ۝٢١٩﴾، ومن ذلك نفهم راحة رسولنا القانت الساجد القائم بالصلاة، حين قال – ﷺ – : "أقم الصلاةَ يابلالُ، أرِحْنا بها"[2].

---

(١) مسند أحمد: ١٦ / ٢٥ ، والموطأ:٢ / ١١٥ .

(١) جامع الأصول في أحاديث الرسول: ٦ / ٢٦٣.

عاشرًا : التعبير بالجملة الفعلية في ﴿ يَحۡذَرُ ﴾﴿ وَيَرۡجُواْ ﴾ :

جاء التعبير في موضع الحذر والرجاء بالجملة الفعلية المفيدة التجدّد والحدوث. وذلك لإفادة تجدّد الحذر من أهوال الآخرة وعذابها كلّما عنَّ ما يذكِّر بها، وتجدُّد التعلق برحمة الله تعالى كلما لاحت بعض نسائم رحمة الله تعالى، ومما يفسِّر ذلك ما ورد في وصف حذيفة - رضي الله عنه - صلاة النبيّ - صلى الله عليه وسلم - وفيه أنه "... إذا مرَّ بآية فيها تسبيحٌ سبَّح، وإذا مرَّ بسؤالٍ سأل، وإذا مرَّ بتعوذٍ تعوَّذ ..." [1].وعلى هذا تبدو مناسبة التعبير بالفعل في كل أمر من شأنه التجدّد والتغيّر ؛ كحال الحذر والرجاء هنا.

الحادي عشر : الطباق الخفي في ﴿ يَحۡذَرُ ٱلۡأٓخِرَةَ وَيَرۡجُواْ رَحۡمَةَ رَبِّهِۦۗ ﴾ :

من الفنون البلاغية في هذه الآية الكريمة (الطباق الخفي) الحاصل بين (حذر الآخرة) و(رجاء رحمة الله)، وهو مبحث قريب من المقابلة التي ذكر العلماء أنها" تكون غالبًا بين أربعة أضداد، ضدان في صدر الكلام وضدان في عجزه" [2]. وغير خافٍ ما أضفى هذا الفن البلاغي في الآية الكريمة على اللفظ من جمال، وعلى المعنى من بهاء، ولا سيما إذا استشعرنا أن حال المؤمن في هذه الدنيا لا بد أن تكون قائمة على الخوف والرجاء معًا، وأنه مع قيامه

(١) الجمع بين الصحيحين: ١ / ١٦٧ .

(٢) كتاب الكليات: ص ٨٤٥.

بالصالحات وموجبات الرحمة وعزائم المغفرة فإن ذلك لا بد أن يكون بين الخوف والرجاء[١]، ذلك أن " مما نعتقده : أن العبد مادام أحكام الدار جارية عليه، فلا يسقط عنه الخوف والرجاء "[٢].

وما أجملَ تشبيه حال المؤمن وهو يتقلب بين الخوف والرجاء بصورة الطير ذي الجناحين ! حيث إن " الخوف والرجاء كجناحي الطائر إذا استويا استوى الطير وتم طيرانه، وإذا نقص أحدهما وقع فيه النقص، وإذا ذهبا صار الطائر في حد الموت "[٣].

الثاني عشر : الإيجاز في ﴿ يَحْذَرُ ٱلْأَخِرَةَ ﴾ :

مما تجدر الإشارة إليه في معرض ذكر الفنون البلاغية في هذه الآية ما جاء فيها من (إيجاز الحذف)، وذلك عندما حُذف المضاف، وأقيم المضاف إليه مقامه، إذ إن أصل التعبيريحذر عذاب الآخرة على ما ذكره بعض المفسرين[٤].

---

(١) ينظر : المستدرك على مجموع الفتاوى: ١ / ٢٢٥ ، ودقائق التفسير: ٢ / ٣٦٠ ، وطريق الهجرتين: ص ٤٢٢ .

(٢) الفتوى الحموية الكبرى: ص ٤٦١.

(٣) مدارج السالكين: ٢ / ٣٦.

(٤) ينظر : روح المعاني: ٢٣ / ٢٤٦.

والغرض البلاغي في هذا الحذف – والله تعالى أعلم –هو أن يتعدد المضاف الذي يصحُّ تقديره هنا من نحو : يحذر عذاب الآخرة، أو أهوال الآخرة، أو حساب الآخرة، أو ذلّ الآخرة، أو هوان الآخرة، أو طول وقوف الآخرة، أو غير ذلك مما يُخاف منه في الآخرة، وهو الذي قد يفوت لو ذُكِر مضاف واحد في السياق.

الثالث عشر : تقييد الرجاء برحمة ربه :

أما عندما صار الحديث عن الرجاء والتعلّق برحمة الله، فكان الأنسبُ النصَّ على ذِكر الرحمة ؛ لما في ذكرها نصًّا من جانب الاستبشار والفأل، ونشر روح الطمأنينة والطمع بما عند الله، وما ادّخره لعبده المؤمن، ومما يقوي أهمية النصِّ على الرحمة أمور، ومنها :

١- أن الله سمّى الجنة بالرحمة، وذلك ما ورد في الحديث الصحيح عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ– رضي الله عنه –قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ– صلى الله عليه وسلم –" تَحَاجَّتْ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ، فَقَالَتْ النَّارُ : أُوثِرْت بِالْمُتَكَبِّرِينَ وَالْمُتَجَبِّرِينَ، وَقَالَتْ الْجَنَّةُ : مَا لِي لَا يَدْخُلُنِي إِلَّا ضُعَفَاءُ النَّاسِ وَسَقَطُهُمْ. قَال اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لِلْجَنَّةِ: أَنْتِ رَحْمَتِي أَرْحَمُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عِبَادِي. وَقَالَ لِلنَّارِ: إِنَّمَا أَنْتِ عَذَابِي أُعَذِّبُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عِبَادِي وَلِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مِلْؤُهَا

..."[1]. وأهمُّ ما يُرجى في الآخرة دخول الجنة، التي هي الحُسنى، وبها تكون الزيادة برؤية الله تعالى، فناسب أن تُذكر الرحمة نصًّا .

٢- ومنها أنَّ ثمَّة رحمات تنتظر العبد المؤمن في الآخرة، وهو ما يبيِّنه الحديث الصحيح المرويّ عن النبي- ﷺ -أنه قال : "إن لله مئة رحمة. أنزل منها رحمة واحدة بين الإنس والجن والوحش والهوام، فبها يتعاطفون، وبها يتراحمون، وبها تعطف الوحوش على أولادها، وأخر لنفسه تسعًا وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيامة "[2]، فما أجمل التصريح برجائها كما جاء في الآية الكريمة!

الرابع عشر : فائدة التعبير بالفعل ﴿ يَحْذَرُ ﴾ :

ورد التعبير بالفعل ﴿يَحْذَرُ﴾ دون أن يقول - مثلاً – يخاف، أو يخشى، أو ما شابهها، فما سبب ذكر الحذر دون غيره مما يمكن أن يكون شابهه وقَرُب منه في المعنى ؛ كالخوف، والخشية، والوجل، والرهب ؟

وبعد التقصّي في شأن إيجاد الفرق بين هذه المعاني المشار إليها هنا وجدت ثمَّة فروقًا بينها، وإن كانت قد لا تبدو أول الأمر، وهذا يقودنا إلى تعريفات هذه المعاني، ومن خير ما يرشدنا إليها الكتاب المتخصِّص في

---

(١) صحيح البخاري: ٤ / ١٨٣٦، وصحيح مسلم: ٨ / ١٥١، وصحيح ابن حبان: ١٦ / ٤٨٢.

(٢) مسند أبي يعلى: ١١ / ٢٥٨.

ذلك، وهو (مفردات ألفاظ القرآن) للراغب الأصفهاني – رحمه الله تعالى – إذ ذُكِر في مواضع متفرقة منه ما يلي :

١- "الخوف: توقع مكروه عن أمارة مظنونة، أو معلومة"(١).

٢- "الخشية: خوف يشوبه تعظيم، وأكثر ما يكون ذلك عن علم بما يخشى منه"(٢).

٣- "الوجل: استشعار الخوف"(٣).

٤- "الرهبة والرهب: مخافة مع تحرز واضطراب"(٤).

في حين أننا نجد الراغب – رحمه الله تعالى –قد بيَّن أنَّ الحذر هو: "احتراز من مخيف"(٥). واستشهد بالآية الكريمة التي هي موضوع بحثنا هنا، ومن خلال الموازنة بين التعريفات السابقة يتبيّن لنا شيءٌ من مناسبة اصطفاء لفظ (الحذر) دون غيره في هذا السياق، وذلك لأن الحذر (احتراز) دون اضطراب، وما أحرى حال القانت الساجد القائم بالاحتراز عن كل مخيف في الآخرة، والله تعالى أعلم.

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن: ١ / ٣٣٢.

(٢) المصدر السابق: ١ / ٣٠٠.

(٣) المصدر السابق: ٢ / ٤٩٢.

(٤) المصدر السابق: ١ / ٤١٧.

(٥) المصدر السابق: ١ / ٢١٨.

الخامس عشر : الإضافة في﴿ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ﴾ :

المتأمل في إضافة الرحمة إلى الربّ، وإضافة لفظ الربّ – سبحانه – إلى العبد القانت يرى مدى ما توحي به هذه الإضافات من الترغيب بالتعلّق برحمة الربّ لعبده، فالرحمة رحمة الربّ، والعبدُ عبدُ هذا الربّ المتصف بالرحمة، والله لا يخيب رجاء من رجاه، فما أحرى هذا الرجاء أن يتحقق، لا سيما وهو رجاء مصحوب بعمل؛ من قنوت، وسجود، وقيام، فما أعظم إضافة الاسم الكريم إلى العبد الضعيف ! ويا لها من إضافة تكريم وتشريف، نسأل الله – تعالى – أن يسعنا ووالدينا والمسلمين برحمته.

السادس عشر : التعبير بالاسم الدال على الربوبية ﴿ رَبِّهِۦ ﴾:

لاختيار لفظ (الربّ) هنا دون غيره من الأسماء الحسنى دلالات خاصة، لعلَّ منها ما أشار إليه اللغويون والمفسرون من أن لفظ الرب يعني الملك، ويدل على معنى التربية، والتدرج[1] ؛ مما يشير إلى معنى الحنوّ والرحمة، فناسب – والله أعلم – أن يكون المربِّي راحمًا بالمتربي، عاطفًا عليه، مؤمِّنًا له مما يحذر، متكرِّمًا عليه بما يرجو .

---

(١) ينظر: مثلاً– معاني القرآن للنحاس: ١ / ٥٩ ، والمحكم والمحيط الأعظم:١٠ / ٢٣٣، ومفردات ألفاظ القرآن: ١ / ٣٧٥ ، والكشاف: ١ / ٥٣ ، ولسان العرب: ١ / ٣٩٩.

السابع عشر : الأمر بالفعل في قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ﴾ :

جاء الأمر بالفعل ﴿ قُلْ ﴾، مع أن القرآن الكريم كلّه مما أُمر الرسول - ﷺ - أن يقوله للناس، ولعلَّ ذلك - والله تعالى أعلم - راجع إلى تأكيد المقول، وتنشيط المقول له[1]، حيث إن في إعادة فعل {قُلْ} هنا الاهتمام بهذا المقول واسترعاء الأسماع إليه[2]، لما في ذلك من أهمية هذا المقول، وهو النتيجة الكبرى من عدم استواء الذين يعلمون والذين لا يعلمون.

الثامن عشر : تنزيل الفعل المتعدي منزلة اللازم:

نصَّ العلماء على أن الفعل المتعدي المنزَّل منزلة اللازم لا مفعول له، وذلك بالنظر إلى المعاني الحاصلة في الحال، وهو ما يُعرف (بالاقتصار)[3].

ومن الأمور البلاغية التي أشار إليها العلماء في هذه الآية الكريمة تنزيل الفعل المتعدي {يعلمون} مَنْزِلَة اللازم، إذ لم يقدّر له مفعول ؛ لأنَّ المقدَّر كالمذكور . وعليه فيكون المعنى: لا يستوي من يوجد فيه حقيقة العلم ومن لا يوجد، وليعمَّ كلَّ ما يشمل اللفظ من العلم النافع، فيعلمون ربهم ويعلمون دينه الشرعي ودينه الجزائي، وما له في ذلك من الأسرار

---

(١) تفسير روح البيان: ١٠ / ٧٥.

(٢) التحرير والتنوير: ٢٤ / ٣٦.

(٣) ينظر : أوضح المسالك: ٢ / ٧٠ ، وشرح ابن عقيل: ٢ / ٥٥، والكليات: ص ١٦٤٤ .

والحكم، كما ذكر ذلك السعدي – رحمه الله تعالى – [1]، وعليه فالفعل (يعلمون) لم يقيّد بمفعول معيَّن، وإلا لذهب حُسن الإطلاق هنا.

ولعل هذا الإطلاق هو السبب في مناسبة الختم بهذه الجملة العظيمة : ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ " أي:إنما يتعظ بهذه البيانات الواضحة أصحاب العقول الخالصة من شوائب الخلل والوهم، وهؤلاء بمعزل عن ذلك" [2].

التاسع عشر : الطباق في قوله : ﴿يَعۡلَمُونَ﴾و﴿لَا يَعۡلَمُونَ﴾ :

من الأوجه البلاغية البيِّنة في هذه الآية الكريمة الطباق بين إثبات العلم ونفيه، على طريقة طباق السلب، وهو الجمع بين فعلين أحدهما مثبت، والآخر منفي [3].

وقد وقع الطباق موقعه الحسن، وذلك لوروده في معرض الموازنة، ونفي الاستواء في قضية من أهم القضايا، وهي قضية العلم، فناسب أن يكون الكلام مسوقًا على النفي والإثبات كما هو واضح هنا .

---

(١) تيسير الكريم الرحمن: ص ٧٢٠.

(٢) تفسير روح البيان: ٨ / ٦١.

(٣) الإيضاح في علوم البلاغة: ص ٣١٩.

المبحث الثالث

المواضع البلاغية الخاصة في جملة

﴿ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾:

اشتملت هذه الجملة العظيمة ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ على العديد من النكات البلاغية، والإشارات البيانية، وإن كان الحديث قد سبق في المبحثين السابقين عن الفوائد البلاغية المتعلقة بالآيتين التي وردت فيهما هذه الجملة العظيمة، لكنني سأشير في هذا المبحث إلى ما يتعلق بهذا التركيب خاصة، لما اشتمل عليه من بيان، ونكاتٍ عديدة، ومنها:

أولاً : القَصْر :

القصر بـ(إنما) أحد طرق القصر الاصطلاحية المشهورة[1] .

وقد جاء القصر بـ {إِنَّمَا} هنا فيما يعرف بالقصر الإضافي[2]، أي:" المتذكرون أولو الألباب لا غير أولي الألباب"[3]، وغير خافٍ ما في أسلوب القصر من أسرار، لا سيما في القصر الإضافي الوارد في هذه الآية الكريمة، ذلك أن التذكر أصبح خاصًّا بأولي الألباب لا يتجاوزهم إلى غيرهم، فغير

---

(١) الإيضاح في علوم البلاغة: ص ١٢٠.

(٢) ينظر : الإيضاح في علوم البلاغة: ص ١١٨.

(٣) التحرير والتنوير: ١٣ / ١٢٣.

أولي الألباب ليسوا أهلاً للتذكّر، وحسبك بهذا شرفًا لأولي الألباب، وبيانًا لمكانتهم.

ومما يحسن ذكره هنا ما أشار إليه الطاهر ابن عاشور في حسن ورود (القصر) هنا حيث قال : " وقوله: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ واقع موقع التعليل لنفي الاستواء بين العالم وغيره، المقصود منه تفضيل العالم والعلم...وقد أخذ في تعليل ذلك جانب إثبات التذكر للعالمين ونفيه من غير العالمين بطريق الحصر؛ لأن جانب التذكر هو جانب العمل الديني وهو المقصد الأهم في الإسلام ؛ لأن به تزكية النفس والسعادة الأبدية، قال النبي – ﷺ – : (من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين) "[1].

ثانيًا : التوكيد :

التوكيد من خصائص الخبر[2]، وهو مما يزيد الكلام قوة وتأثيرًا، والسامع إقناعًا، ومن أدوات التوكيد (إنَّ) التي تدخل "على الكلام للتوكيد عوضًا عن تكرير الجملة، وفي ذلك اختصار تامٌّ مع حصول الغرض من التوكيد"[3].

---

(١) التحرير والتنوير: ٢٣ / ٣٥١ ، والحديث رواه البخاري: ٦ / ٢٦٦٧ ومسلم:٣ / ٩٤.

(٢) الإيضاح في علوم البلاغة: ص ٢٣.

(٣) اللباب في علل البناء والإعراب: ١ / ٢٠٥ ، وينظر : الكليات: ص ٢٧٣.

وقد وردت (إنَّ) المؤكِّدَة في هذه الجملة، وهذا التوكيد مما قوّى الخبر الوارد في هذا التركيب :﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ﴾.

ثالثًا : (التعريض) أحسن مواضع (إنما) :

مما أطال العلماء الحديث فيه من لطائف هذا التركيب ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ﴾. ما يُعرَف بـ (التعريض)، وقد عرّف عليّ الجرجاني (التعريض) بقوله : " التعريض في الكلام ما يفهم به السامع مراده من غير تصريح " [1] .

و(التعريض) وارد في الجملة القرآنية هذه أحسن ورود، فها هو ذا الزركشي يبيّن –في معرض حديثه عن هذا التركيب – أنّ "القصد التعريض، وأنهم لغلبة هواهم في حكم من ليس له عقل" [2] .

وقد أشار ابن عاشور إلى (التعريض) بقوله : " والقصر بإنما إضافي ؛ أي : لا غير أولي الألباب، فهو (تعريض) بالمشركين بأنهم لا عقول لهم إذا انتفت عنهم فائدة عقولهم"[3].

وعلى هذا فإنّ (التعريض) هنا يدلّ على " أن الذين لم يستفيدوا من الأدلة بمنزلة من عدموا العقول" [4] .

---

(١) التعريفات: ص٨٥.

(٢) البرهان في علوم القرآن: ٢ / ٣١٤ .

(٣) التحرير والتنوير: ١٣ / ١٢٣.

(٤) المرجع السابق: والموضع نفسه.

ومما يحسن ذِكره هنا أنّ بين (التعريض) و (إنّما) تلازمًا أكيدًا، وعلاقة وثيقة؛ فالتعريض أحسن استعمالات (إنما)، وذلك في نحو ما جاء في هذه الآية: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ﴾[1].

وهذا (التعريض) الذي تكلم عنه المفسرون هو ما أشار إليه البلاغيون في مصنفاتهم، فقد أجاد الخطيب القزويني حين أوضح في (الإيضاح) " أنَّ لطريق (إنما) مزية على طريق العطف، وهي أنه يعقل منها إثبات الفعل لشيء ونفيه عن غيره دفعة واحدة، بخلاف العطف"[2].

وها هو ذا الشيخ (عبد القاهر الجرجاني) يقول – في معرض حديثه عن (إنما) – : " ثم اعلمْ أنك إذا استقريتَ وجدتَها أقوى ما تكونُ وأعلَقَ ما ترى بالقلب إذا كان لا يُرادُ بالكلامِ بعدَها نفسُ معناه ولكن (التّعريضَ) بأمرٍ هو مقتضَاه، نحوُ أنَّا نعلمُ أنْ ليس الغرضُ من قولِه تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ﴾ أن يعلمَ السَّامِعُون ظاهرَ معناه، ولكن أن يُذمَّ الكفارُ وأنْ يُقالَ : إنهم من فرطِ العِنادِ، ومن غَلبَةِ الهوى عليهم في حكمِ مَنْ ليس بذي عقلٍ . وإنكم إنْ طَمعْتُم منهم في أن ينظروا ويتذكروا كنتُمْ كمن طَمِع في ذلك من غيرِ أولي الألباب..."[3].

---

(١) ينظر: الكليات: ص١٩٠.

(٢) الإيضاح في علوم البلاغة: ص ١٢٥.

(٣) دلائل الإعجاز: ص ٢٦٩، وينظر: مختصر المعاني: ص ١١٨.

رابعًا : لماذا جاء التعبير بـ﴿ يَتَذَكَّرُ ﴾؟

جاء التعبير القرآني بالفعل﴿يَتَذَكَّرُ﴾تحديدًا، دون غيره من الأفعال المقاربة من نحو (يتفكر) أو (يعقل) أو (يعلم) أو غيرها، فما سبب ذلك؟

ولعلّ السبب في ذلك – والله تعالى أعلم – ما لمادة التذكّر من مزية خاصة، ذلك أن التذكر مأخوذ من الذكرى، والتذكرة وفيها من الخصوصية بالإيمان والعقول ما ليس في غيرها [1].

خامسًا :البنية الصرفية للفعل﴿يَتَذَكَّرُ﴾.

ومن اللطائف الواردة في هذه الجملة التعبير بلفظ الفعل (يتذكر) دون (يذّكر) إذ إنَّ هذه الصيغة التي ورد فيها { إنما يتذكر } تدل على أنَّ كون التذكّر " تذكرًا عظيمًا بما أفهمه إظهار التاء "[2]، ذلك أن الزيادة في المبنى تدل غالبًا على الزيادة في المعنى، وأن اللفظ يزيد نطقًا فيزداد جرسًا ويزداد معه المعنى الدال عليه ذلكم اللفظ، وهذا أمر واضح لمن وفقه الله للتدبر في آياته [3].

---

(١) ينظر : مفردات ألفاظ القرآن: ١ / ٣٦٥.

(٢) نظم الدرر: ١٦ / ٤٦٨.

(٣) ينظر : إسفار الفصيح: ١ / ١٧٦.

سادسًا : التعبير بالجملة الفعلية.

يختلف التعبير بالجملة الاسمية عنه في الجملة الفعلية ؛ وذلك لخصائص تختص بها كل من الجملتين ؛ فالتعبير بالاسمية يحمل في طياته أسرارًا لا توجد في التعبير بالفعلية، وكذلك الشأن في التعبير بالفعلية.

ولعلّ المعنى البلاغي المراد في التعبير بالفعل المضارع في قوله تعالى : {يتذكر}، إفادة استمرار التذكّر المسند إلى(أولي الألباب) ؛ ذلك أنّ من خصائص التعبير بالجملة الفعليةِ إفادةَ الاستمرارِ التجدّدي[1] .

سابعًا : ما سبب تخصيص لفظ ﴿ أُوْلُواْ ﴾ دون غيره ؟

مما يحسن الإشارة إليه في هذه الآية التعبير بلفظ ﴿أُوْلُواْ﴾ دون لفظ (أصحاب) أو (ذوو) مثلاً، والسبب في ذلك أنَّ لفظ ﴿أُوْلُواْ﴾ من الألفاظ الملازمة للإضافة[2]، وأنها لا تضاف إلا إلى عاقل[3] .

---

(١) ينظر – مثلاً : الإيضاح في علوم البلاغة: ص ٨٦ ، و٩٩ ، ١٦٠، والفصول المفيدة في الواو المزيدة: ص١٦٩، والكليات للكفوي: ص ١٠٨، والنحو الوافي: ١ / ٣٨٧.

(٢) ينظر – مثلاً : الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: ٦ / ٢٥٤٤، والمحكم والمحيط الأعظم: ١٠ / ٣٩٥ ، والمعجم الوسيط: ١ / ٢٣.

(٣) ينظر – مثلاً : شرح ابن عقيل: ١ / ٦٣.

وقد تتبعتُ مجيء لفظ ﴿ أُوْلُوا ﴾ في القرآن الكريم فوجدته واردًا في تسعة وعشرين موضعًا، جاء في ثلاثة عشر موضعًا منها مرفوعًا، في حين جاء في أحد عشر موضعًا منصوبًا، بينما ورد في خمسة مواضع مجرورًا .

وهو في غالبها إنما يُضاف إلى مضاف إليه ذي شأن، من نحو قوله تعالى :﴿ فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ ﴿١١٦﴾ ﴾هود: ١١٦

وقوله تعالى : ﴿ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا ﴿٥﴾ ﴾الإسراء: ٥

وقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾ ﴾النساء: ٨٣

ثامنًا : اصطفاء لفظ ﴿ الْأَلْبَابِ ﴾ :

للّفظة القرآنية رونقها، وبريقها الخاص الذي يميّزها عن غيرها من الألفاظ، ولا غرو فـ " ألفاظ القرآن هي لبُّ كلام العرب، وزبدته، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفزع حُذَّاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم، وما عداها وعدا

الألفاظ المتفرِّعات عنها والمشتقات منها هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطايب الثمرة "[1].

وقد تنبَّه العلماء إلى حسن ورود لفظٍ في هذا السياق، وهو لفظ (اللبُّ) ذلك أنَّ واحد الألباب: لُبٌّ بالضم[2]، فها هو ذا البقاعي يشير إلى ذلك الحُسنِ قائلاً : " وما أحسن التعبيرهنابـ(اللبّ) الذي هو خلاصة الشيء؛ لأن السياق للإخلاص "[3]، ومن خصائص هذا اللفظ أنَّ " لبّ كلّ شيء خالصه " كما يقول النحاس[4]، واللبُّ أخص من العقل على قول[5].

وإن المتأمل لهذه الآية ليرى بوضوح الفرق بين التعبير باللب وبين ما يشابهها من ألفاظ، لا سيما وقد جمعت فجاءت على لفظ (الألباب) مما زاد المعنى قوة، واللفظ جمالاً، فسبحان من أنزل هذا الكتاب على أتمّ وجه وأكمله.

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن: ١ / ٤.

(٢) ينظر : غريب القرآن: ص ٥١ ، والتبيان في تفسير غريب القرآن: ص ١١٩، وأضواء البيان: ٢ / ٢٥١.

(٣) نظم الدرر: ١٦ / ٤٦٩.

(٤) معاني القرآن للنحاس، ٦ / ١٦٠.

(٥) ينظر : روح المعاني، ١٣/ ١٣٩.

وإن من ميزة ذوي الألباب - الذين أعملوا ألبابهم - أنهم أقرب إلى اتباع الحق، وأبعد عن التعصب واتباع الهوى ؛ وذلك لأن هذه الألباب تدل فيما تدلُّ على البراءة من مشايعة الإلف، وعلى عدم التسليم المطلق لموروث الآباء الباطل [1]؛ لأن الميزة في الألباب تحكيمها وإعمالها، لا تعطيلها وعماها عن الهدى والنور .

(١) ينظر – مثلاً : أنوار التنزيل، ٣/ ٣٢٦ ، وروح المعاني: ١٣/ ١٣٩



الخاتمة :

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، هذا هو مداد القلم يسطر خاتمة هذا البحث، الذي عشت معه روحانية القرآن الكريم، وتفيأت ظلاله من خلال دراسة موضعين منه ورد فيهما قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ الْأَلْبَٰبِ﴾، وقد خرجت –من خلال معايشتي هذا البحث – بعدة نتائج، ومنها :

١- ورد قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ الْأَلْبَٰبِ﴾، في القرآن الكريم في موضعين اثنين، أولهما ختام الآية التاسعة عشرة في سورة الرعد، والموضع الثاني جاء ختام الآية التاسعة في سورة الزمر.

٢- اشتملت كل آية من هاتين الآيتين على عدد من الفنون البلاغية، بيّنتُها في مواضعها من البحث.

٣- حملت هذه الجملة : ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ الْأَلْبَٰبِ﴾العديد من الوقفات البلاغية، كما أثبتها في موضعها من البحث.

٤- القرآن الكريم مليء بالفوائد البلاغية، وهي أمام الباحثين للوقوف عليها.

٥- بيان ثراء كتب التفسير بما اشتملت عليه من الإشارات البلاغية الجديرة بالوقوف عليها، ونشرها للمتخصصين، وغيرهم .



٦- في الربط بين البلاغة القرآنية وغيرها من العلوم فوائد جمَّة، من مثل اعتماد كتب السنة في بيان بعض المعاني، والاستشهاد بالأحاديث النبوية لتأكيد وجه بلاغي.

٧- حوت بعض كتب السلوك على معانٍ جليلة يمكن توظيفها في شرح الشاهد البلاغي.

٨- التأمل والتدبّر في كتاب الله تعالى هو أساس كل خير، وفيه تحقيق الغرض الذي نزل من أجله القرآن الكريم .

٩- اصطفاء (اللفظة القرآنية) مبحث مهم ينبغي العناية به، والتأكيد عليه ؛ لأنه ثمرة من ثمار التدبّر المأمور به في القرآن الكريم.

١٠- يخرج هذا البحث وأمثاله بمزيد من الإيمان بأن القرآن الكريم " لا تنقضي عجائبه، ولا يخلق من كثرة الردّ "[1] .

١١- التأمّل في أدعية الأنبياء – عليهم السلام – يظهر كثيرًا من الخصائص والدلالات، ومن ذلك ورود لفظ (ربّ) في أدعيتهم، كما بيّنته في موضعه من هذا البحث، إذ قد ورد اللفظ (ربّ) في أدعيتهم – عليهم السلام – في نحو ثلاثة وأربعين مرّة، في حين جاء

(١) جزء من حديث صحيح الإسناد، ينظر : المستدرك على الصحيحين للحاكم: ١ / ٧٤١، وشعب الإيمان للبيهقي: ٢ / ٣٢٤.

الأمر من الله – تعالى – بالدعاء بهذا اللفظ ست مرّات في القرآن الكريم.

١٢- الدقة في الاختلاف بين التعبير بين الجملتين الاسمية والفعلية، وتطبيق ذلك على الشاهد القرآني الذي تناولته في هذا البحث.

١٣- معرفة الفروق الدقيقة بين الألفاظ المتقاربة يظهر شيئًا من مزايا القرآن الكريم، ومن ذلك وقوفي على الفرق بين ألفاظ (الخوف، والخشية، والوجل، والرهب)، كما جاء في موضعه من البحث.

وإنني أوصي إخواني الباحثين وطلبة العلم أن يولوا جلَّ اهتمامهم كتاب الله تعالى، ففيه من الهدى والنور ما هو كفيل بأن يرفع الله به الغمّة، ويعيد العزّة والنصر لهذه الأمّة .

كما أوصي بمزيد من العناية بجانب البلاغة القرآنية ؛ لما للقرآن من مكانة خاصة، نظرًا لأن هدف البلاغة الأول هو الكشف عن إعجاز القرآن الكريم.

أسأل الله تعالى أن يجعل هذا البحث خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفعني به وإخواني المسلمين عامّة، وأن يجعله أنيسي في قبري، ومثقِّل حسناتي يوم لقاء ربِّي، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلَّم على من نزل عليه الحق المبين ، وعلى آله وصحبه أجمعين

ثبت المصادر والمراجع

- القرآن الكريم .
- الآداب الشرعية، لعبد الله محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعمر الخيام، مؤسسة الرسالة،بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، لأبي السعود محمد بن محمد العمادي، المطبعة المصرية بالأزهر، ١٣٤٧هـ - ١٩٢٨م.
- أسباب النزول، لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- إسفار الفصيح، لأبي سهل محمد بن علي بن محمد الهروي النحوي، دراسة وتحقيق: أحمد بن سعيد بن محمد قشاش، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين بن محمد المختار بن عبدالقادر الجكني الشنقيطي، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت – لبنان، ١٤١٥ هـ- ١٩٩٥ م.
- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، لمحمد الشربيني الخطيب، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات - دار الفكر، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ.
- إكمال الأعلام بتثليث الكلام، لمحمد بن عبد الله بن عبد الله بن مالك الطائي الجياني، تحقيق: سعد بن حمدان الغامدي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م.

- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لناصر الدين أبي سعيد عبد الله أبي عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، لأبي محمد عبدالله جمال الدين بن يوسف ابن أحمد بن عبدالله بن هشام الأنصاري، دار الجيل - بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٩م.
- الإيضاح في علوم البلاغة، لجلال الدين أبي عبدالله محمد بن سعدالدين بن عمر القزويني، دار إحياء العلوم - بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨م.
- البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان محمد بن يوسف الأندلسي الغرناطي، دار الفكر، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- البرهان في علوم القرآن، لبدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧م.
- التبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء عبد الله بن الحسن بن عبد الله العكبري، تحقيق: سعد كُرِيِّم الفقي، دار اليقين للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- التبيان في تفسير غريب القرآن، لشهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصري، تحقيق د.فتحي أنور الدابولي، دار الصحابة للتراث بطنطا - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

- التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (مصور من الدار التونسية للنشر).
- التعريفات، لعلي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق : إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
- تفسير البغوي المعروف بمعالم التنزيل لأبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الثانية ١٣٧٥هـ – ١٩٥٥م.
- تفسير الخازن المسمّى لباب التأويل في معاني التنزيل، لعلاء الدين علي بن محمد ابن إبراهيم البغدادي الشهير بابن الخازن، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الثانية ١٣٧٥هـ – ١٩٥٥م.
- تفسير القرآن، لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، تحقيق:ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن – الرياض ١٤١٨هـ– ١٩٩٧م.
- تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.
- التوقيف على مهمات التعاريف، لمحمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق : د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر ، دار الفكر – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لعبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ -٢٠٠٠ م.
- جامع الأصول في أحاديث الرسول، لمجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، الطبعة الأولى.
- جامع البيان من تأويل آي القرآن، للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
- الجامع الصحيح (سنن الترمذي) - تحقيق وشرح: أحمد بن محمد شاكر - رحمه الله - نشر دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان .
- الجامع الصحيح المختصر،لمحمد بن إسماعيل أبي عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق د. مصطفى ديب البغا،دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ – ١٩٨٧م.
- الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، دار الجيل بيروت، و دار الأفاق الجديدة، بيروت.
- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي - دار الكتاب العربي - القاهرة ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، لمحمد بن فتوح الحميدي، تحقيق: د. علي حسين البواب، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

- دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية (مختارات)، لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: د. محمد السيد، مؤسسة علوم القرآن – دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
- دلال الإعجاز، لأبي بكر عبد القاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجاني، تحقيق : د.محمد التنجي، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
- الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب، بيروت، ١٩٩٤م.
- روح البيان في تفسير القرآن، لإسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، دار إحياء التراث العربي.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لمحمود الألوسي أبي الفضل، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
- زاد المسير في علم التفسير، لعبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.
- سنن ابن ماجه - تحقيق وفهرسة: محمد مصطفى الأعظمي - الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م .
- سنن أبي داود – بتعليق: عزت عبيد الدعاس، نشر وتوزيع دار الحديث، الطبعة الأولى ١٣٩٨ هـ / ١٩٦٩م .
- السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي،مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، الطبعة الأولى ١٣٤٤هـ.

- سنن النسائي الكبرى، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري ، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ – ١٩٩١م.
- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، لابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث – القاهرة، دار مصر للطباعة،الطبعة العشرون ١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠م.
- شرح منتهى الإرادات، المسمى: دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، لمنصور بن يونس ابن إدريس البهوتي، عالم الكتب بيروت، ١٩٩٦م.
- شعب الإيمان، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق : محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ- ١٩٨٧م.
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ ابن مَعْبدَ، التميمي، أبي حاتم، الدارمي، البُستي ، ترتيب: علي بن بلبان بن عبد الله، علاء الدين الفارسي، المنعوت بالأمير، مؤسسة الرسالة.
- طريق الهجرتين وباب السعادتين، لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، تحقيق: عمر ابن محمود أبي عمر دار ابن القيم – الدمام، الطبعة الثانية، ١٤١٤ – ١٩٩٤م.



- العدة شرح العمدة، لعبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، أبي محمد بهاء الدين المقدسي، تحقيق : صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
- غرائب القرآن ورغائب الفرقان، لنظام الدين الحسن بن محمد بن الحسين النيسابوري، تحقيق ومراجعة: إبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.
- غريب القرآن، لأبي بكر محمد بن عزيز السجستاني، تحقيق: محمد أديب عبد الواحد جمران، دار قتيبة، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراسة من علم التفسير، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- الفتوى الحموية الكبرى، لتقي الدين أبي العَباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، تحقيق: د. حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي – الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
- الفصول المفيدة في الواو المزيدة، لصلاح الدين أبي سعيد خليل بن كيلكلدي ابن عبدالله العلائي الدمشقي الشافعي، تحقيق : د. حسن موسى الشاعر، دار البشير – عمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- كتاب الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، تحقيق : عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم محمود ابن عمر الزمخشري الخوارزمي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
- اللباب في علل البناء والإعراب، أبو البقاء محب الدين عبدالله بن الحسين بن عبدالله، تحقيق: غازي مختار طليمات، دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
- اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى بيروت / لبنان - ١٤١٩ هـ -١٩٩٨م.
- لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.
- المبدع شرح المقنع، لإبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، أبي إسحاق، برهان الدين، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م.
- المبسوط، لشمس الدين أبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، دراسة وتحقيق خليل محي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى،١٤٢١هـ ٢٠٠٠م.
- مجموع الفتاوى، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: أنور الباز،وعامر الجزار، دار الوفاء، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥م.

- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق : عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.
- المحكم والمحيط الأعظم، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.
- مختصر المعاني، سعد الدين التفتازاني، دار الفكر، الطبعة الاولى ١٤١١هـ.
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م.
- المستدرك على الصحيحين، لأبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ – ١٩٩٠م.
- المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، جمعه ورتبه وطبعه على نفقته : محمد بن عبد الرحمن بن قاسم ، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ.
- مسند أبي يعلى، لأحمد بن علي بن المثنى أبي يعلى الموصلي التميمي، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعادل مرشد، وآخرين، إشراف:

د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

- المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد ابن إسحاق بن موسى بن مهران الهراني الأصبهاني، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.
- معاني القرآن الكريم، لأحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، تحقيق : محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى - مكة المرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- المعجم الكبير، لسليمان بن أحمد بن أيوب أبي القاسم الطبراني، تحقيق: حمدي ابن عبدالمجيد السلفي مكتبة العلوم والحكم، الموصل، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.
- المعجم الوسيط، لإبراهيم مصطفى، وأحمد الزيات، وحامد عبد القادر، ومحمد النجار، تحقيق: مجمع اللغة العربية ، دار الدعوة.
- المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، لعبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
- مفردات ألفاظ القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، دار القلم ـ دمشق.
- الموطأ، للإمام مالك بن أنس، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد ابن سلطان آل نهيان، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- النحو الوافي، لعباس حسن، دار المعارف، الطبعة الخامسة عشرة

- النشر في القراءات العشر، أبو محمد محمد بن محمد الدمشقي ابن الجزري، تحقيق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى.
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، لبرهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.

بلاغة السياق في خواتيم سورة النحل

إعداد
د. بلقيس بنت محمد الطيب إدريس
أستاذة البلاغة والنقد المساعدة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة طيبة

مقدمة

الحمد لله الذي أنزل الكتاب تبيانًا لكل شيء، والصلاة والسلام على معلم الناس الخير، رسول الهدى، محمد بن عبد الله، صاحب الشريعة الغراء، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم على المحجة البيضاء.

أما بعد:

فالحديث عن القرآن العظيم، كتاب الله المجيد لا تملُّه النفوس، ولا يخلق على كثرة الرد، والعلماء والباحثون لا يزالون يجدون فيه جديدًا كلما أبحروا فيه، ولسان حالهم يقول: (كم ترك الأول للآخر).

وكنت ولا أزال أجد نفسي تدفعني لدراسة بلاغة الكتاب الكريم، وتلمس أسراره وعجائبه، وخواتيم سورة (النحل) من الآيات التي عكفت على درسها حينًا من الزمن، وكلما أمعنت النظر فيها وجدت فيها ما يغري بالدرس والبحث.

وتأتي أهمية هذه الدراسة من أهمية الآيات ذاتها، بالنظر إلى المناسبة التي جاءت فيها، والموقف الذي تنزلت من أجله. وهي من حيث موضوعها ترسم للمسلمين المنهج الأمثل في التعامل مع الناس عامة ومع أعدائهم بوجه خاص، في كل الأحوال والمواقف، إن في مواقف الدعوة والسلم أو الجهاد والحرب.

كما أنها من ناحية أخرى تمثل جانبًا من اختلاف المفسرين في بيان معاني الآيات وأسباب نزولها. وهنا يظهر أثر السياق على تنوع صوره في الترجيح

بين المعاني واستنباط الأهداف والمقاصد التشريعية للنص القرآني. فقد لاحظت من خلال قراءاتي في كتب التفسير المختلفة اعتناء المفسرين بجوانب سياقية في تفسيرهم بل ويتكئون على السياق بمختلف مجالاته في الترجيح بين المعاني، ويذكرونه في ضوابط الترجيح على نحو ما نجد عند ابن جزي الكلبي (ت: ٧٩٢ هـ) مثلاً[1]. وهذه النظرات تدل على أن النظرية السياقية التي يروج لها اليوم على أنها من نتاج الدراسات الحديثة المعاصرة ليست وليدة اليوم، وليست فكراً غربياًّ بحتاً، بل لها جذور في التراث العربي الإسلامي، وعناصرها مبثوثة في مختلف الحقول المعرفية، في الدراسات الشرعية أو علوم العربية على تنوعها ، والأمر بحاجة إلى البحث والتنقير فيها، لوضع نظرية سياقية لها أصول عربية إسلامية تتلاءم مع المنجز الحضاري للشريعة الإسلامية.

وقد سعى عدد من الباحثين المعاصرين إلى التأصيل لهذه النظرية، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر: عبد الفتاح البركاوي في كتابه (دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث)، وتمام حسان في العديد من كتبه ومنها (اللغة العربية معناها ومبناها) و (الأصول)، وردة الله بن ردة الطلحي في (دلالة السياق)، وخلود العموش في (الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق)، وعيد بلبع في (السياق وتوجيه دلالة النص). كما أقامت الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب ندوة علمية دولية

(١) ينظر كتابه : التسهيل لعلوم التنزيل ١ / ٩

بعنوان (أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام)[1]، وقد أماطت الأبحاث المقدمة فيها اللثام عن إسهامات العلماء المسلمين في مجال الدراسات السياقية.

وقد هدفت الدراسة إلى استجلاء أثر السياق في الترجيح للمعنى التفسيري في خواتيم سورة النحل، وفي اختيار المفردة والتركيب الملائمين للسياقات المختلفة في ضوء النظرية السياقية، وفي استنباط المقاصد التشريعية للقرآن الكريم.

أما التساؤلات التي طرحتها الدراسة فهي:

١. ما سبب اختلاف المفسرين في معاني الآيات ؟

٢. ما أنواع السياقات التي استند إليها المفسرون في تفسيرهم ؟

٣. هل للسياق أثر في اختيار المفردة القرآنية ؟

٤. هل للسياق أثر في اختيار البناء التركيبي للآيات ؟

واقتضت الإجابة عن هذه التساؤلات تقسيم خطة الدراسة إلى تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة:

- التمهيد، في معنى السياق وأنواعه بإيجاز.
- المبحث الأول: أثر السياق في المعنى التفسيري للآيات.

المطلب الأول: دلالة السياق المقامي.

---

(١) عقدت هذه الندوة في الفترة ١٠ -١٢ من جمادى الثانية ١٤٢٨ هـ الموافق ٢٦ – ٢٨ من يونيو ٢٠٠٧ م، وجُمعت أبحاثها في كتاب مطبوع.

المطلب الثاني: دلالة سياق المقصد.

- المبحث الثاني: أثر السياق في اختيار المفردة القرآنية.

المطلب الأول: مفردة (العقاب).

المطلب الثاني: مفردة (مثل) .

المطلب الثالث: مفردة (الصبر) .

المطلب الرابع: مفردة (الحزن) .

المطلب الخامس: مفردة (الضيق)

- المبحث الثالث: أثر السياق في البناء التركيبي.

المطلب الأول: أسلوب الإنشاء.

المطلب الثاني: أسلوب التوكيد.

المطلب الثالث: أسلوب الشرط.

المطلب الرابع: أسلوب الحذف.

الخاتمة، وتشتمل على الخلاصة والنتائج.

وبعد: فأرجو أن أكون وُفقتُ فيما إليه هدفت، وإن كانت الأخرى فحسبي أني بذلت جهدي، وما توفيقي إلا بالله ، عليه توكلت وإليه أنيب.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.



تمهيد

مفهوم السياق وأنواعه

مفهوم السياق وأهميته :

تدل مادة (**سياق**) في دلالتها اللغوية على معنى السَّوْق والتتابع، أخذاً من معانيها الحسية كسّوْق الإبل والمهر[1]، ولذا قال ابن فارس (ت: ٣٩٦هـ): " السين والواو والقاف أصل واحد وهو حَدْو الشيء"[2].

وانتقلت تلك الدلالة الحسية إلى معنى مجازي أشار إليه الزمخشري (ت:٥٣٨هـ) حين قال: " وهو يسوق الحديث أحسن سياق، وإليك يساق الحديث، وهذا الكلام مساقة إلى كذا، وجئتك بالحديث على سَوْقه: على سرده "[3].

ولقد كان السياق عند المتقدمين يُطلق على **ثلاثة معانٍ**:

١. الغرض، وهو مقصود المتكلم من إيراد الكلام.

٢. الظروف أو المواقف والأحداث التي ورد فيها النص أو نزل أو قيل بشأنها.

---

(١) ينظر مثلا : معجم مقاييس اللغة (سوق) ٤٧٦ ، والمفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني (سوق) ٢٤٩

(٢) معجم مقاييس اللغة / ٤٧٦

(٣) أساس البلاغة (سوق) ٢٢٥

٣. ما يُعرَف بالسياق اللغوي، وهو ما يسبق أو يلحق الكلام موضع النظر والتحليل[١].

ومن الألفاظ الدالة على السياق لديهم (**الموقف والمقام**)، ويعنيان الموقف الخارجي أو الظروف المصاحبة لأداء المقال، وهو ما يُسمَّى اليوم بسياق الموقف أو السياق الخارجي[٢].كما استخدم البلاغيون مصطلح (**الحال**) في تعريفهم لبلاغة الكلام بأنها " مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته"[٣]. ومن الألفاظ الدالة أيضًا: الموضع، والمساق، والاتساق، وسوق الكلام، ونظم الكلام، ومقتضى الحال، والتأليف[٤].

وقد أشار الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤ هـ) إلى السياق اللغوي أو سياق النص حين قال: " وتبتدئ (أي العرب) الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله "[٥].

هذه الإشارات الموجزة تدل على معرفة القدماء للسياق وأنواعه وإن لم يعرفوه مصطلحًا محددًا.أما في الدراسات الحديثة فقلما نجد تعريفاً محدداً للسياق، وقد عرّفته بعض المعاجم الحديثة بأنه " بيئة الكلام ومحيطه

---

(١) ينظر : دلالة السياق لردة الله الطلحي / ٥٠ -٥١

(٢) ينظر : دلالة السياق لعبد الفتاح البركاوي / ٢٨

(٣) الإيضاح للخطيب القزويني ،تحقيق : محمد عبد المنعم خفاجي ١ / ٤١

(٤) ينظر : السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللغوية الحديثة لإبراهيم أصبان ضمن كتاب (أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية) / ٣٣٠

(٥) دلالة السياق لردة الله الطلحي / ١٣٠ نقلاً عن : الرسالة للشافعي / ٥٢

وقرائنه" [١]، أو: " علاقة البناء الكلي للنص بأي جزء من أجزائه "[٢]، في حين صرح بعض الباحثين بأنه من المصطلحات العصية على التعريف، ومن ثم عرفه تعريفًا جزئيًا بأنه " مجموع ما يحيط بالنص من عناصر مقالية ومقامية توضح المراد وتبين المقصود "[٣] ،كما وصفه آخر بأنه " مصطلح متمرد، يأبى التحديد"، على أنه عرَّفه بأنه " مجموع الوقائع اللغوية، وغير اللغوية، المتصلة بالخطاب، أو المنفصلة عنه "[٤]. واكتفى جلة الباحثين بتحديد السياق من خلال حديثهم عن أنواعه وخصائصه.

وقد لخَّص ابن القيم (ت: ٧٥١ هـ) أهمية السياق في قوله: " السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته "[٥]. وقد تحدث المعاصرون عن وظائف السياق بما لا يكاد يخرج عما ذكره ابن القيم[٦].

---

(١) الخطاب القرآني لخلود العموش / ٢٥ نقلا عن : معجم المصطلحات اللغوية لرمزي البعلبكي / ١١٩

(٢) السابق ، الصفحة نفسها نقلاً عن : معجم علم اللغة النظري / ٥٧

(٣) ينظر : السياق بين علماء الشريعة / ٣٣٢

(٤) المعنى بين اللفظ والقصد .. في الوظائف المنهجية للسياق لحميد الوافي ضمن كتاب (أهمية اعتبار السياق) / ٥٣٠

(٥) بدائع الفوائد ٢ / ٣٠١ نقلاً عن : السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللغوية الحديثة / ٣٣٤

(٦) ينظر على سبيل المثال : السياق وفهم النص الشرعي : دراسة في الوظيفة والدلالة مولاي الحسين ألحيان ضمن كتاب (أهمية اعتبار السياق) ص ص ٥٣٩-٥٥٨

هـذا والأصـل في فهـم النـصوص والاسـتنباط منهـا هـو الرجـوع إلى الدلالات الوضعية للألفاظ، ولا يُعدُّ السياق معتبَرًا إلا عند تجاوز تلك الدلالات، يقول الباحث حميد الوافي في إعمال السياق: " وضابطه أنه لا يُحتاج إليه إلا عند استعمال اللفظ (المفرد والمركب) على خلاف ما وُضع له"[١].

أنواع السياق:

ثمة أنواع عدة للسياق، لكن أغلب الدراسات الحديثة تقسمه إلى قسمين كبيرين هما: السياق اللغوي، والسياق الخارجي، وتضيف دراسات أخر أنواعًا أخرى، كالسياق الثقافي، والتاريخي، والاجتماعي، والموضوعي، والعاطفي... إلخ[٢]، وإن كانت كلها لا تخرج ـ عند التحقيق ـ عن القسمين السابقين. وتركز الدراسة على الأنواع الآتية: السياق اللغوي، والخارجي، والثقافي، وسياق المقصد.

السياق اللغوي:

ويُسمَّى أيضًا بالسياق **المقالي**، وهو المستفاد من عناصر مقالية داخل النص[٣]، ويشتمل على العناصر اللغوية التي يحتويها النص، صوتية وصرفية ومعجمية ونحوية[٤]. وهذا السياق " هو الذي يعطي الكلمة

---

(١) المعنى بين اللفظ والقصد / ٥٣٢

(٢) ينظر : السابق / ٣٤٣

(٣) ينظر : دلالة السياق للبركاوي / ٣٠

(٤) ينظر : السابق / ٥٠ ـ ٥١

أو العبارة معناها الخاص في الحديث أو النص، فهو يزيل اللبس عن الكلمة"[1].

ولعله أقدم أنواع السياق، وهو المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق، بل إن من الباحثين من عرَّف السياق به فقال: " والسياق يُعرَف بأنه البيئة اللغوية المحيطة بالعنصر اللغوي المراد تحليله "[2].

ولعلماء السلف إشارات متقدمة إلى هذا النوع من السياق، منها كلام الشافعي الآنف الذكر، ومنها ما ذكره الشاطبي (ت: ٧٩٠ هـ) من أن القرآن " أُنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها، وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر. وكل ذلك يُعرَف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبئ أوله عن آخره، أو آخره عن أوله... إلخ "[3].

ويميز بعض الباحثين بين نوعين من السياق اللغوي: أحدهما داخلي، والآخر عام. فالسياق اللغوي الداخلي محدود بحدود النص لا يتجاوزه[4]، أما العام فلا يمكن وضعه ضمن الظروف والملابسات الخارجية ولا ضمن العناصر اللغوية المقالية داخل النص، وفي هذا السياق ينظر إلى النص

---

(١) الخطاب القرآني / ٢٦

(٢) دلالة السياق للطلحي / ٨

(٣) الموافقات ٢ / ٤٨

(٤) ينظر : السياق وتوجيه دلالة النص لعيد بلبع / ١٤١

بوصفه جزءا من النصوص المشتركة مع مراعاة نسب الاشتراك، فيشمل السياق العام النصوص التي تمثل المنظومة التي يندرج فيها النص[١] ، ويتجلى هذا السياق ـ بالنسبة لموضوع الدراسة ـ في نصوص القرآن والحديث والشعر.

لكن علاقة النص بسياقه العام ليست بالضرورة علاقة تبعية وانبثاق، بل قد تكون علاقة مخالفة ومناقضة[٢]، كما هو الحال بالنسبة للقرآن الكريم والحديث الشريف في علاقتهما مع الشعر العربي ؛ فتواؤم النص مع سياقه ـ ها هنا ـ يعني أن السياق يحمل مسوغات الفهم وإن كان لا يحمل مسوغات الموافقة، فالشعر العربي ـ مثلا ـ سياق للقرآن، غير أن الارتباط بينهما ارتباط مخالفة ، لِما اتَّسم به النموذج القرآني من خصائص المخالفة على مستوى الصياغة اللغوية والنظم، وعلى مستوى المفاهيم والمعتقدات[٣]، لكن الشعر في الوقت نفسه يعطينا مفاتيح لفهم النص القرآني وتفسيره وتأويله، وهو ما كان يفعله كبار المفسرين وعلى رأسهم حبر الأمَّة عبد الله بن عباس (ت: ٦٨ هـ) رضي الله عنهما وابن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ) رحمه الله.

وبهذا المفهوم نقول: إن السياق العام للقرآن الكريم في إطار التوافق يشمل مصادر التشريع الإسلامي من قرآن وسنة، كما يدخل فيه محاولات

---

(١) ينظر : السابق / ١٧١

(٢)ينظر : السابق / ١٦٨

(٣) ينظر : السابق ، الصفحة نفسها

التفسير والتأويل للقرآن الكريم لدى المفسرين وغيرهم ممن تناول النص القرآني بالفهم والتفسير.

أما في إطار المخالفة فيظل الشعر العربي سياقًا للقرآن في مجال الفهم والتفسير والتأويل، والله أعلم.

السياق الخارجي:

ويسمى أيضًا بالسياق **الحالي**، أو **المقامي**، أو **سياق الموقف**(١). وهو المتعلق بالعناصر غير اللغوية المصاحبة للنص(٢)، وبعبارة أخرى: يُعنى بالموقف الخارجي أو الظروف المصاحبة لأداء المقال(٣)، ويتناول ـ بصفة عامة ـ المعطيات الاجتماعية، والثقافية، والشخوص (المخاطِب والمخاطَب)، والهدف، والزمان، والمكان، وما إلى ذلك(٤). ويدخل فيه أسباب النزول للآيات القرآنية أو الورود للحديث الشريف، والتي تُسمَّى عند بعض الدارسين بالسياق **التاريخي**.

ومن إشارات القدماء إلى هذا السياق ما ذكره الشاطبي من أن السبيل إلى فهم النص واستنباط دلالته هو الرجوع إلى الدلالة الوضعية أو المعنى الوضعي للألفاظ(٥)، ثم الانتقال منها إلى الدلالة السياقية سواء أكانت

---

(١) ينظر: دلالة السياق للبركاوي / ٢٨، ودلالة السياق للطلحي / ٥٢

(٢) ينظر: دلالة السياق للبركاوي / ٣٠

(٣) ينظر: السابق / ٢٨

(٤) ينظر: الخطاب القرآني / ٤٠

(٥) ينظر: الموافقات ٣ / ٢٦٧

لغوية بردِّ أول الكلام على آخره، وآخره على أوله أم **خارجية** تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، ومنها أسباب النزول[1]، وقد فصَّل الأحوال بأنها " حال الخطاب، من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع ؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك..."[2]. كما بين أن علم المعاني والبيان يفيد في معرفة مقاصد الكلام، ومداره على معرفة مقتضيات الأحوال[3].

أما البلاغيون فقد تحدثوا عن الحال وذكروا أن " المراد بالحال الأمر الداعي إلى التكلم على وجه مخصوص، أي: إلى أن يُعتبر مع الكلام الذي يؤدَّى به أصل المعنى خصوصية ما، وهو مقتضى الحال، مثلا كون المخاطب منكرًا للحكم حال يقتضي تأكيده، والتأكيد مقتضاها... "[4]. ولهذا ترى الدراسة تسمية هذا النوع بالسياق الحالي أو المقامي ؛ فهو الأنسب للدرس البلاغي.

ويعنينا في هذه الدراسة من السياق المقامي أسباب النزول خاصة، فلقد تميَّز القرآن الكريم بنزوله منجَّمًا على حسب الأحداث والوقائع، ومعرفة أسباب النزول تعين على فهم النص واستخراج دلالته، قال ابن تيمية

---

(١) ينظر : السابق ، الصفحة نفسها

(٢) السابق ٣ / ٢١٥

(٣) ينظر : السابق ، الصفحة نفسها

(٤) المطول للتفتازاني / ٢٥

(ت:٧٢٨ هـ): " ومعرفة سبب النزول تعين على فهم الآية ؛ فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبَّب "[١].

ولهذا السياق " دوره الخاص في الكشف عن طبيعة تفاعل النص مع الظرف الذي نزل فيه وبسببه، ويكشف عن تفاعل النص مع المخاطبين بشكل خاص، كما أنه لا يمكن تبيُّن دقائق النص ومراميه بمعزل عن هذا السياق المقامي، ولهذا وقعه الخاص في المعالجة التربوية المتدرجة المنوطة بأسبابها للمتربِّين "[٢].

ويميز بعض الباحثين بين نوعين من المقام: أحدهما خاص، وهو " القرائن والأحوال والظروف التي تحفُّ بصدور خطاب ما "[٣]، والآخر عام، " وهو الحالة العامة أو الهدف العام الذي اقتضى مجيء الخطاب، ككون القرآن الكريم نزل لهداية الناس وإرشادهم إلى طريق الحق "[٤]. وهذا المقام هو الغالب على نصوص الشريعة الإسلامية، ومنه نشأت القاعدة الأصولية " العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب "[٥].

---

(١) أصول التفسير / ٣١

(٢) الخطاب القرآني / ٨٥ وما بعدها

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتفعيلاً لمحمد بكر حبيب / ١٧٣

(٤) السابق / ١٧٣ وما بعدها

(٥) ينظر : المرجع السابق / ١٧٤

السياق الثقافي:

أو سياق الثقافة، وعرفه الطلحي بأنه: " ذلك السياق الذي تنضوي تحته السياقات الأخرى لغوية أو غير لغوية "[1].

وهذا السياق يضم الخلفيات المعرفية والثقافية من معتقدات دينية وأسطورية، وما يتعلق بالعادات والتقاليد التي لا ترتبط بمجتمعات بعينها.. والموروثات الحضارية الخاصة ببعض البيئات دون بعضها الآخر، وما إلى ذلك من ملابسات لا حصر لها. والسياق الثقافي بهذه الخلفيات والموروثات يسهم في تشكيل عقل الإنسان، ويرفده في عمليتي إنتاج الظاهرة اللغوية وتأويلها[2].

لكن القول بالسياق الثقافي بهذا المفهوم في القرآن الكريم والحديث الشريف له خطورته ؛ إذ لا يمكن أن يسهم في إنتاج النص القرآني، لأنه كلام الله تعالى ووحيه، ولا الحديث الشريف لأن قائله لا ينطق عن الهوى، بل هو وحي أوحي إليه ﷺ، غير أن هذا السياق له دور في التفسير والتأويل، وكما سبقت الإشارة فإن علاقة النص القرآني أو الحديثي بالسياق الثقافي علاقة موافقة ومخالفة في الوقت نفسه.

---

(١) دلالة السياق / ٥٣

(٢) ينظر : السياق وتوجيه دلالة النص / ١٦٧

ولعل السياق الثقافي بهذا المفهوم هو ما يسمَّى بـ (الموسوعة) في الدراسات الغربية الحديثة[1]، وهي " تلك المعارف الجماعية التي تسري بين أفراد مجتمع أو جماعة ما، والتي ليس من الضروري، ولا هو من الممكن أن يتحكم فيها فرد واحد، مهما اتسعت معرفته، بل هي من سمات المجموعة أو الجماعة باعتبارها كذلك. إنها المعرفة الجماعية والمشتركة والموزعة بين أفراد مجتمع ما أو جماعة ما، والتي يمتلكها المجتمع في كليته ولا يحيط بها فرد واحد من أفرادها في كليتها "[2].

ومفهوم (معهود العرب) أو (معهود الأميين) الذي ذكره الشاطبي يتفق ومعنى السياق الثقافي بالتعبير المعاصر، وهو " يقترب اقترابًا شديدًا من مفهوم الموسوعة "[3] الآنف الذكر. ويرى الشاطبي أنه " لابد في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب الأميين ـ وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ـ فإن كان للعرب في لسانهم عُرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثَمَّ عُرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه. وهذا جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب "[4]. وواضح من كلام الشاطبي أنه يقصر دور هذا السياق على (فهم الشريعة)، أي: تأويل

---

(١) مفهوم (الموسوعة) أسسه الناقد السيميائي إمبرتو إيكو . (ينظر : القراءة السياقية عند الأصوليين ليحيى رمضان ضمن كتاب (أهمية اعتبار السياق) / ٢٧٦)

(٢) السابق / ٢٧٧

(٣) السابق/ ٢٧٦

(٤) الموافقات ٢ / ٥٩

النص وتفسيره، لا إنتاجه، لأنه كلام الخالق ﷻ. وهذا المفهوم ـ كما يقول الباحث يحيى رمضان ـ " تجسيد لثقافة المجتمع في جدلها مع اللسان المحض (أي اللسان العربي)، أو ثقافة المجتمع التي أنتج فيها الخطاب في سياق علمي ومعرفي وتاريخي معين "(١).

ولاتساع هذا المفهوم (معهود العرب) فقد ضبطه الشاطبي بأنهم العرب الأميون الذين كانوا وقت نزول الوحي ؛ " لأن العرب بوصفهم جماعة لَسَنية قد تختلف موسوعتهم المعرفية، أي " معهودهم " باختلاف الزمان والمكان وتفاعل الإنسان معهما... إن المعهود الذي ينبغي أن يُشغل لتفسير القرآن الكريم وتأويله ليس " المشترك " بين الجماعة اللسنية المتصفة بكونها عربية في كل زمان ومكان، وإنما معهود الأميين فحسب، أي ذلك " المشترك " الذي تقتسمه الجماعة التي حضرت نزول الوحي، وحازت دلالات الألفاظ التي نزل بها وعرفت استعمالاتها المختلفة التي كانت لها عند العرب "(٢).

وتتجلى أهمية هذا السياق أو المفهوم في " مراقبة التأويل ورسم حدوده الممكنة بوصفه الشرط الضروري لقيام انسجام النص باعتباره المعيار الوحيد الممكن لاختبار الإمكانات التأويلية "(٣).

---

(١) القراءة السياقية / ٢٧٣
(٢) السابق / ٢٧٥
(٣) السابق / ٢٨١

سياق المقصد:

ويسمَّى عند بعض الباحثين بالسياق المقاصدي أو المآلي[1]. وقد ألمح تعريف المتقدمين للسياق بأنه غرض المتكلم أو مقصوده من كلامه[2] إلى ارتباط السياق بالمقصد، فإذا كان الكلام رسالة من مرسِل إلى مستقبِل فلا بد أن تحمل هذه الرسالة غرضًا يقصده المتكلم وإلا كانت عبثًا أو لغوًا.

وقد اعتنى القدماء بهذا السياق في دراستهم نصوص الشريعة خاصة في الكتاب والسنَّة ؛ لأن البشر متعبَّدون بها، وفهم هذه النصوص ومعرفة مقاصدها ومراميها هو الخطوة الأولى من أجل العمل بها. ولذا استفرغ العلماء جهدهم في بحثها ونتج عن ذلك ما يسمَّى بعلم المقاصد عند علماء الأصول. ولمعرفة مقاصد الشريعة أهمية في نشر الدعوة الإسلامية وعرضها للناس ؛ إذ إن معرفتهم بها يعين على الاقتناع بهذا الدين، ويرغِّبهم فيه، ويشوِّقهم للقيام بتكاليفه وتطبيق أحكامه، لأن النفس البشرية تحب ما ينفعها، وترغب في تأمين مصالحها، وقد جاء الإسلام لرعاية مصالح العباد في الدنيا والآخرة[3].

وهنا تتبدى أهمية سياق المقصد في تيسير الوصول إلى مقاصد الشارع وإدراكها، ومن ثم العمل بها وتطبيقها. ولكون هذا السياق متصلاً

---

(١) ينظر مثلاً : خطة السياق ومحاولة تطبيقها على النص الحديثي لمحمد خروبات ضمن كتاب (أهمية اعتبار السياق) / ٤٨٣

(٢) ينظر : ص ٥ من البحث

(٣) ينظر : مقاصد الشريعة / ٩٩

بالأحكـام الـشرعية فـإن مجـال دراسـته ـ في الغالـب ـ في الـنص القـرآني والحديثي، ويتجلى إعجاز القرآن البلاغي ـ هاهنا ـ حين تُـصاغ الأحكـام في لغة عالية لا يسمو إليها بيان البشر عامـة، وفي صـياغة الأحكـام والقـوانين خاصة، والتي تُصاغ عادة في لغة تقريرية جافة أبعد ما تكون عن لغة الأدب المثيرة للحسِّ والوجدان.



المبحث الأول

أثر السياق في المعنى التفسيري للآيات

المطلب الأول

دلالة السياق المقامي

قال تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ (١٢٦) وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ (١٢٧) إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ (١٢٨)﴾ النحل: ١٢٦ - ١٢٨ اتخذ كثير من المفسرين السياق المقامي ركيزة في تفسير آيات (النحل) هذه، فأشاروا إلى سبب نزولها وبنوا المعنى عليه، ثم اختلفوا في سبب النزول، فقال بعض الرواة: إنها نزلت في أعقاب غزوة (أُحُد)[١]، وقال آخرون: إنها نزلت في فتح مكة[٢]، وقول ثالث بأنها نزلت في مكة وقت الأمر بمهادنة قريش، أي: صلح (الحديبية)[٣]، وجمع بعضهم بين الروايات فقال: إنَّ الآيات " نزلت أوَّلاً بمكة، ثم ثانيًا بـ (أُحُد)، ثم ثالثًا يوم الفتح تذكيرًا من الله لعباده "[٤].

وقد ذكر القرطبي (ت: ٦٧١ هـ) إجماع المفسرين على أن الآيات نزلت بعد (أُحُد) فقال: " أطبق جمهور أهل التفسير أنَّ هذه الآية مدنية، نزلت في

---

(١) ينظر مثلاً: معاني القرآن للفراء ٢ / ١١٥، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣ / ٢٢٣، وتفسير البغوي ٣ / ٩٠، والكشاف للزمخشري ٢ / ٤٣٥، والبحر المحيط لأبي حيان ٥ / ٥٤٩، والتسهيل لابن جُزَي ١ / ٣، وروح المعاني للألوسي ١٤ / ٢٥٧

(٢) ينظر مثلاً: تفسير القرآن العظيم لابن كثير (دار الأندلس) ٤ / ٢٣٦ وما بعدها

(٣) ينظر: التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور ١٤ / ٣٢٦

(٤) لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي / ١٣٥

شأن التمثيل بحمزة في يوم (أُحُد)، ووقع ذلك في صحيح البخاري وفي كتاب السِّيَر. وذهب النحَّاس (ت: ٣٣٨ هـ) إلى أنها مكية... ولكن ما روى الجمهور أثبت "[1]. فالراجح أن الآيات نزلت بعد غزوة (أُحُد)، وكانت من الوقائع المشهودة التي حدث فيها ابتلاء الله ﷻ للمسلمين، حيث خالف الرُّماة أوامر القائد الرسول ﷺ فكانت الهزيمة التي أودتْ بحياة سبعين شهيدًا منهم حمزة بن عبد المطلب عمُّ الرسول ﷺ، وقد مثَّل المشركون بجُثث الشهداء كما تروي الروايات، وتوعَّد المسلمون بأن يصنعوا مثل صنيعهم إنْ أظفرهم الله بهم يومًا ما، غير أنَّ الله ﷻ أنزل خواتيم سورة النحل تنهاهم عن ذلك الصنيع، فكفُّوا امتثالاً لأمره.

ومما يسترعي النظر في الآيات الكريمات أنها تتلاءم مع الحدث الذي نزلت فيه، فالمقام مقام تهدئة للنفوس الغاضبة، والجو العام للآيات يوحي بالاطمئنان وإثارة السكينة في النفوس المتعطشة للانتقام، فالمهزوم يريد أن يدرك ثأره، ونشوة النصر تدفع المنتصر إلى الأخذ بالثأر دون هوادة، لكن الله ﷻ يريد لعباده المؤمنين أمرًا آخر، فليست الحرب طلبًا لثأرٍ أو انتقام، بل لإعلاء كلمة الله تعالى وإقامة منهجه في الأرض، فيجب على المسلمين أن يقدموا النموذج الأسنى والأرفع للحرب الشريفة، ويجب أن تختلف شريعتهم في الحرب عن شريعة أعدائهم، وإلاَّ فما الفرق بين هؤلاء وأولئك؟ فمع أنَّ المسلمين موتورون مما فُعِل بهم يوم (أُحُد)، غير أن

(١) الجامع لأحكام القرآن ١٠ / ٢٠١

الآيات جاءت بأسلوبٍ رفيق تنهاهم عن المُثْلة، وتحفزهم على الصبر والكفِّ وترك المعاقبة، فكانت بلسمًا تدرَّج في طمأنة القلوب الثائرة: (فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) (ولئن صبرتم لهو خير للصابرين) (إنَّ الله مع الذين اتقوا ـ الآية).

المطلب الثاني
دلالة سياق المقصد

لَمَّا كان القرآن الكريم كتاب هداية وتشريع في المقام الأول فقد نظر العلماء إلى مقاصد الشريعة في أحكامها، والتفتوا إلى معاني الآيات والسُّوَر في ضوء هذه المقاصد انطلاقًا من عموم التشريع الإسلامي وشموله.

ولهذا فسَّر بعض العلماء آيات (النحل) هذه في إطار المقاصد الكلية العامة بغض النظر عن خصوصية التنزُّل، وعلى رأس هؤلاء الطبري (ت: ٣١٠ هـ) الذي قال: " والصواب من القول في ذلك أن يقال: إن الله ـ تعالى ذكره ـ أمر من عوقب من المؤمنين بعقوبة أن يعاقِب من عاقبه بمثل الذي عوقب به، إن اختار عقوبته، وأعلمه أن الصبر على ترك عقوبته على ما كان منه إليه خير، وعزم على نبيِّه ﷺ أن يصبر "[1]، ثم قال معلِّلاً لهذا الرأي: "... وذلك أن ذلك هو ظاهر التنزيل، والتأويلات التي ذكرناها عمَّن ذكروها عنه محتملتها الآية كلها. فإذا كان ذلك كذلك، ولم يكن في الآية دلالة على أيٍّ ذلك عَنَى بها من خبرٍ ولا عقل كان من الواجب علينا الحكم بها إلى ناطقٍ لا دلالة عليه[2]، وأن يقال: هي آية محكمة أمر الله ـ تعالى

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١٤ / ٢٢٩

(٢) كذا (؟) ، وقد قال محقق الكتاب : " لعل أصل العبارة : كان الواجب علينا تعميم الحكم بها ، لا تأويلها إلى خاص لا دلالة عليه ... إلخ " ، وهو ما أميل إليه . (المصدر السابق ، الصفحة نفسها ، هامش (١))

ذكره ـ عباده أن لا يتجاوزوا فيما وجب لهم قِبَل غيرهم من حقٍّ من مال أو نفس الحقَّ الذي جعله الله لهم إلى غيره "[1].

وهذا النص يشير إلى أمور أهمها:

- تفطُّن الطبري إلى سياق المقصد، وعنايته بغرض الآية ومدى اتفاقها مع مقاصد الشرع المطهَّر، فقد بيَّن الحكم الشرعي في الآية وهو عدم تجاوز صاحب الحق حقَّه من ظالِمِه أيًّا كان هذا الحقُّ من مالٍ أو نفس.
- أن المعتمد في التفسير هو (ظاهر التنزيل)، ولا يُعدَل عنه إلا لدليلٍ من نقلٍ أو عقل، فإن لم يكن فالتمسُّك بالظاهر وحمل النص على عمومه أولى.
- إذا كان النص يحتمل تأويلاتٍ عدَّة، وكلها لها وجهٌ صحيح، فلا مانع من حمل المعنى عليها، فالقرآن ـ كما قيل ـ " حمَّال أوجه ".

وثمة جانب آخر من سياق المقصد ذكره بعض المفسرين كالفخر الرازي (ت: ٦٠٦ هـ) الذي نظر إلى الآيات في سياقها المقطعي، فقد سُبِقت بالحديث عن الدعوة ووسائلها (ادع إلى سبيل ربِّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) [النحل: ١٢٥]، فهناك الحكمة والموعظة الحسنة، والجدال بالحسنى، فإذا ما اقتضى الأمر اللجوء إلى الشِّدَّة فهناك آداب ينبغي مراعاتها هي ما ذكرته الآيات موضع الدراسة، فالسياق

---

(١) السابق ، الصفحة نفسها

ـ إذًا ـ يرسم إطارًا عامًّا لمنهج الدعوة إلى الله ووسائلها دون نظر إلى خصوص السبب، قال الرازي: " الأصوب عندي أن يقال: المراد أنه تعالى أمر محمدًا ﷺ أن يدعو الخلق إلى الدين الحقِّ بأحد الطرق الثلاثة وهي: الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالطرق الأحسن، ثم إن تلك الدعوة تتضمن أمرهم بالرجوع عن دين آبائهم وأسلافهم، وبالإعراض عنه والحكم عليه بالكفر والضلالة، وذلك مما يشوِّش القلوب ويوحش الصدور، ويحمل أكثر المستمعين على قصد ذلك الداعي بالقتل تارة، وبالضرب ثانيًا، وبالشتم ثالثًا، ثم إن ذلك المُحِقَّ إذا شاهد تلك السَّفاهات، وسمع تلك المشاغبات لا بد وأن يحمله طبعه على تأديب أولئك السفهاء، تارة بالقتل وتارة بالضرب ؛ فعند هذا أمر المُحِقِّين في هذا المقام برعاية العدل والإنصاف وترك الزيادة، فهذا هو الوجه الصحيح الذي يجب حمل الآية عليه "(١). ومن أنصار هذا الرأي أيضًا البيضاوي (ت: ٦٨٥ هـ)(٢)، وشيخ زاده (ت: ٩٥١ هـ)(٣)، وأبو السعود (ت:٩٨٢هـ)(٤)، وابن عاشور(٥)، وسيد قطب(٦)، وابن سعدي(٧) وغيرهم.

---

(١) التفسير الكبير ٢٠ / ١٤٣

(٢) ينظر : تفسير البيضاوي على حاشية الشهاب الخفاجي ٥ / ٣٨٢

(٣) ينظر : حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي ٣ / ٢٠٧

(٤) ينظر : تفسير أبي السعود ٣ / ٣٠٤ وما بعدها

(٥) ينظر : التحرير والتنوير ١٤ / ٣٢٦

(٦) ينظر : في ظلال القرآن ٤ / ٢٣٠١ وما بعدها

(٧) ينظر : تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنَّان / ٤٥٢



وعندما جعل الرازي سياق المقصد وكْدَه الأول استند إلى السياق اللغوي للترجيح لما يراه، ونظر إلى السياق المقطعي ومدى تناسب الآيات مع ما قبلها، فقال معترضًا على من أخذ بالسياق المقامي (سبب النزول): " إنَّ حمْل هذه الآية على قصة لا تعلُّق لها بما قبلها يوجب حصول سوء الترتيب في كلام الله تعالى، وذلك يطرق الطعن إليه، وهو في غاية البعد"(١)، وأما فيما يتعلق بسبب النزول فذكر أنَّ " تلك الواقعة داخلة في عموم هذه الآية، فيمكن التمسك في تلك الواقعة بعموم هذه الآية، إنما الذي ينَازَع فيه أنه لا يجوز قصر هذه الآية على هذه الواقعة ؛ لأن ذلك يوجب سوء الترتيب في كلام الله تعالى "(٢). وهو ما ذهب إليه ابن عاشور أيضًا حين قال: " فهذه الآية متصلة بما قبلها أتم اتصال، وحسبك وجود العاطف فيها، وهذا تدرُّج في رُتَب المعاملة من معاملة الذين يُدعَون ويُوعَظون إلى معاملة الذين يُجادَلون ثم إلى معاملة الذين يُجازَون على أفعالهم. وبذلك حصل حسن الترتيب في أسلوب الكلام"(٣). وهو أيضًا يحتكم إلى السياق اللغوي في الترجيح، إذ يرى عطف الآية على ما قبلها، فثمة تناسب واتصال بين أجزاء السياق.

لكن الشهاب الخفاجي (ت: ١٠٦٩ هـ) ردَّ هذا القول مستعينًا بالسياق المقامي ومرجِّحًا رأيَ الجمهور، قال: " كون هذه الآية مدنية... وكون

---

(١) التفسير الكبير ٢٠ / ١٤٢

(٢) السابق ٢٠ / ١٤٣

(٣) التحرير والتنوير ١٤ / ٣٠٦

سبب نزولها قصة حمزة ﷺ مصرَّحٌ به في كتب الحديث والتفسير، ومرويٌّ عن جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم... فلا وجه لِما ذكره الإمام (أي الفخر الرازي)، وأما ما ذكره من سوء الترتيب وعدم الارتباط فليس بشيء، فإنَّ ذكر هذه القصة للتنبيه على أنَّ الدعوة لا تخلو من مثله، وأنَّ المجادلة تجرُّ إلى المجادلة[1] ،فإذا وقعَتْ فاللائق ما ذُكر، فلا فرق بينه وبين الوجه الأول بحسب المآل، وخصوص السبب لا ينافي عموم المعنى، وتفسيره بما مرَّ "[2].وهو ما أيَّده ـ أيضًا ـ الألوسي (ت: ١٢٧٠ هـ) الذي قال: " فالمعوَّل عليه عدم العدول عما قاله الجمهور "[3].

ولا يخفى أنَّ سياق المقصد معتَبرٌ في هذه الآية مع القول بسبب نزولها، ذلك أنَّ الكتاب الحكيم كان ينزل منجَّمًا حسب الأحداث والوقائع، وتأتي الأحكام والتشريعات في وقتها ليكون أدعى لقبولها ورسوخها.

ونلحظ ـ ها هنا ـ جانبًا من الإعجاز القرآني في رسم منهج السلوك وفنِّ التعامل، فالقرآن نزل من لدن حكيم خبير بنفسيات المخاطبين وأحوالهم ؛ ولذا جاء التدرُّج في بيان كيفية تعامل المسلمين مع أعدائهم ومخالفيهم، فالآيات دعتْ أوَّلاً إلى المعاملة بالمثل (وإنْ عاقبتم فعاقِبوا بمثل ما عوقبتم

---

(١) في تفسير الألوسي (المجالدة) ، ولعلها أنسب للمعنى ، وإن كانت (المجادلة) أيضًا صحيحة ؛ لكونها من الجَدَالة وهي الأرض . ينظر : روح المعاني ١٤ / ٢٥٧ ، ومعجم المقاييس (جدل) / ١٨٩

(٢) حاشية الشهاب ٥ / ٣٨٢ وما بعدها

(٣) روح المعاني ١٤ / ٢٥٨

به)، فالنفس البشرية لا يمكن أنْ ترضى بالإساءة أو تسكت عنها، فنزولاً على ذلك جاء الأمر بالمعاملة بالمثل، إذ أباح الله ﷻ للمسلمين أن يأخذوا بحقهم ويعاقبوا أعداءهم بمثل ما فعلوا بهم ولا يزيدون على ذلك كمًّا وكيفًا، ولو كان في مقدورهم أن يحققوا هذه المثلية في العدد والكمِّ فإنهم بالتأكيد لن يستطيعوا تحقيقها في الطريقة والكيف، مما يجعلهم خارجين عن حدود الله تعالى، لهذا وجَّههم القرآن الكريم إلى ما يليق بهم وهو الصبر (ولئن صبرتم لهو خيرٌ للصابرين). فالصبر والكفُّ ـ إذًا ـ هو الخطوة التالية في تعامل المسلمين مع أعدائهم، وهي مرحلة يتوصل إليها الإنسان بمقاومة أهواء نفسه وشهواتها طلبًا لِما عند الله جلَّ وعلا، وهذه مرتبة (الإحسان) التي هي أسمى ما يصل إليه الإنسان. ونلحظ ـ هاهنا ـ أنَّ البيان القرآني لم يستخدم أسلوب الأمر كما في الخطوة السابقة (فعاقبوا)، بل قال: (ولئن صبرتم لهو خير للصابرين)، فجاء به على طريق الترغيب والحث لا الإلزام والقطع، قال ابن عاشور مبيِّنًا الحكمة من ذلك: " ورغَّبَهم في الصبر على الأذى، أي بالإعراض عن أذى المشركين وبالعفو عنه ؛ لأنه أجلب لقلوب الأعداء، فوُصِف بأنه خير، أي خير من الأخذ بالعقوبة "[1].

وهذا التدرُّج في رسم منهج السلوك جاء على أربع مراتب ترقِّيًا من الأدنى إلى الأعلى:

---

(١) التحرير والتنوير ١٤ / ٣٣٦

١. التعـريض، وهـو قولـه تعـالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ﴾، فمهَّد إلى أن الأولى ترك العقاب، وستأتي دلالة الأسلوب الشرطي على ذلك.

٢. التصريح، في قوله تعالى: ﴿وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ ﴾.

٣. الأمر بالصبر، في قوله ﷻ: (واصبر) بجعله عزيمة في حق الرسول ﷺ، ويدخل فيه المؤمنون تبعًا.

٤. التهديد ،في قوله ﷻ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴿١٢٨﴾ ﴾ ببيان الوعيد حيث كان الانتقام، قال الفخر الرازي: " وهذا يجري مجرى التهديد ؛ لأنَّ في المرتبة الأولى رغَّب في ترك الانتقام على سبيل الرمز، وفي المرتبة الثانية عدل عن الرمز إلى التصريح...، وفي المرتبة الثالثة أمرنا بالصبر على سبيل الجزم، وفي هذه المرتبة الرابعة كأنه ذكر الوعيد في فعل الانتقام فقال: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ ﴾ عن استيفاء الزيادة (والذين هم محسنون) في ترك الانتقام، فإن أردْتَ أن أكون معك فكنْ من المتقين ومن المحسنين "[١].

وفي هذه المراتب نجد البيان القرآني يفرض احتمالين في تعامل المسلمين مع أعدائهم ومخالفيهم هما: الأول: العقوبة بالمثل، والثاني: الصبر.

ثم رجحت الآيات كفة الفرض الثاني (**الصبر**) بعدة مرجحات:

- الإشارة إلى خيريَّة ذلك الفرض (لهو خير للصابرين).

(١) التفسير الكبير ٢٠ / ١٤٣ وما بعدها

- الأمر به (واصبر)، ولا يأتي الأمر من الله ﷻ إلاَّ بكل ما هو خير للمخلوق.
- الإرشاد إلى طلب المعونة على الصبر من الله ﷻ: ﴿وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾.
- إظهار نتائج الصبر في مقام الحذف والإضمار أوَّلاً، ثم في التصريح بهذه النتائج ثانيًا في قوله: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾.
- معيَّة الله ﷻ للصابرين المحسنين، ومن كان الله معه فلا شيء فوق ذلك ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴿١٢٨﴾﴾.

وبذلك تترجح كفة الصبر الذي هو الأليق بمقام النبوة والرسالة، والأجدر بمنزلة المحسنين المتقين. وهذا المنهج في الأمر بالصبر وجعله عزيمةً في حق الرسول ﷺ ؛ لأنَّ الأنبياء والرسل هم صفوة الخلق والقدوة المثلى لأتباعهم، قال أبو حيَّان (ت: ٧٥٤ هـ): " ولَّما خُيِّرَ المخاطبون في المعاقبة والصبر عنها عُزِم على الرسول ﷺ في الذي خيرٌ وهو الصبر، فأُمِرَ هو وحده بالصبر "[١]، وخُصَّ بذلك " للإشارة إلى أنَّ مقامه أعلى، فهو بالتزام الصبر أولى أخذًا بالعزيمة بعد أن رخَّص الله لهم في المعاقبة "[٢].

ومما يدل على منزلة الرسول ﷺ الكريمة عند ربه تعالى اختلاف أسلوب الخطاب في هذا السياق، ففي مجال الحديث العام عن العقوبة والصبر يواجه

---

(١) البحر المحيط ٥ / ٥٥٠

(٢) التحرير والتنوير ١٤ / ٣٣٦

المؤمنين بالخطاب (عاقبتم، فعاقبوا، عوقبتم، صبرتم)، أما عند الحديث عن النبي الكريم ﷺ فإن القرآن يضعه في المقام الذي ينبغي ويليق بصفوة الخلق من الرسل والأنبياء، مقام الصبر والنهي عن آثاره من الحزن والقلق والضيق، وكل ما من شأنه أن يكدر عليه صفوه (واصبر، وما صبرك إلا بالله، ولا تحزن عليهم ولا تكن في ضيق مما يمكرون)، ومعية الله تعالى لرسوله ﷺ ظاهرة في هذه الجملة (وما صبرك إلا بالله)، مما يدل على المقام السامي الذي رفع الله تعالى إليه أنبياءه ورسله، صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.



المبحث الثاني

أثر السياق في اختيار المفردة القرآنية

المطلب الأول

مفردة (العقاب)

تشير المعاجم اللغوية إلى أن لفظ (**العقاب**) خاص بالعذاب(١)، كما تذكر أن اشتقاقه من (العقب) وهو (التلوّ)(٢)، ولذا قال أبو هلال العسكري (ت: ٣٩٦ هـ تقريبًا): " العقاب ينبئ عن استحقاق، وسُمِّي بذلك لأن الفاعل يستحقه عقيب فعله "(٣).

وقد فرَّق الشهاب الخفاجي بين الدلالة اللغوية وبين الاستخدام العرفي للفظ، فهو في اللغة " مجازاة على عذاب سابق، لأنها ما يقع عقيب مثله"، أما في العُرف فهو " مطلق العذاب ولو ابتداء "(٤).

ومن هذا المنطلق اتفق المفسرون على أن قوله تعالى: { عاقبتم } يعني المجازاة على الذنب، أما قوله تعالى: { عوقبتم } فذكروا أنه خارج عن الأصل اللغوي، ومن ثم اختلفوا في إطلاقاتهم عليه، فقالوا إنه: ازدواج، ومزاوجة، ومشاكلة، ومجاز مرسل، واستعارة..

---

(١) ينظر ـ مثلا ـ : المفردات / ٣٤٠ ، وعمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ للسمين الحلبي ٣ / ١٢٤ ، وبصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز للفيروزأبادي ٤ / ٨٢ مادة (عقب)

(٢) ينظر : الفروق / ٢٦٤ ، والقاموس المحيط / ١٤٩

(٣) الفروق / ٢٦٤

(٤) حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي ٥ / ٣٨٢

أما الازدواج فقد ذكره كل من الزجَّاج (ت: ٣١١ هـ) والخطيب الإسكافي (ت: ٤٢٠ هـ)[1]، وقد علل الزجَّاج لذلك " لأن الجنسين في الفعل معنى واحد "[2]، وأما المزاوجة فذكرها الزمخشري[3]، على أنه في موضع آخر سمى مثل ذلك بالمشاكلة[4]، والمزاوجة تسمية أبي الحسن الرماني (ت: ٣٨٦ هـ) الذي ذكر أن تجانس االمزاوجة يقع في الجزاء[5]، وقد رفض الشهاب الخفاجي إطلاق المزاوجة على ما في الآية الكريمة محتجًّا بأنها على خلاف ما اصطلح عليه في علم البديع[6].

وأشار ابن عطية الأندلسي (ت: ٥٤٦ هـ) إلى تناسب اللفظين وأن في الأول منهما مجازًا[7]، وتابعه القرطبي وأبو حيان (ت: ٧٤٥ هـ) على ذلك[8]، كما ذكر أبو حيان أن في اللفظ مقابلة، وكأنه نظر إلى المعنى اللغوي فقال: " وسمى المجازاة على الذنب معاقبة لأجل المقابلة، والمعنى: قابلوا من صنع

(١) ينظر : معاني القرآن وإعرابه ٣ / ٢٢٣ ، والمجالس / ٦٨

(٢) معاني القرآن ٣ / ٢٢٣

(٣) ينظر : الكشاف ٢ / ٤٣٥

(٤) ينظر : السابق ١ / ٣٤٢

(٥) ينظر : النكت في إعجاز القرآن / ٩٩

(٦) ينظر : حاشية الشهاب ٥ / ٣٨٢

(٧) ينظر : المحرر الوجيز ٣ / ٤٣٢ ، ٤ / ١٣١

(٨) ينظر : الجامع لأحكام القرآن ١٠ / ٢٠٢ ، والبحر المحيط ٥ / ٥٤٩

بكم صنيع سوء بمثله "[1]، أو لعله أخذه عن الزمخشري الذي ذكر أن هذا الفن " على سبيل المقابلة وإطباق الجواب على السؤال "[2].

أما أبو السعود فقد وضح نوع المجاز بأنه على طريقة إطلاق المسبب على السبب، أو على نهج المشاكلة[3].

والمشاكلة هي رأي عدد من العلماء منهم ابن جزي الكلبي[4]، والشهاب الخفاجي[5]، والبروسوي (ت: ١١٣٧ هـ)[6]، والألوسي[7]، وابن عاشور الذي رأى أن في اللفظ استعارة وجه شبهها المشاكلة، كما جوَّز أن يكون اللفظ حقيقة ؛ " لأن ما يلقونه (أي المسلمون) من الأذى من المشركين قصدوا به عقابهم على مفارقة دين قومهم وعلى شتم أصنامهم وتسفيه آبائهم "[8].

وهذا الاختلاف يعود إلى أمور أهمها:

---

(١) البحر المحيط ٥ / ٥٤٩

(٢) ذكر الزمخشري ذلك في معرض حديثه عن قوله تعالى : { إنَّ الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ـ الآية } [البقرة : ٢٦] وذكره بعض الشواهد التي صُنفت فيما بعد في باب المشاكلة . ينظر : الكشاف ١ / ٢٦٣ ـ ٢٦٤

(٣) ينظر : تفسير أبي السعود ٣ / ٣٠٥

(٤) ينظر : التسهيل ٢ / ١٦٥

(٥) ينظر : حاشية الشهاب ٥ / ٣٨٢

(٦) ينظر : روح البيان ٥ / ٩٩

(٧) ينظر : روح المعاني ٥ / ٢٥٧

(٨) التحرير والتنوير ١٤ / ٣٣٥ ـ ٣٣٦

- أن المصطلحات البلاغية لم تكن قد تحددت بعد تحديدا دقيقا.
- أن البلاغيين اختلفوا أصلاً في المشاكلة: أهي حقيقة أم مجاز ؟ أم قسيم ثالث بينهما ؟ ثم اختلفوا مرة أخرى: إذا كانت من قبيل المجاز فما علاقته ؟[1]

---

(١) اختلف العلماء في المشاكلة ، وما إذا كانت حقيقة أو مجازًا أو وسطًا بينهما . وحاصل ما ذكروه أن المشاكلة ليست حقيقة ؛ لأن اللفظ لم يستخدم فيما وضع له ، وليست مجازًا لعدم العلاقة المعتبرة كما يقول الدسوقي (ت : ١٢٣٠ هـ) ، ويرى ابن يعقوب المغربي (ت: ١١٢٨هـ) أن المصاحبة لا تصلح أن تكون علاقة لأن علاقة المجاز لا بد فيها من التقدم ، وعلاقة المصاحبة لا تصلح لذلك كما قال الدسوقي : " لأن المشاكلة أن يعدل= =عن اللفظ الدال على المعنى المراد إلى لفظ غيره من غير أن يكون هناك مجاورة بين مدلولي اللفظين وتقارن بينهما في الخيال ، فليس فيها إلا مجرد ذكر المصاحب بلفظ غيره لاصطحابهما في الذكر " ، ونقل الدسوقي عن عبد الحكيم أن المشاكلة لا تكون مجازًا ؛ لأنه لا بد في المجاز من اللزوم بين المعنيين في الجملة ، وأن المعنيين في المشاكلة تارة يكون بينهما علاقة من العلاقات المعتبرة في المجاز وتارة لا يكون بينهما علاقة ، كما أن في المشاكلة نقل المعنى من لباس إلى لباس ، فإن اللفظ بمنزلة اللباس ، أما المجاز ففيه نقل اللفظ من معنى لمعنى آخر ، ولا بد من علاقة مصححة للانتقال ، كما أن القول بكون المشاكلة مجازًا ينافي كونها من المحسنات البديعية ، وعلى هذا فالمشاكلة ليست حقيقة ولا مجازًا عند ابن يعقوب ، والدسوقي وعبد الحكيم في أحد قوليهما .
أما القائلون إن المشاكلة من المجاز فمنهم : بهاء الدين السبكي (ت : ٧٧٣ هـ) ، والتفتازاني (ت: ٧٩٢ هـ) ، والمولى عصام (ت : ٩٤٢ هـ) ، وأبو البقاء الكفوي (ت : ١٠٩٤ هـ) ، ومن المعاصرين : ابن عاشور ، والباحث أحمد محمد علي .
ثم اختلفوا في نوع العلاقة ، حتى قال التفتازاني فيما نقله عنه الكفوي : " تحقيق العلاقة في مجاز المشاكلة مشكل " ، وأيده في هذا المولى عصام والكفوي ، وذهب السبكي إلى أن " كل مشاكلة فهي استعارة " ، مما يوحي بأن العلاقة فيها المشابهة ، بل ذكر بعضهم أن في المشاكلة مجازًا باعتبار التشبيه ، ومن هؤلاء ابن يعقوب والدسوقي ، وقد ذكر ابن عاشور أن في الآية ـ موضع الدراسة ـ استعارة وجه شبهها المشاكلة ، وأجاز الكفوي أن تقع الاستعارة في بعض صور المشاكلة. =

• أن المفسرين في تفسيرهم للقرآن الكريم لا يجعلون المعنى الوضعي للفظ وَكْدَهم وغايتهم، بل ينظرون إلى المعنى السياقي الذي تستنبط منه المعاني والأحكام، وهو ما أسماه الشاطبي " المعنى التركيبي "(١)، وأشار إليه الدكتور تمام حسان بـ " المعنى المقامي "، ويتكون من ظروف أداء المقال، وهي التي تشتمل على القرائن الحالية المسماة " المقام "(٢).

وهذه المصطلحات (ازدواج، مزاوجة، مشاكلة) تدل على نظر العلماء إلى سياق النص، والتفاتهم إلى أول الكلام وآخره، وعلاقة أجزائه بعضها ببعض، قال الخطيب الإسكافي: " ولكن لقصد الازدواج، وتلاؤم أول الكلام وآخره، أُعطي الأول لفظ الثاني "(٣).

= ونقل الكفوي عن التفتازاني قولين في العلاقة ، أحدهما : المصاحبة في الذكر ، والآخر : التقارن في الخيال ، غير أنه (أي الكفوي) رفض اعتبار المصاحبة ورجح علاقة التقارن في الخيال ؛ " لأن العلاقة مصححة للاستعمال الذي به الوقوع في الصحبة ومقدمة عليها " . كما رفض المولى عصام أن تكون المصاحبة هي علاقة المشاكلة ، ويبدو من كلامه أنه يرى أن العلاقة تُفهم من السياق وليست هناك علاقة محددة .

ومن المعاصرين رجح الباحث أحمد محمد علي أن المشاكلة من المجاز ، وأن علاقته المصاحبة ، وهو ما أراه وأميل إليه . ولا يمنع هذا من اقتران المشاكلة بالاستعارة ، أو وجود علاقات مجازية أخرى كالمجاورة والسببية وغيرهما ، والله أعلم . (ينظر : شروح التلخيص ٤ / ٣٠٩ ـ ٣١٥ ، والأطول ٢ / ٣٨٨ ، والكليات ٨٤٣ ـ ٨٤٤ ، والتحرير والتنوير ١٠ / ٣٣٥ ، ودراسات في علم البديع لأحمد محمد علي / ١٤٠)

(١) ينظر : الموافقات ٢ / ٦٣

(٢) ينظر : اللغة العربية معناها ومبناها / ٣٣٩

(٣) المجالس / ٦٨

كما يبرز أثر السياق الثقافي في الترجيح لبعض دلالات اللفظ، على نحو ما رأينا عند الشهاب الخفاجي الذي أشار إلى أثر العرف الاجتماعي في استخدام دلالات للألفاظ تخرج عن دلالتها الوضعية.

هذا وبلاغة التعبير عن (**الاعتداء**) ـ وهو ما يكون من الإساءة ابتداء ـ بلفظ (**العقاب**) ـ وهو ما يكون من الإساءة قِصاصًا ـ للدلالة على اشتراط المماثلة التامة، فالعقاب يكون على قدر الاعتداء كمًّا وكيفًا كما سيأتي، فضلاً عما في ذلك من تناسب اللفظ مع سياقه، قال القرطبي معقِّبًا: " سمى الله تعالى الإذايات[1] في هذه الآية عقوبة، والعقوبة حقيقة هي الثانية ؛ وإنما فعل ذلك ليستوي اللفظان وتتناسب ديباجة القول "[2].

وإذا كانت (**المجازاة**) وهي العقوبة قد ظهرت في مواضع من القرآن بلفظ (**الاعتداء**) أو (**السيئة**)، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾البقرة: ١٩٤ وقوله: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾الشورى: ٤٠ فإن هذا يشير إلى أثر السياق الحالي أو المقامي في اختيار اللفظ الملائم، فقد اختلف المقام في كل موضع، ففي آية البقرة حيث مقام الدعوة إلى القتال اختير لفظ (**الاعتداء**) إثارة للحمية في النفوس لنصرة دين الله جل وعز، وقد استُهلت آيات القتال بالنهي عن الاعتداء ابتداء ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ البقرة: ١٩٠ ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ البقرة: ١٩٠، وتوسطها النهي عن العدوان إلا على الظالمين ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى

---

(١) كذا، ولعلها (الأذيَّات)

(٢) الجامع لأحكام القرآن ١٠ / ٢٠٢

ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ البقرة: ١٩٣ ، ثم جاء ختامها: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ وفيها أمر بالاعتداء على سبيل المشاكلة.

أما المقام في آية الشورى ففي بيان صفات المؤمنين والدعوة إلى الفضائل ومكارم الأخلاق، وهي في مجملها تبرز آداب التعامل في المجتمع المسلم مع المسلمين وغيرهم في حال السلم والموادعة، فكان التعبير بـ **(السيئة)** ألطف موقعًا وأنسب لجو السلم.

أما الأمر في آية النحل فمختلف ؛ ذلك أن نفوس المسلمين مشحونة بالغضب والغيظ، وتتمنى فرصة للنيل من المشركين الذين أذاقوهم مرارة الهزيمة، والقرآن الكريم يريد أن يسمو بأخلاق المسلمين إلى ما ينبغي أن يكونوا عليه، ويربيهم ليكونوا قدوة لغيرهم، فاقتضى الأمر تهدئة النفوس الثائرة والتلطف في خطابها بما يجعلها تتطامن وتفيء إلى الحق وهي راضية، فاختير لفظ **(العقاب)** الذي يعطي المسلمين الحق في القِصاص والانتقام من أعدائهم، وفي الوقت نفسه بلا تجاوز أو غلو ،فتسكن النفوس شيئًا فشيئًا إلى أن تتلو قوله تعالى: { ولئن صبرتم لهو خير للصابرين } ، فتهدأ ثائرتها، ويبرز نموذج المسلم المستعلي بالحق على الأحقاد، المنتصر على نفسه قبل أن ينتصر لها من أعدائها، والذي يتخذ من رسوله الكريم ﷺ قدوة له، فقد كان لا ينتصر لنفسه قط، وهو في هذا السياق أمره تعالى بالصبر عزمًا فقال له: { واصبر } ، وفي العادة فإن الإنسان إذا أُعطي حق الانتصار لنفسه فإنه يسكن ويتراجع.

وإذا نظرنا إلى مفردة (**العقاب**) في السياق القرآني العام فسنجدها وردت في خمسة وعشرين موضعًا في القرآن الكريم ، منها عشرون موضعًا بصيغة الاسم (العقاب)، وخمسة مواضع بصيغة الفعل، ثلاثة منها في الآية موضع الدراسة، واثنتان في نظيرتها: ﴿ذَٰلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِۦ ثُمَّ بُغِىَ عَلَيْهِ لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُ﴾ الحج: ٦٠.

ومن اللطائف في هذا أن المواضع العشرين جاء (**العقاب**) وصفًا لله جل وعز، وكلها بصيغة الاسم نحو قوله: ﴿وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ آل عمران: ١١ ﴿سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ﴾ الأنعام: ١٦٥ ﴿فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ الرعد: ﴿كَانَ عِقَابِ﴾ غافر: ٥، أما المواضع الخمسة في الآيتين فكان العقاب متعلقًا بالبشر، وكأن في هذا إشارة إلى أن العقاب من اختصاص الله جل وعلا، المتصرف في خلقه كيف يشاء، أما البشر فليس لهم ذلك، وعلى فرض الحاجة إليه فينبغي أن يكون ذلك بقدر الضرورة بلا تجاوز أو تعدٍّ.



المطلب الثاني
مفردة (مثل)

من بلاغة التعبير القرآني استخدام مفردة (**المثل**) للدلالة على المماثلة، على الرغم من وجود نظائر لها في المعجم اللغوي، فالكاف تعطي معنى المماثلة أيضًا ،لكنها تستخدم في تشبيه الصفات بعضها ببعض، أما المثل فهو في تشبيه الذوات[1]، وهو المقصود ها هنا، وهناك لفظ (النِّدّ)، ويستخدم في الذوات، لكنه يطلق على " ما كان مثل الشيء يضاده في أموره "[2]، ومنها ما هو خاص بالأفعال دون الذوات كالنظير[3]، ومنها ما يستخدم في الأمور المحسوسة كألفاظ الشِّبْه والمساواة والشكل، فتطلق على المشابهة في الكيفية والكم والحجم[4]، أما لفظ (**المثل**) فهو " عام في جميع ذلك "[5].

وبالنظر إلى السياق المقامي وما جاء من روايات في أسباب النزول تتضح بلاغة هذه المفردة في هذا السياق، فقد قال ابن إسحاق: " وخرج رسول الله ﷺ... يلتمس حمزة بن عبد المطلب، فوجده ببطن الوادي قد بقر بطنه عن كبده، ومُثِّل به فجُدِع أنفه وأذناه، فحدثني محمد بن جعفر بن الزبير أن رسول الله ﷺ قال ـ حين رأى ما رأى ـ: " لولا أن تحزن صفية

---

(١) ينظر : الفروق / ١٦٩

(٢) السابق / ١٦٨ نقلاً عن (العين) للخليل

(٣) ينظر : السابق ، الصفحة نفسها

(٤) ينظر : الفروق / ١٦٩ ، والمفردات / ٤٦٢ ، والكليات / ٨٤٣

(٥) المفردات (مثل) / ٤٦٢

وتكون سنة من بعدي لتركته حتى يكون في بطون السباع وحواصل الطير، ولئن أظهرني الله على قريش في موطن من المواطن لأمثلنَّ بثلاثين رجلاً منهم ". فلما رأى المسلمون حزن رسول الله ﷺ وغيظه على من فعل بعمه ما فعل قالوا: " والله لئن أظفرنا الله بهم يومًا من الدهر لنمثِّلنَّ بهم مُثلةً لم يمثِّلها أحد من العرب "... وحدثني من لا أتهم عن ابن عباس أن الله عز وجل أنزل في ذلك من قول رسول الله ﷺ وقول أصحابه: { وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به... } فعفا رسول الله ﷺ وصبر ونهى عن المُثلة"[1].

فجاءت الآية بهذه المفردة (**مثل**) لِما فيها من معنى العموم لتدل على اشتراط المماثلة في العقوبة كمًّا وكيفًا وحجمًا، فإن كانوا قد مثَّلوا بواحد فمثِّلوا بواحد، وإن كانوا قد مثَّلوا بسبعين فمثِّلوا بسبعين، لا تزيدون ولا تنقصون في العدد ولا في الكيفية، تربية للمسلمين على العدل والإنصاف، ولما كان هذا الشرط يكاد يكون مستحيلاً جاء التوجيه بالصبر والعفو بدلاً من العقاب.

---

(١) السيرة النبوية لابن هشام ٣ / ٨٧٧ ـ ٨٧٨

المطلب الثالث

مفردة (الصبر)

الصبر في اللغة هو " الإمساك في ضيق "، أو هو " حبس النفس على ما يقتضيه العقل والشرع، أو عما يقتضيان حبسها عنه "[1]، هذا هو المعنى العام للصبر، ثم تختلف أسماؤه باختلاف مواضعه، " فإن كان حبس النفس لمصيبة سُمي (صبرًا) لا غير، ويضاده الجزع "[2].

والمقام في الآية الكريمة مقام الصبر على المصيبة خاصة والصبر عن الانتقام والتشفي، ولهذا أهميته لأنه يقتضي العفو وترك المعاقبة المشار إليها في الآية الأولى، ولهذا فسَّر بعض العلماء معنى **(الصبر)** سياقيًّا بأنه **العفو** ، على نحو ما نجد عند البغوي (ت: ٥١٦ هـ)[3]، والعكبري (ت:٦١٦هـ)[4]، والقرطبي[5]، والبيضاوي[6]. وقد تكرر الحديث عن **(الصبر)** في صيغ عدة **(صبرتم / الصابرين / اصبر)**.

وإذا كان السياق يوحي بأن المراد بالصبر ترك المعاقبة والأخذ بالثأر بالنظر إلى مناسبة الآيات، فإن مقاصد الشرع تؤخذ على عمومها خاصة في مجالات التربية والتوجيه، ومن هنا فإن سياق المقصد يرجح دلالة الصبر

---

(١) المفردات (صبر) / ٢٧٣

(٢) السابق ، الصفحة نفسها

(٣) ينظر : تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل ٣ / ٩١

(٤) ينظر : التبيان في إعراب القرآن ٢ / ٨١٠

(٥) ينظر : الجامع لأحكام القرآن ١٠ / ٢٠٢

(٦) ينظر : تفسير البيضاوي على هامش حاشية الشهاب ٥ / ٣٨٣

بمعناه العام، ولنقرأ قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾البقرة: ٤٥ ، أي: " استعينوا على جميع المطالب، وفي جميع شؤونكم بالصبر، فبالصبر: يسهل على العبد القيام بالطاعات، وأداء حقوق الله وحقوق عباده. وبالصبر يسهل عليه ترك ما تهواه نفسه من المحرمات فينهاها عن هواها حذر شقاها، وطلبًا لرضى مولاها، وبالصبر تخف عليه الكريهات"[1]، وقد ذكر الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢ هـ) أن الله تعالى سمى كل ذلك صبرًا[2].

وفي هذا الإطار نتناول مادة (**الصبر**) في السياق القرآني العام، وقد وردت في ثلاثة ومائة موضع، وجاءت بالمعنى العام غير مقترنة بمتعلق في أربعة وثمانين موضعًا، وسياقاتها ترجح عموم الصبر على المكاره (المصائب)، وعلى أقدار الله المؤلمة، وعلى الطاعات.

أما حين تقترن هذه المادة بمتعلق فنجد الحرف (**على**) يتعلق بها في ثلاثة عشر موضعًا، كلها في الصبر المحمود عدا أربعة مواضع، اثنان في صبر المشركين على آلهتهم[3]، وثالث في نفي صبر بني إسرائيل على طعام واحد[4]، ورابع في صبر الكافرين على النار يوم القيامة[5].

(١) القواعد الحسان لتفسير القرآن / ١٨٣

(٢) ينظر : المفردات (صبر) / ٢٧٣

(٣) تنظر الآيتان : الفرقان : ٤٢ ، ص : ٦

(٤) تنظر : الآية : البقرة : ٦١

(٥) تنظر : الآية : البقرة : ١٦

ويتعلق الحرف (في) بالصبر في مقام المكاره في قوله تعالى: ﴿وَٱلصَّـٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ﴾البقرة: ١٧٧ ، كما يأتي حرف **اللام** مع (الصبر) في مواضع خمسة ليبين علة الصبر وغايته: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾ الطور: ٤٨ ﴿وَلِرَبِّكَ فَٱصْبِرْ ۝٧﴾ المدثر: ٧ ﴿وَٱصْطَبِرْ لِعِبَـٰدَتِهِۦ﴾ مريم: ٦٥... إلخ، وجميع هذه السياقات خاصة بالرسول الكريم ﷺ. وجاء التوجيه بالصبر إليه متعديًا في قوله تعالى: ﴿وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِىِّ﴾ الكهف: ٢٨ ، وهو الموضع الوحيد الذي وقع فيه الفعل متعديًا بنفسه. ويأتي الأمر بالصبر له ﷺ في تسعة عشر موضعًا بصيغة الثلاثي (**اصبر**)، وفي موضعين بصيغة المزيد (**اصطبر**)، وغالب هذه المواضع أمر له ﷺ بالصبر تأسيًا بالرسل الكرام صلوات الله وسلامه عليهم، وفيها نجد التوجيه له بالصبر على أذى الكافرين وأقوالهم فيه وتكذيبهم له، وعلى ما يناله من المصائب (كآية الدراسة)، وعلى عبادة الله تعالى وطاعته. وقد دعا الله عز وجل نبيه ﷺ إلى الصبر مستعينًا به سبحانه وتعالى، قال ابن سعدي:

" والذي يعين على الصبر معرفة حقيقته، ومعرفة سبله وعواقبه، ومعرفة الجزع وسبله وعواقبه "[1]. ونجد بيان ذلك في الآيات الكريمة، فالصبر المراد في الآية إمساك النفس عن الجزع والضيق، وكفها عن الانتقام والتشفي، والسبيل إلى ذلك الاستعانة بالله عز وجل ﴿وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾ أي بتوفيقه وعونه للعبد، وتثبيته له، وتيسير ذلك له، وثمرة هذا وعاقبته

---

(١) القواعد الحسان / ١٨٣

الخيرية { لهو خير للصابرين / إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون} ، فبالصبر ينال المؤمن لكل خير، ويحظى بمعية الله تعالى.

أما الجزع فهو على النقيض، وبمفهوم المخالفة في الآيات يتبين لنا أن الجزع يعني الحزن والضيق، والغضب والرغبة في الانتقام، وسبيله الإعراض عن العفو واللجوء إلى العقاب للتشفي، وعاقبته الخروج عن الخيرية، والحرمان من معية الله سبحانه وتعالى.



المطلب الرابع

مفردة (الحزن)

جاءت هذه المفردة في قوله تعالى: { ولا تحزن عليهم }، والخطاب للرسول الكريم ﷺ، واختلف المفسرون في عائد الضمير **(عليهم)** على وجهين:

الأول: أنهم الكافرون الذين أُمر الرسول ﷺ ألا يحزن عليهم بسبب كفرهم وإعراضهم.

الثاني: أنهم شهداء المسلمين الذين قُتلوا في (أُحد).

لكن الأرجح أن الآية تنهى عن الحزن على الكافرين لمرجحات أهمها:

- **سياق النص :**

فنظم الآية وسياقها يتحدث عن الكافرين { ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون } ، فلا يليق أن يكون الضمير في الجملة الأولى عائدًا على المسلمين وفي الثانية على الكافرين وهما في سياق واحد.

- **رأي جمهور المفسرين:**

فعدد كبير منهم ذكر عود الضمير على الكفار[1]، مما يدل على اعتنائهم بالبعد السياقي في التفسير، قال أبو السعود: " هو الأنسب بجزالة اللفظ الكريم "[2].

- **السياق القرآني العام:**

---

(١) ينظر على سبيل المثال : المحرر الوجيز ٣ / ٤٣٣ ، والتبيان للعكبري ٢ / ٨١٠ ، والبحر المحيط ٥ / ٥٥٠ ، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤ / ٢٣٧ ، وتفسير أبي السعود ٣ / ٣٠٥، وحاشية الشهاب الخفاجي ٥ / ٣٨٤ ، وروح المعاني ٥ / ٢٥٨ ، والتحرير والتنوير ١٤ / ٣٣٧ .

(٢) تفسير أبي السعود ٣ / ٣٠٥

وهو مما استأنس به المفسرون في ترجيحهم، فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ المائدة: ٦٨ [1]، ويدل على هذا أيضًا قوله: ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ الشعراء: ٣ [2]، وقوله: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ الكهف: ٦ ، وقوله: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ﴾الأنعام: ٣٣

وباستقصاء السياق القرآني العام يتضح أن مفردة **(الحزن)** جاءت في القرآن في اثنين وأربعين موضعًا، منها عشرة مواضع توجه الخطاب فيها للرسول ﷺ، وتسعة منها تنهاه عن الحزن على الكافرين بما فيها آية الدراسة. وهذا يؤكد أن الآية الكريمة تتحدث في سياقها العام عن الكافرين، والله أعلم.

---

(١) ينظر : الكشاف ٢ / ٤٣٥ ، والبحر المحيط ٥ / ٥٥٠ ، وتفسير أبي السعود ٣ / ٣٠٥ ، وروح المعاني ٥ / ٢٥٨

(٢) ينظر : التحرير والتنوير ١٤ / ٣٣٧

المطلب الخامس

مفردة (الضيق)

في قوله تعالى: (في ضيق) قراءتان: بفتح الضاد وهي قراءة الجمهور، وبكسرها وهي قراءة ابن كثير. واختلف توجيه القراءتين بالنظر إلى اللفظ وبنائه الصرفي ودلالاته اللغوية والمنظور السياقي له.

فمن العلماء من فرَّق بين دلالتي اللفظ بفتح الضاد وكسرها، فذكر الفرَّاء (ت: ٢٠٧ هـ) ـ وهو من الكوفيين ـ أنَّ **(الضيق)** بالفتح يكون لِما في الصَّدْر، وبالكسر لِما يتَّسع كالثوب والدار[(١)]، ووافقه في ذلك عدد من العلماء كأبي عبيدة (ت: ٢١٠ هـ تقريبًا)، وابن جرير الطبري، وابن خالويه (ت: ٣٧٠ هـ)، والراغب الأصفهاني، والسمين الحلبي (ت: ٧٥٦ هـ). فقد نقل البغوي عن أبي عبيدة قوله: " الضِّيق ـ بالكسر ـ في قلة المعاش وفي المساكن، فأما ما كان في القلب والصدر فإنه بالفتح "[(٢)]، كما قال ابن خالويه: " والاختيار ـ هاهنا ـ الفتح ؛ لأن الضِّيق ـ بالكسر ـ في الموضع، والضَّيْق ـ بالفتح ـ في المعيشة، والذي يُراد به ـ هاهنا ـ ضيق المعيشة لا ضيق المنزل "[(٣)]، وقال الراغب معقِّبًا على قوله تعالى: ﴿وَضَآيِقٌۢ بِهِۦ صَدْرُكَ﴾ هود: ١٢ وقوله: ﴿وَلَا تَكُن فِى ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾ النمل: ٧٠: " كلُّ ذلك عبارة عن

---

(١) ينظر: معاني القرآن ٢ / ١١٥

(٢) تفسير البغوي ٣ / ٩١

(٣) الحجة في القراءات السبع / ٢١٣

الحزن"[١] ، وقال أيضًا: " والضَّيْقة يستعمل في الفقر والبخل والغَمِّ ونحو ذلك "[٢]، وتابعه في هذا السمين الحلبي[٣].

وقد علَّل الطبري لقراءة الفتح حين قال موضِّحًا: " وأولى القراءتين بالصواب في ذلك عندنا قراءة من قرأه: (في ضَيْق) بفتح الضاد ؛ لأن الله تعالى إنما نهى نبيَّه ﷺ أن يضيق صدره مما يلقى من أذى المشركين على تبليغهم إياهم وحي الله وتنزيله... وإذا كان ذلك هو الذي نهاه تعالى ذكره ففتح الضَّاد هو الكلام المعروف من كلام العرب في ذلك المعنى، تقول العرب: في صدري ضَيْق، وإنما تُكسَر الضاد في الشيء المعاش وضيق المسكن ونحو ذلك "[٤].

وبيِّنٌ هنا أن الطبري يستعين في الترجيح لِرأيه بالمعنى الدلالي للنص، ويعزِّزه بالسياق الكلي للخطاب القرآني ﴿فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ﴾ الأعراف:٢ و ﴿وَضَآئِقٌۢ بِهِۦ صَدْرُكَ﴾ هود: ١٢ [٥]، كما يستعين بالسياق الثقافي (معهود العرب) في الترجيح.

أما البصريون فلم يجيزوا هذه التفرقة المعنوية بين الصيغتين، قال أبو جعفر النحاس: " ولا يعرف البصريون من هذا التفريق شيئًا، وقالوا: إذا

---

(١) المفردات (ضيق) ٣٠٠

(٢) السابق ، الصفحة نفسها

(٣) ينظر : عمدة الحفاظ (ضيق) ٢ / ٤٥٣

(٤) جامع البيان ١٣/ ٢٣٠

(٥) ينظر : المصدر السابق ١٣ / ٢٣٠

أردْتَ المصدر قلتَ: الضَّيْق، كما تقول: البَيْع، وإن أردتَ الاسم قلتَ: الضِّيق، كما تقول: العِلْم، وأجازوا في (ضيِّق) التخفيف "[١]، أي أن (ضَيْق) بالفتح مصدر، وبالكسر اسم، وبهذا الاعتبار فإنه يقع صفة في الآية، وهو مردود عند أبي علي الفارسي (ت: ٣٧٧ هـ) الذي قال معلِّلاً لذلك: " وينبغي أن يُحمَل على أن (ضَيْقًا) مصدر لأنك إن حملْتَه على أنه مخفف: من (ضيِّق) فقد أقمْتَ الصفة مقام الموصوف من غير ضرورة، والمعنى: (لا تك في ضيق)، أي: لا يضق صدرك من مكرهم، كما قال: (وضائق به صدرك) [هود: ١٢]، وليس المراد: لا تكن في أمرٍ ضيِّق "[٢]، وتابعه في هذا أبو حيان[٣].

وقد ردَّ على هذا الرأي الشهاب الخفاجي بأنه " إذا كانت الصفة عامة وقُدِّر موصوف عام فلا مانع منه "[٤]، وهذا القول يحتكم إلى السياق اللغوي في الترجيح.

وهناك رأي ثالث بأن الضِّيق والضَّيْق لغتان في المصدر كالقيل والقول، فلا فرق، وممن ذهب إلى هذا الهنائي (ت: ٣١٠ هـ)[٥]، والفيروزأبادي (ت: ٨١٧ هـ)[٦].

---

(١) إعراب القرآن ٢ / ٢٢٨

(٢) الحجة للقراء السبعة ٣ / ٤٦

(٣) ينظر : البحر المحيط ٥ / ٥٥٠

(٤) حاشية الشهاب ٥ / ٣٨٤

(٥) ينظر : المنتخب من غريب كلام العرب ٢ / ٥١٣

(٦) ينظر : القاموس المحيط (ضيق) / ١١٦٥

ولنحتكم إلى السياق الكلي للخطاب القرآني لنرى أيُّ الآراء أولى بالترجيح.

فقد جاء ت مفردة (**الضيق**) بمشتقاتها في القرآن الكريم في ثلاثة عشر موضعًا بما فيها آية الدراسة، منها أحد عشر موضعًا يُراد به الضيق المعنوي، وموضع واحد في الضيق المادي، وموضع آخر يحتملهما جميعًا. وفي هذه المواضع جاء الفعل الماضي (**ضاق**) في خمسة مواضع(١)، والمضارع (**يضيق / تضيِّقوا**) في ثلاثة مواضع(٢)، والمصدر (**ضَيْق**) في موضعين(٣)، والاسم (**ضَيِّق**) في موضعين أيضًا(٤)، واسم الفاعل (**ضائق**) في موضع واحد(٥)، وهذه الصِّيَغ جاءت بصيغة التخفيف ما عدا المضارع (**تضيِّقوا**) وهو يحتمل المعنيين المادي والمعنوي(٦)، ولعل المعنوي أقوى لأن الضيق المادي محتمل، كما أنه يؤدي إلى الضيق المعنوي.والاسم (**ضيِّق**) وقد وقع وصفًا لأشياء مادية ومعنوية(٧).

وهذا الاستعمال القرآني هو الغالب مما يجعلنا نقول إن التفرقة بين الصيغتين (**ضِيق / ضَيْق**) هي الأولى، وأنَّ ثمة فرقًا في الدلالتين كما أشار

(١) تنظر الآيات : هود : ٧٧ ، العنكبوت : ٣٣ ، التوبة : ٢٥ ، ١١٨

(٢) تنظر الآيات : الحجر : ٩ ، الشعراء : ١٣ ، الطلاق : ٦

(٣) تنظر الآيتان : النحل : ١٢٧ ، النمل : ٧٠

(٤) تنظر الآيتان : الأنعام : ١٢٥ ، الفرقان : ١٣

(٥) تنظر الآية : هود : ١٢

(٦) وذلك في قوله تعالى : { ولا تضارُّوهنَّ لِتُضيِّقوا عليهنَّ } [الطلاق : ٦]

(٧) وذلك في قوله تعالى : ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ الأنعام: ١٢٥ ، وقوله : ﴿مَكَانًا ضَيِّقًا﴾ الفرقان: ١٣

الفراء، وهو ما تُقِرُّه طبيعة اللغة التي تذهب إلى وضع الصيغ المختلفة للمعاني المختلفة وإن كانت كلها ترجع إلى أصل واحد، وسبقت الإشارة إلى ترجيح الطبري لهذا الرأي والمسوِّغات التي استند إليها.

وقد بيَّن الفرَّاء أنه إذا وقع (الضَّيْق) في موقع (الضِّيق) فهو على وجهين: " أحدهما: أن يكون جمعًا واحدته (ضَيْقة)... والوجه الآخر: أن يُراد به شيء ضيِّق فيكون مخفَّفًا "(١). مما يشير إلى أن الأصل عنده أن تستقل كل مفردة بمعناها.

هذا إذا نظرنا إلى المفردة من حيث المعنى، فإذا تناولناها من جانب آخر وهو المستوى الصرفي فسنجد أمرًا آخر ؛ فالمدُّ في (ضِيق) يوحي بالاتِّساع، ويناسب المعنى الحسِّيَّ. أما (ضَيْق) فيوحي خطف الحركة بالحالة النفسية للشخص وما به من كبْتٍ وقهْر ،كما أنه يشير إلى أن الحزن والضيق ليسا من سمات الشخصية المسلمة، بل هما عارضان سرعان ما يزولان إذا لجأ المسلم إلى ربه يسأله العون والتوفيق، مما يكشف عن أثر المستوى الصرفي في الدلالة المعجمية للفظ.

ومن المعروف أن الحزن يضيق به صدر الإنسان، فيشعر وكأن الأرض قد ضاقت به على سعتها، وقد عبَّر الكتاب العزيز عن هذا المعنى بقوله: {ولا تك في ضَيْق }، وذكر الفخر الرازي أنَّ (في ضيق) يفيد معنى الاحتواء ؛ وذلك " أن الضيق إذا عظُم وقوِيَ صار كالشيء المحيط

(١) معاني القرآن ٢ / ١١٥

بالإنسان من كل الجوانب وصار كالقميص المحيط به "[1]. وعلى هذا المعنى فإن في الكلام قلبًا " لأن الضيق صفة، والصفة تكون حاصلة في الموصوف ولا يكون الموصوف حاصلاً في الصفة، فكأن المعنى: فلا يكن الضيق فيك"[2]، إلا أنه عدل به عن هذا الوجه لِما ذُكر من أن عِظَم الضيق وقوته صيَّراه كالقميص الضيق المحيط بالإنسان.

(١) التفسير الكبير ٢٠ / ١٤٤

(٢) السابق ، الصفحة نفسها

المبحث الثالث

أثر السياق في البناء التركيبي للآيات

من بلاغة النظم الكريم إحكام البناء التركيبي للآيات ،وترابط عناصره وأجزائه معجميًّا ودلاليًّا، ذلك الترابط الذي جعل عالمًا كبيرًا من علماء السلف كالبقاعي (ت: ٨٨٥ هـ) يشير إليه في عبارة وجيزة متحدثًا عن ترابط الآيات فيقول: " فقد عانق أولها آخرها، ووافق مقطعها مطلعها "[١]. وتعرض الدراسة فيما يلي جوانب من بلاغة البناء التركيبي للآيات ومدى مناسبته للسياق.

---

(١) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ١١ / ٢٨٥

المطلب الأول
أسلوب الإنشاء

يتميز أسلوب الإنشاء بما فيه من أمر ونهي بكونه الأنسب لمقام التوجيه والإرشاد، ففي موقف كهذا الموقف الذي عاشه المسلمون وعانوا فيه مرارة الهزيمة والقتل والتمثيل بشهدائهم فهم في أمس الحاجة إلى ما يوضح لهم السبيل وكيفية التعامل مع الموقف، فجاء أسلوب الأمر هاديًا ومرشدًا لهم في قوله تعالى: (فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به)، ومرَّ بنا أن الأمر للوجوب والإلزام.

ولما كان الرسل صفوة الخلق والقدوة المثلى لأتباعهم جاء الأمر إلى الرسول الكريم ﷺ بالصبر، فكان عزيمة في حقه (واصبر وما صبرك إلا بالله)، قال أبو حيان: " ولما خيِّر المخاطبون في المعاقبة والصبر عُزِم على الرسول ﷺ في الذي هو خير وهو الصبر، فأُمر وحده بالصبر "(١). هذه خصيصة مميزة للرسول الكريم صلوات ربي وسلامه عليه، فقد خُصَّ بالصبر " للإشارة إلى أن مقامه أعلى، فهو بالتزام الصبر أولى أخذًا بالعزيمة بعد أن رخَّص الله لهم في المعاقبة "(٢). وقد وعد الله عز وجل رسوله أن يكون الصبر عليه سهلاً إذا ما استعان به تعالى (وما صبرك إلا بالله)، فالباء للاستعانة، وجاء أسلوب القصر مبالغة في تهييج العزيمة عنده ﷺ، فهو

---

(١) البحر المحيط ٥ / ٥٥٠

(٢) التحرير والتنوير ١٤ / ٣٣٦

لا ينكر أن صبره بالله تعالى وبتوفيق منه، ولكن لإثارة الاطمئنان خصوصًا أن الأمر فيه عزيمة.

أما أسلوب النهي فجاء في قوله تعالى: (ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق) ليفيد تسلية الرسول ﷺ والتسرية عما هو فيه من حزن وألم على الكافرين لعدم إيمانهم، فهو على غرار قوله تعالى: ﴿فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ المائدة: ٦٨ وقوله﴿ لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ٣ ﴾ الشعراء: ٣ وكان يكفي الأمر بالصبر، لكن أعقبه بذكر النهي عن الحزن والضيق - وهما من لوازم الصبر - للتسلية وزيادة التأكيد، فالمراد - إذًا - محض التسلية لا حقيقة النهي، قال أبو السعود: " والنهي عنهما مع أن انتفاءهما من لوازم الصبر المأمور به... لزيادة التأكيد، وإظهار كمال العناية بشأن التسلية "[1].

---

(١) تفسير أبي السعود ٣/ ٣٠٦

المطلب الثاني
أسلوب التوكيد

كان الجو العام للآيات الكريمات فيه تهدئة للنفوس الثائرة وإثارة للطمأنينة والرضى بقضاء الله لعباده المؤمنين، ولذلك اشتمل البناء التركيبي على جملة من المؤكدات منها: القسم، والجملة الاسمية، والقصر.

ويتجلى أسلوب القسم في قوله تعالى: (ولئن صبرتم لهو خير للصابرين)، فهاهنا قسم مقدر دلَّ عليه اللام الموطئة في (لئن)، وتقدير الكلام ـ والله أعلم ـ: والله لئن صبرتم لَلصبر خير للصابرين، أو: لصبركم... وجاء الجواب جملة اسمية (لهو خير...)، مما يزيد الكلام تأكيدًا يتناسب مع السياق ؛ لبيان فضيلة الصبر وأنه خير من الانتقام وأخذ الثأر.

كما نجد الجملة الاسمية وقد توشحت بالقصر في قوله تعالى: (وما صبرك إلا بالله)، لبيان أن العبد لا حول له ولا قوة بدون معية الله ﷻ، وأن زاد الصبر قد ينفد إذا طال أمده، ولا سبيل لدوامه واستمراره إلا بالاتصال بالمولى سبحانه، بيده الحول والطول، وهو قصر حقيقي، وجئ بأقوى أدوات القصر: النفي والاستثناء، مع أن المخاطب وهو الرسول ﷺ لا يشك ولا ينكر أهمية الصبر ولا معية الله للصابرين، مبالغة في تأكيد هذه الحقيقة وترسيخها في النفوس، قال أبو السعود مبينًا بلاغة القصر: " وفيه



من تسليته عليه الصلاة والسلام وتهوين مشاق الصبر عليه وتشريفه ما لا مزيد عليه "[1].

وقد جاءت خاتمة الآيات (إن الله مع الذين اتقوا...) مؤكدة بإنَّ واسمية الجملة وتكرار الموصول لبعث مزيد من الاطمئنان في النفوس ؛ فمعية الله ﷻ تتحقق لعباده المؤمنين الذين اتقوه بفعل الطاعات من الامتثال لأمر الله بترك العقاب وعدم تجاوز حدوده، وهم محسنون بالصبر على المكاره وهو مقام الإحسان، وهذه المعية من الله تعالى تكون بتأييده ونصره ومعونته وهديه، وهي خاصة بالمؤمنين[2].

وقوله: (اتقوا) إشارة إلى تعظيم أمر الله ﷻ، كما أن قوله (والذين هم محسنون) إشارة إلى الشفقة على خلق الله، وكلا الأمرين هما مدار السعادة للإنسان[3].

وفي تكرار الموصولين إشعار بأن معية الله ﷻ حاصلة لكل من الموصولين[4]، فليس أحدهما متمِّمًا للآخر. وقد جاءت جملة الصلة الأولى فعلية (اتقوا) للدلالة على الحدوث، أي إحداث التقوى من المؤمنين أوَّلا، أما الصلة الثانية فكانت اسمية (هم محسنون) للإشارة إلى كون الإحسان

---

(١) تفسير أبي السعود ٣/ ٣٠٥

(٢) ينظر : تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤ / ٢٣٧

(٣) ينظر : التفسير الكبير للفخر الرازي ٢٠ / ١٤٥

(٤) ينظر : تفسير أبي السعود ٣ / ٣٠٦

صفة راسخة لهم[1]، فالإحسان وصف ثابت للمؤمنين نتج عن تقواهم لربهم.

وتقديم التقوى على الإحسان لما أن التخلية مقدمة على التحلية، وهو من مبادئ الحكيم[2]، فالفلاح ـ مثلاً ـ يُخلي أرضه من الحشائش الضارة قبل زراعتها، ثم يحلِّيها ببذر البذور، فيكون الإنبات والإثمار ـ بإذن الله ـ على خير ما يكون.

والمراد بالموصولين إمَّا جنس المتقين والمحسنين فيدخل الرسول ﷺ في زمرتهم دخولاً أوليًّا، وإما الرسول ﷺ ومن شايعه، وفي ذلك إشعار بضرورة اقتداء الأمة به ﷺ.

وهكذا يتضح من النظم الكريم اختلاط الرسول ﷺ مع متبعيه في صف واحد هو صف المتقين والمحسنين الذين ينعمون بمعية الله تعالى لهم، وكفى بالله وليًّا ونصيرًا.

---

(١) ينظر : المصدر السابق ٣/ ٣٠٧

(٢) ينظر : المصدر السابق ، الصفحة نفسها

المطلب الثالث

أسلوب الشرط

استهل البناء التركيبي للآيات بالجملة الشرطية، وهو أسلوب للربط يقوم على فعل ورد فعل في الغالب، وهو مناسب للسياق كل المناسبة ؛ إذ يبين للمسلمين رد الفعل المناسب للموقف والذي ينبغي أن يتميزوا به عن غيرهم، فليست الحرب طلبًا لثأر أو انتصارًا لهوى النفس، بل هي وسيلة لغاية شريفة هي الوصول إلى رضى الله تعالى، ويجب أن يستعلي المسلمون بأخلاقهم ويقدموا صورة للحرب الشريفة، فكان الأسلوب الشرطي هو الأنسب في هذا المقام.

ولقد استخدم البيان القرآني أداة الشرط (إنْ) في قوله تعالى: (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين)، و (إنْ) تفيد الشك، فهي ـ كما قال عبد القاهر ـ تأتي فيما يترجح بين أن يكون وأن لا يكون، بخلاف (إذا) تكون فيما هو كائن[1]. وهذه الأداة مغزاها في الإشارة إلى أن العفو أولى بالمؤمنين ؛ لأنها شككت في احتمال وقوع العقوبة منهم لرفعة أخلاقهم، ففيها تعريض ـ كما ذكر الألوسي ـ بالعفو، " لِما في (إن) الشرطية من الدلالة على عدم الجزم بوقوع ما في حيزها، فكأنه قيل: لا تعاقبوا وإن عاقبتم... إلخ "[2]. وفي قوله تعالى: (ولئن صبرتم...) جاءت (إنْ) أيضًا للشك في وقوع الصبر لكونه عسيرًا وشاقًّا على النفس

---

(١) ينظر : دلائل الإعجاز (ط دار المعرفة) / ٦٤

(٢) روح المعاني ١٤ / ٢٥٨

البشرية، خاصة مع وجود من سبَّب لها الأذى والألم مما يُغري بالانتقام منه، ولذلك جاء التوكيد في قوله: (لهو خير للصابرين)، فخيرية الصبر تدفع إلى احتماله وتجرع مرارته طلبًا لِما هو خير.

هذا والأصل في فعل الشرط أن يكون مضارعًا، فإذا أتى ماضيًا فلا بد من ضرورة اقتضت ذلك، وعلى هذا فمجيء فعل الشرط (**عاقبتم، صبرتم**) ماضيًا له دلالته، فقوله: (عاقبتم) يدل على توفر الرغبة عند المخاطبين في الانتقام ممَّن مثَّل بقتلاهم ووجود دواعي الانتقام لديهم، كما أن قوله: (صبرتم) فيه إشارة إلى رغبة القرآن الكريم في حدوث الصبر لدى المخاطبين وأنه الأولى بهم.

أما جواب الشرط فقد جاء إنشائيًا في قوله تعالى: (**وإن عاقبتم فعاقبوا**)، والأمر للوجوب والإلزام ؛ لأن العدل واجب، وهو شريعة الله عز وجل، وذلك " باعتبار متعلقه، وهو قوله: (بمثل ما عوقبتم به) ؛ فإن عدم التجاوز في العقوبة واجب "[1]. أما في قوله تعالى: (ولئن صبرتم لهو خير للصابرين) فناب عن الشرط جواب القسم، ووقع جملة خبرية (**لهو خير للصابرين**) للترغيب والحث على الانتقال من مرحلة المقاصَّة إلى مرحلة الإحسان، فاختلاف المقامين أدى إلى اختلاف الأسلوبين.

وقد اقترن جواب (إن) الأولى بالفاء إشارة إلى ترتب العقاب على الاعتداء، ويكون ذلك في أعقاب الاعتداء، أما في جملة الشرط الثانية ففيها

(١) التحرير والتنوير ١٤ / ٣٣٦

إشارة إلى أن الخيرية تكون مصاحبة للصبر ابتداء، ولا تكون في عقبه مترتبة عليه، وجاء الجواب مؤكدًا بعدة مؤكدات:

- القسم المقدّر.
- اللام الموطئة للقسم (لئن).
- تكرار الجواب مرتين: مرة مذكورًا للقسم، وأخرى محذوفًا للشرط، وتقدير الكلام ـ والله أعلم ـ: والله للصبر خير للصابرين، وإن صبرتم فصبركم خير لكم.
- اللام الواقعة في جواب القسم.
- بناء جملة الجواب على الاسمية.

ولا ريب في أن هذه المؤكدات ترجح كفة الصبر وتجعله مرغوبًا فيه، فهو سمة المؤمنين المحسنين.

المطلب الرابع
أسلوب الحذف

لأسلوب الحذف بلاغته في الكلام، - فهو كما قال عبد القاهر - " باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر ؛ فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتمَّ ما تكون بيانًا إذا لم تُبِنْ "[1].

ومن حذف الحرف ما جاء في قوله تعالى: (ولا تكُ)، فأصل الكلمة (تكن)، فحُذفت النون اختصارًا، وعلَّل النيسابوري (ت: ٧٢٨ هـ) لذلك بأنه مبالغة في النهي عن الحزن، وموافقة لما قبله ﴿وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ النحل: ١٢٠ [2]، فقد التفت إلى سياق المقطع ومدى تناسب النص مع سياقه، فالسياق اللغوي عنده أولى بالاعتبار. أما البقاعي فقد ولَّى وجهه تجاه السياق المقامي وهو يعلل للحذف بالتناسب مع مقام الضيق وما يناسبه من الاقتضاب والاختصار، فقال: " أوجز في العبارة بحذف حرفٍ مستغنى عنه دلالة عليه... إشارة إلى ضيق الحالة عن أدنى إطالة "[3].

على أن هناك من يرى في الحذف اتِّباعًا للاستعمال الوارد عند العرب، فحُذفت النون تخفيفًا لكثرة الاستعمال، " ومعنى كثرة الاستعمال أنهم يعبِّرون بـ (كان ويكون) عن كل الأفعال، فيقولون: كان زيد يقول، وكان

---

(١) دلائل الإعجاز (تحقيق : محمود شاكر) / ١٤٦

(٢) ينظر : غرائب القرآن ورغائب الفرقان ١٤ / ١٣٢

(٣) نظم الدرر ١١ / ٢٨٤

زيد يجلس، فإن وُصلت بساكن رُدَّت النون وتحركت "[1] ، وفي هذا نظرٌ للسياق الثقافي واستعمال معهود العرب في الإيضاح والتفسير.

ومن حذف الكلمة نجد حذف المسند إليه (الفاعل) في مواضع وذكره في غيرها، إذ جاء في النظم الكريم عدد من الأفعال، منها ما أُسند لرسول الله ﷺ والمسلمين ومنها ما أُسند للكافرين، ونلحظ أن الأفعال (**عاقبتم، عاقِبوا، صبرتم، اصبر، تحزن، تك، اتقوا**) أُسندت للرسول ﷺ وأتباعه، وبُنيت للمعلوم لأنهم حضور في الساحة الإلهية، مما يدل على علوِّ مقامهم ومنزلتهم، في حين أن في قوله تعالى: (**عوقبتم**) بُني الفعل لِما لم يُسَمَّ فاعله، أي: عاقبكم به الكفار، فحُذف الفاعل هنا للإشارة إلى أن أثره من الأذى والإيلام ينبغي أن يزول زوال أشخاصهم الفاعلة من النظم الكريم، وجاءت الصيغة هنا للماضي لأن النص يحكي حكاية حال ماضية.

وحين أسند الفعل لفاعله في: (**يمكرون**) كان لبيان أن إسناد المكر إليهم لتحذير المؤمنين منهم في مستقبل الأيام ؛ لأن الغدر شيمتهم، فيجب على المؤمنين أن يأخذوا حذرهم، فإن هؤلاء الكافرين لن يهدأ لهم بال أو يقرَّ لهم قرار إلا بالقضاء على هذا الدين، وصيغة المضارع هنا تصور ما طُبع عليه هؤلاء من الخداع والمكر، وتشير إلى استمرار هذا الوصف فيهم وتجدده على مرِّ الأيام والعصور[2].

---

(١) روح البيان ٥ / ١٠١

(٢) ينظر : نظم الدرر ١١ / ٢٨٤

أما حذف المفعول فقد ذكر عبد القاهر أنه قد يكون الغرض منه إثبات معنى الفعل لا غير، وذلك كقولهم: " فلان يحلُّ ويعقد، ويأمر وينهى، ويضرُّ وينفع... المعنى في جميع ذلك على إثبات المعنى في نفسه للشيء على الإطلاق وعلى الجملة، من غير أن يتعرض لحديث المفعول "(1)، وهذا ما نجده في قوله تعالى: **(اتقوا)**، فالمراد إثبات هذا الوصف (التقوى) للمسلمين وحثهم على التحلي بها.

والأمر نفسه في قوله تعالى: **(صبرتم / اصبر)**، فإذا كان المعنى السياقي يحدد الصبر بأنه العفو أو ترك المعاقبة، إلا أن حذف المفعول يعطيه بعدًا أوسع ليشمل الصبر بمعناه العام من صبر على الطاعة، وعن المعصية، وعلى أقدار الله ﷻ، حتى يتحقق هذا الوصف للمسلم بإطلاق.

كما نجد حذف المفعول في قوله تعالى: **(عاقبتم / عاقبوا)** لإفادة العموم والشمول، وهنا يظهر ملاءمة السياق لمقاصد الشريعة، فالعدل واجب في العقاب في أي موقف كان ومع أي فرد، سواء في موقف الدعوة والسلم أم في مواقف الجهاد، مع المسلمين أم مع غيرهم ؛ ولهذا حُذف المفعول ليتناول كل ظرف وموقف.

---

(١) دلائل الإعجاز / ١٥٤

خاتمة

خلاصة ونتائج

وعود على بدء.. نشير بإجمال إلى أهم ما جاء في الدراسة:

أوَّلاً: إن المفهوم الاصطلاحي للسياق - كما نعرفه اليوم - لم يكن غائبًا عن دراسات المتقدمين من السلف، فالمعاني التي ذكروها له تشير إلى أنواعه الرئيسة: اللغوي، والمقامي، وسياق المقصد. وقد أشاروا إلى هذا المفهوم من خلال عدد من المصطلحات كالمقام، والموقف، والحال، والنظم، والتأليف وغيرها.

ومع أن بعض الباحثين المحدثين يشير إلى أن مصطلح (السياق) عصيٌّ على التعريف، فإن التعاريف التي وُضعت له حديثًا تتفق مع مفهومه في التراث الإسلامي وتشير إلى أنواعه الرئيسة التي ألمحنا إليها آنفًا.

ثانيًا: إن أنواع السياق التي تم درسها هي: السياق اللغوي، والمقامي، والثقافي، وسياق المقصد، فضلاً عن السياق الكلي للخطاب القرآني. وقد اتضح أثر هذه السياقات في آيات الدراسة، في معانيها ومبانيها الإفرادية والتركيبية.

ثالثًا: اعتماد بعض المفسرين على السياق المقامي في تفسير معاني الآيات بالإشارة إلى سبب نزولها، وهذا السياق يعطي إضاءة كاشفة للنص، ويمثل صورة حيَّة لظرف الحدث وملابساته، مما يجعل المتلقي يتفاعل بإيجابية مع النص. وقد بينت الدراسة مدى انسجام الآيات مع المقام، وملاءمتها لأحوال المخاطبين آنذاك، بما فيها من إثارة للرضى والسكينة في النفوس.

كما اتجه فريق آخر من المفسرين إلى تفسير الآيات الكريمات في إطار سياق المقصد، والذي اتضح من خلاله حكمة التشريع الإسلامي وشموله، فقد رسمت الآيات منهج تعامل المسلمين بعضهم مع بعض، أو مع أعدائهم ومخالفيهم، في مجالات الحياة كافة، في مجال الدعوة والسلم أو الجهاد والحرب. وقد برز دور السياقين اللغوي والمقامي في الترجيح لهذا النوع من السياق.

رابعًا: ظهور أثر السياق في الترجيح بين المفردات القرآنية وتخير الدلالة الملائمة للمعنى، فكان السياق اللغوي هو الغالب من خلال الدلالة المعجمية للألفاظ في معظم مفردات الدراسة، أو المستوى الصرفي الذي أسهم في إثراء معنى المفردة على نحو ما نجد في (ضيق)، وللسياق الثقافي أثره في الدلالة كما في مفردة (العقاب)، كما ظهر سياق المقصد في مفردة (الصبر)، وهو من الخصال الحميدة التي يربي الإسلام أتباعه عليها. أما السياق الكلي للخطاب القرآني فقد تجلى من خلاله سمات البلاغة القرآنية المعجزة في استخدام الألفاظ في سياقات معينة على نسق معين. وقد تضافرت تلك السياقات جميعًا في إعطاء المعنى الدلالي للنص.

خامسًا: ظهور أثر السياق في البناء التركيبي للآيات الكريمات، فهناك انسجام وتناغم، ووحدة وترابط، فالسياق المقامي وما فيه من أحداث مؤلمة اقتضى استخدام أساليب قوية تلقي السكينة والطمأنينة في النفوس الثائرة، فجاء التوكيد بمختلف صوره كالقسم والقصر والجملة الاسمية وحرف

التوكيد ليسهم في إحداث السكينة والرضى بقضاء الله تعالى، كما اقتضى استخدام الحذف لضيق المقام عن الإطالة.

أما سياق المقصد فقد استدعى الإتيان بأسلوب الإنشاء الذي يتناسب مع مقام التربية والتوجيه، كما ناسبه ـ أيضًا ـ استعمال أسلوب الشرط الذي يبين للمسلمين ما الذي ينبغي فعله في كل موقف، كما أن أسلوب الحذف مما يتناسب مع عموم الشريعة وشمولها.

وفي ضوء هذه النتائج فإن الدراسة توصي بدراسة السياق بمختلف أنواعه من الوجهة البلاغية لاستجلاء جوانب البلاغة المعجزة في القرآن والكشف عن أثره الفاعل في النفوس والعقول جميعًا دون حيف من أحدهما على الآخر، وقدرته على خطاب الناس كافة، العامة والخاصة، والذكي ومحدود الذكاء بخطاب واحد لا يتفاوت في درجة البلاغة، ويحقق الرسالة السامية التي يدعو إليها من الهدى والرشاد وإصلاح البلاد والعباد وفق شريعة الله الخالدة.

هذا والله أعلم.. وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أساس البلاغة، جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: عبد الرحيم محمود (دار المعرفة، بيروت، د. ط، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م).
- أصول التفسير، تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية، تحقيق: فريال علوان (دار الفكر اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٩٢ م).
- الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، إبراهيم بن محمد عربشاه عصام الدين الحنفي، حققه وعلق عليه: عبد الحميد هنداوي (دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١ م).
- إعراب القرآن، أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس، تحقيق: زهير غازي زاهد (مطبعة العاني، بغداد، د. ط. ت).
- أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، جمادى الثانية ١٤٢٨ هـ / يونيو ٢٠٠٧ م (ط ١، ٢٠٠٧ م).
- الإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن المعروف بالخطيب القزويني، شرح وتعليق وتنقيح: محمد عبد المنعم خفاجي (دار الجيل، بيروت، ط ٣، د. ت).
- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، ج ٣، تحقيق: محمد علي النجار (المكتبة العلمية، بيروت، د. ط، د. ت).
- التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، تحقيق: علي محمد البجاوي(دار إحياء الكتب العربية، د. ط، د. ت).



- تفسير العلامة أبي السعود إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود محمد بن محمد العمادي (دار الفكر، بيروت، د. ط، د. ت).
- تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، إعداد وتحقيق: خالد عبد الرحمن العك ومروان سوار (دار المعرفة، بيروت، ط ٤، ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٥م).
- تفسير البيضاوي على حاشية الشهاب الخفاجي = انظر: حاشية الشهاب الخفاجي.
- تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور (الدار التونسية للنشر، تونس، د. ط، ١٩٨٤ م).
- تفسير روح البيان، إسماعيل حقي البروسوي (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م).
- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (دار الأندلس، د. ن، د. ت).
- التفسير الكبير المسمى البحر المحيط، أثير الدين أبو حيان محمد بن يوسف، (مؤسسة التاريخ العربي ودار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٤١١ هـ، ١٩٩٩٠ م).
- التفسير الكبير، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، د. ت).
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنَّان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، اعتنى به تحقيقًا ومقابلة: عبد الرحمن بن معلا اللويحق (مكتبة العبيكان، الرياض، ط ٣، ١٤٢٧ هـ/ ٢٠٠٦ م).
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار (دار الفكر، بيروت، ١٤٢٥ / ١٤٢٦ هـ/ ٢٠٠٥ م).

ـ الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت).

ـ حاشية الشهاب المسماة عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي، شهاب الدين محمد بن أحمد الخفاجي (دار صادر، بيروت، د.ط، د. ت)

ـ حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي، محيي الدين محمد بن مصطفى شيخ زاده (دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت).

ـ الحجة في القراءات السبع، أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه، تحقيق وشرح: عبد العال سالم مكرم (دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط ٣، ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩م).

ـ الحجة للقراء السبعة أئمة الأمصار بالحجاز والعراق والشام الذين ذكرهم أبو بكر بن مجاهد، أبو علي الحسن بن أحمد الفارسي، وضع حواشيه وعلق عليه: كامل مصطفى الهنداوي (دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠١ م).

ـ الخطاب القرآني: دراسة في العلاقة بين النص والسياق، خلود العموش (عالم الكتب الحديث، إربد ـ الأردن، ط ١، ١٤٢٦ هـ/ ٢٠٠٥ م).

ـ خطة السياق ومحاولة تطبيقها على النص الحديثي، محمد خروبات = انظر: أهمية اعتبار السياق

ـ دراسات في علم البديع، محمد أحمد علي (مطبعة الأمانة، مصر، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦م).

ـ دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، قرأه وعلق عليه: محمود أحمد شاكر (مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٥، ١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٤ م) .

ـ دلائل الإعجاز، طبعة دار المعرفة.

ـ دلالة السياق، ردة الله بن ردة الطلحي (جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية، مكة المكرمة، ط ١، ١٤٢٤ هـ).

- دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث: دراسة تحليلية للوظائف الصوتية والبنيوية والتركيبية في ضوء نظرية السياق، عبد الفتاح عبد العليم البركاوي (دار المنار، القاهرة، ط ١، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م).
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي (دار الفكر، بيروت، د. ط، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م).
- السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللغوية الحديثة، إبراهيم أصبان = انظر: أهمية اعتبار السياق.
- السياق وتوجيه دلالة النص، عيد بلبع (بلنسية للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م).
- السياق وفهم النص الشرعي، مولاي الحسين ألحيان = انظر: أهمية اعتبار السياق.
- السيرة النبوية، أبو محمد عبد الملك بن هشام (دار الفكر، القاهرة، د. ط، د. ت).
- شروح التلخيص، مجموعة من المؤلفين (دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت).
- عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، أحمد بن يوسف المعرف بالسمين الحلبي، تحقيق: محمد التونجي (عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م).
- غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري، تحقيق ومراجعة: إبراهيم عطوة عوض (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، د. ط، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤ م).
- الفروق، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، قدم له وضبطه وعلق حواشيه وفهرسه: أحمد سليم الحمصي (جروس برس، ط ١، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤).
- في ظلال القرآن سيد قطب (دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط ١٧، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م).

ـ القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي (مؤسسة الرسالة، د. ب، ط ٣، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣ م).
ـ القراءة السياقية عند الأصوليين، يحيى رمضان = انظر: أهمية اعتبار السياق
ـ القواعد الحسان لتفسير القرآن، عبد الرحمن بن ناصر السعدي (مكتبة المعارف، الرياض، د. ط، ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢).
ـ كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي (دار الفكر، د. ب، د. ط، د. ت).
ـ كتاب المجالس، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب، تحقيق: غانم قدوري الحمد (دار عمار، عمّان ـ الأردن، ط ١، ١٤٢ هـ/ ٢٠٠٢ م).
ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله محمود بن عمر الزمخشري (دار الفكر، د. ب، د.ط، د. ت).
ـ الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤١٢ هـ/ ١٩٩٢ م).
ـ لباب النقول في أسباب النزول، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (دار إحياء العلوم، بيروت، ط ٣، ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠م).
ـ اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان (عالم الكتب، القاهرة، ط ٣، ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٨ م).
ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد (دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣ م).

ـ المطول في شرح تلخيص المفتاح، سعد مسعود بن عمر التفتازاني، وبهامشه: حاشية المير سيد شريف (المكتبة الأزهرية للتراث، مط أحمد كامل، ١٣٣٠ هـ).
ـ معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار (عالم الكتب، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠ م).
ـ معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، شرح وتحقيق: عبد الجليل عبده شلبي (عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م).
ـ معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس، اعتنى به أحمد عوض مرعب وفاطمة أصلان (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١ م).
ـ المعنى بين اللفظ والقصد. في الوظائف المنهجية للسياق، حميد الوافي = انظر: أهمية اعتبار السياق.
ـ المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني (دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت).
ـ مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتفعيلاً، محمد بكر إسماعيل حبيب (دار طيبة الخضراء، مكة المكرمة، ط ٢، د. ت).
ـ المنتخب من غريب كلام العرب، أبو الحسن علي بن حسن الهُنائي المعروف بكُراع النَّمْل، تحقيق: محمد بن أحمد العمري (جامعة أم القرى، ط ١، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩م).
ـ الموافقات في أصول الشريعة ،أبو إسحاق إبراهيم بن موسى المعروف بالشاطبي، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي (المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، د. ط، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م).
ـ نظم الدُّرَر في تناسب الآيات والسُّوَر، أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط١، ١٣٩١ هـ / ١٩٧٢ م ٩.

- النُّكت في إعجاز القرآن، أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، ضمن كتاب (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، حققها وعلق عليها: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام (دار المعارف، القاهرة، ط ٤، د. ت).

تنوع السياق القرآني
في وصف سكون القلب

إعداد
د. رباب صالح جمال

مدخــل

الحمد لله الرحمن الذي علم البيان، والصلاة والسلام على سيد الأنام، وعلى آله وصحبه الكرام..

أما بعد..

فالتجديد في البلاغة أيا كان جنسها لا يمكن أن يوجد وينمو إلا إذا كان مبنيا على أصولها؛ أي: لا يولد إلا من رحمها، وإلا لأصبح التجديد بناءً لا أساس له.

ومن صور التجديد توسيع مجال القاعدة لتضيء نواحي كانت مجملة أو خفية، ولعل البحث موضوع الدراسة من هذا القبيل، فقد ذكر الخطابي في رسالته: "بيان إعجاز القرآن" أن عمود البلاغة هو وضع اللفظ في المكان الأخص الأشكل به الذي إذا وضع غيره مكانه نشأ عنه فساد الكلام أو ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة[1] ثم شرح أن هناك ألفاظاً متقاربة المعاني عند أكثر الناس غير أن " لكل لفظة منها خاصية تتميز بها عن صاحبتها في بعض معانيها "[2] مثل العلم والمعرفة، والحمد والشكر، والبخل والشح ونحوها.

وجاء الإمام عبد القاهر الجرجاني وذكر أن للمعنى العام الواحد الذي سماه الغرض هيئات مختلفة سماها صورة المعنى، واستشهد على ذلك

---

(١) ينظر أبوسليمان حمد بن محمد الخطابي : بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ص٢٦.

(٢) المرجع السابق المصدر السابق نفس الصفحة .

بشواهد كثيرة مثل الفرق بين زيد كالأسد، وكأن زيدا الأسد[1]، وبين (الطبع لا يتغير)، وقول الشاعر :

يـراد مـن القـلب نسيـانكم   وتأبى الطباع على الناقل[2]

بل إن منهجه في سائر كتابيه قام على التفرقة بين هيئات المعنى الواحد ، والموازنة بين دلالتيهما، غير أنه لم يتناول اختلاف هيئات المعنى المختلفة للغرض الواحد في نص كامل كالقرآن الكريم أو شعر أحد الشعراء.

وقد استوقفني وأنا أقرأ كتب التفسير أنها تفسّر بعض هيئات المعنى للغرض الواحد على طريقة الترادف، ومن ذلك تفسيرها لمعنى الطمأنينة بالسكينة، والأمن بالاطمئنان، والسكينة بالطمأنينة، والربط على القلب كذلك. والغرض العام في هذه التعبيرات ومثيلاتها، مثل التثبيت أو تثبيت القدم، أو نفي الخوف هو" سكون القلب"، وهذه الألفاظ والتراكيب بالتأكيد تتباين وتتغاير هيئة معنى كل منها عن الغرض العام وهو السكون، و تتغاير هذه الهيئة حسب سياقاتها، وحسب الصيغ التي جاءت فيها، بل وتتراوح بين الحقيقة والمجاز.

وبتأمل سياقاتها في القرآن الكريم تتضح الفروق بين صور معانيها، والمواقف التي تتطلب كلا منها، والنكات البلاغية وراء استئثار كل سياق بإحداها دون الأخرى، وبهذا ينفتح باب للتحليل ألمح إليه الخطابي،

---

(١) ينظر: الإمام أبو بكر عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز ص ٢٥٨.

(٢) المصدر السابق ص ٤٢٣ وما بعدها.

ووضحه الجرجاني خلال شرحه لنظرية النظم، و امتد هنا شوطاً آخر ليبحث تحليل هيئة المعنى في التعبيرات المختلفة للغرض العام في القرآن الكريم.

وقد جمعت الآيات التي تذكر الأمن، والاطمئنان و تثبيت الأقدام، والربط على القلب، والسكينة، ونفي الخوف، وتدبرتها لاستخراج دلالاتها، وإدراك الفروق بينها، معتمدة على تفسير القرآن، وما ذكرته كتب اللغة، وما وصل إليه اطلاعي مما يتعلق بالموضوع.

ودراسة الفروق بين هيئات المعنى المختلفة للغرض العام الواحد يفتح أيضا في الأدب شعراً ونثراً مغاليق ما جاشت به نفس القائل، فوصف الأديب الغرض الواحد بهيئات معنى مختلفة إنما ينبعث من حال النفس التي تعتريها أحوال متباينة وبجمع كل صور معانيه للغرض الواحد يتبين من خفايا وخبايا نفسه ما لا يظهر حال النظر إلى هيئة كل معنى منفردة.

تمهيد

من البدهي أن سكون القلب يتفاوت قوةً وضعفاً، ويختلف جهةً وسبباً، فقد يأتي بعد خوف أو اضطراب على مال أو مصلحة، أو بعد حركة وانزعاج، وقد يكون السبب معلوماً مثل اطمئنان إبراهيم عليه السلام لرؤية آية إحياء الموتى ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾، ورؤية الحواريين للمائدة المنزلة من السماء ﴿نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا﴾ ، وذكر الذين آمنوا لله ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾، وقد يكون على جهة لا يعلمها إلا الله، مثل جعل بيت الله الحرام آمنا ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ ، وإنزال السكينة ﴿ثُمَّ أَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ ، والربط على القلوب ﴿لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا﴾.

وجاء في وصف سكون القلب ألفاظ الأمن والسكينة والاطمئنان، وتعبير الربط على القلوب، وتثبيت الأقدام، ونفي الخوف. وقد شرح المفسرون على جهة التسامح معنى كل منها بالآخر كما سيتضح. ومن ذلك على سبيل المثال قول الألوسي في تفسير السكينة في آية الفتح : " ﴿فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ﴾ ، أي: الطمأنينة والأمن وسكون النفس والربط على قلوبهم"[1]، والحقيقة أن ليس هناك لفظ أو تعبير في لغة العرب يشبه الآخر تماما في المعنى فضلا عن القرآن الكريم المعجز، وإلا كان في القرآن – حاشاه – ما يغني غيره عنه.

---

(١) العلامة أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج٢٦ ص١٠٨.

الأمــن :

الأمن في اللغة كما يقول ابن فارس : " الهمزة والميم والنون أصلان متقاربان، أحدهما الأمانة التي هي ضد الخيانة، ومعناها سكون القلب، والآخر التصديق "(١)، فذكر الأمانة في معنى سكون القلب مقابل الخيانة إشارة إلى أن السكون يتحقق هنا بانتفاء أسباب الخوف وهو الخيانة، فالمعنى الأصل سكون القلب بانتفاء أسباب الخوف، وإليه يشير ابن منظور في قوله : " الأمان والأمانة بمعنى... والأمن ضد الخوف... ورجل أمنة... يأمنه الناس ولا يخافون غائلته... المؤمن في صفة الله الذي آمن الخلق من ظلمه وقيل : المؤمن الذي آمن أولياءه عذابه "(٢)، ويشير اسم الله تعالى المؤمن إلى نفي الظلم والعذاب وكل ما يخشى منه. ولا يعكر عليه تفسير من فسر معنى الأمن بالطمأنينة كالأصفهاني والفيومي ؛ لإشارة الأول إلى انتفاء الخوف في قوله: " أصل الأمن طمأنينة النفس وزوال الخوف "(٣)، والثاني إلى انتفاء المكر في قوله: " الأصل أن يستعمل في سكون القلب... وأمن البلد اطمأن به أهله فهو آمن وأمين وهو مأمون الغائلة أي: ليس له غور ولا مكر يُخشى"(٤)، فإن الأصل كما قالوا: سكون القلب مما يُخيف ويُقلق من الغوائل والأذى والعذاب ونحوه، وإلى ذلك يُشير بعض

---

(١) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا : معجم مقاييس اللغة، ج١ ص١٣٣ .

(٢) الإمام جمال الدين بن منظور: لسان العرب، ج١٣ ص٢١- ٢٦ مادة (أمن).

(٣) الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني : المفردات في غريب القرآن، ص٣٠٧.

(٤) أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري : المصباح المنير ص٢٠.

الكتاب المحدثين في تعريفه للأمن[1] فالأمن " هو ما تبحث عنه النفوس في كل شأن من شؤون الحياة كالأمن في الأوطان والأمن على الأعراض والأمن على الأموال والممتلكات وغيرها "[2]. وبهذا دعا إبراهيم عليه السلام، لمكة حيث ترك زوجته وابنه إسماعيل عليه السلام، وهو طلب يشير إلى أنه ضرورة حتمية للإنسان حتى قبل وجوده[3]، يقول تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۖ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٢٦﴾﴾ [البقرة: ١٢٦]، فإبراهيم عليه السلام سأل ربه للبيت الحماية والصيانة من الخوف من الجبابرة والمسلطين، ومن عقوبات الله من خسف وانتقال وغرق وغيرها، من المثلات التي تحل بالأمم[4]. وقد ذكر المفسرون تقديرات عدة لمعنى إسناد الأمن للبلد، فقدر بعضهم أنه إما على معنى (ذو أمن) كعيشة راضية على سبيل مجاز الحذف، أي: حذف المضاف، وإما على معنى: آمنا أهله كقولهم: ليل نائم[5]، ولكن بعضهم قاس المعنى الثاني

---

(١) ينظر د. عبد الله آل عائش :التربية الأمنية ص٢٧ عن د.عاطف عجوة، مقال بمركز العربي للدراسات الأمنية الرياض ١٤٠٦ هـ ص ٨٤ .

(٢) د. عبد الله آل عائش :التربية الأمنية ص٢٧ عن د. سعيد الشويعر : أثر الإيمان في إشاعة الأمن، المركز العربي للدراسات الأمنية – الرياض ص ١٢٣.

(٣) د.عبد الله بن حلفان آل عايش : التربية الأمنية في الإسلام ص ١٨٤ – ١٨٥ .

(٤) ينظر الطبري ج ١ ص ٥٤١، ابن عطية ج ١ ص ٢٠٩، الرازي ج ٤ ص ٤٩، الألوسي ج ١ ص ٣٨١.

(٥) ينظر الزمخشري ج ١ ص ٢١٢، الرازي ج ٤ ص ٥٠، البيضاوي ج ١ ص ٣٩٩، أبو السعود ج ١ ص ١٥٨، الألوسي ج ١ ص ٣٨١، الطاهر بن عاشور ج ١ ص٧١٥.

وهو الأمن لأهله على قولهم: (ليل نائم)[1] وهو مجاز عقلي، وبعضهم وهو الأشهر على قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾[2]، وهو مجاز لغوي مرسل، سماه الطاهر مجازاً عقلياً[3]، إلا الشوكاني فإنه قاس الأمن لأهله بقوله تعالى﴿ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴾ فقال: "والمراد الدعاء لأهله من ذريته وغيرهم كقوله : ﴿ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٢١﴾ ﴾[الحاقة: ٢١] أي : راض صاحبها"[4]. ومع اختلاف كل هذه التقديرات لاختلاف وجهة نظر كلٍ منهم إلى متعلق الأمن، إلا أنها تفيد معنى المبالغة بما ليس في وصف أهله فقط، وذلك لأن طلب الأمن للبلد وليس لساكنيه يوحي بأن من صفات هذا المكان ومقومات وجوده تمكن حلول الأمن في أرجائه، وسكون قلب ساكنيه بانتفاء كل ما يزعج بقاءهم ومصالحهم.

وجاء الدعاء بجعل البيت آمنا هنا بتنكير (بلدا)، وفي سورة إبراهيم بتعريفه في قوله تعالى ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ ﴿٣٥﴾ ﴾ [إبراهيم: ٣٥]. وذهب الرازي في تعليل ذلك إلى أن تعريف البلد هنا وتنكيره هناك قد يعود " لوجهين، الأول : أن الدعوة الأولى وقعت ولم يكن المكان قد: اجعل بلدا، كأنه قال: اجعل هذا الوادي بلدا آمنا... والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلدا فكأنه قال: اجعل هذا المكان

---

(١) ينظر الزمخشري ج ١ ص ٢١٢، البيضاوي ج ١ ص ٣٩٩، أبو السعود ج ١ ص ١٥٨.

(٢) ينظر الرازي ج ٤ ص ٥٠.

(٣) ينظر الطاهر بن عاشور ج ١ ص ٧١٥.

(٤) ينظر الشوكاني ج ١ ص ١٤١.

الذي صيرته بلدا ذا أمن وسلامة كقولك: جعلت هذا الرجل آمنا، الثاني: أن تكون الدعوتان وقعتا بعد ما صار المكان بلدا، فقوله: ﴿ٱجۡعَلۡ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا﴾ تقديره: اجعل هذا البلد بلدا آمنا، كقولك: كان اليوم يوما حارا، وهذا إنما تذكره للمبالغة في وصفه بالحرارة؛ لأن التنكير يدل على المبالغة، فقوله: "رب اجعل هذا بلدا آمنا" معناه: اجعله من البلدان الكاملة في الأمن. وأما قوله: "رب اجعل هذا البلد آمنا فليس فيه إلا طلب" الأمن لا طلب المبالغة "[1]. ورجح ابن كثير الرأي الأول بدليل ذكر إسحاق عليه السلام في آخر الدعاء، يقول: " قال في هذه السورة: ﴿رَبِّ ٱجۡعَلۡ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا﴾ [البقرة: ١٢٦] وناسب هذا لأنه قبل بناء الكعبة، وقال في سورة إبراهيم ﴿رَبِّ ٱجۡعَلۡ هَٰذَا ٱلۡبَلَدَ ءَامِنًا﴾ وناسب هذا هناك لأنه - والله أعلم - كأنه وقع دعاء مرة ثانية بعد بناء البيت واستقرار أهله به، وبعد مولد إسحاق الذي هو أصغر سنا من إسماعيل بثلاث عشرة سنة، ولهذا قال في آخر الدعاء﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى ٱلۡكِبَرِ إِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَۚ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ ٣٩﴾"[2].

وبهذا المعنى أي: سكون القلب لانتفاء أسباب الخوف والاضطراب والقلق جاء ذكر الأمن جعلا لبيت الله الحرام وهو أول مكان حظي به من قبل الله تعالى، يقول تعالى: ﴿وَإِذۡ جَعَلۡنَا ٱلۡبَيۡتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمۡنًا وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلًّىۖ وَعَهِدۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيۡتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلۡعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ١٢٥﴾ [البقرة: ١٢٥].

---

(١) الرازي ج ٤ ص ٥٥.

(٢) ابن كثير ج ١ ص ١٧٥، و ينظر ج ٢ ص٥٤١ آية إبراهيم ٣٥.

فالناس فيه لا يخافون على أنفسهم، فلا يؤخذ أحد بجريرته وهو داخل الحرم إلا إذا قتل داخل الحرم[1]، ويأمنون من التخطف والسبي[2]، ومن القحط والجدب[3]، فساكن البيت ساكن القلب من كل مخوف؛ لانتفاء أسباب الخوف من عقوبة أو سبي أو خطف أو جدب وقحط. ومع أن بعضهم كالطاهر بن عاشور[4] ذهب إلى اختصاص هذا الحكم بأهل الجاهلية امتنانا منه تعالى عليهم؛ حيث لم يكن لهم شريعة تحميهم وتنظم أمورهم، فكانت رحمة البيت تحفظهم وتدفع عنهم عدوان المعتدين، إلا أن جعل البيت أمناً واقع قائم إلى يومنا هذا، بل ويمتد إلى أمن الطير والوحش فيه[5]. وفي جعل البلد أمناً – على المصدر– وليس آمنا كآية الدعاء مبالغة في تحققه[6]، فكأن الأمن تجسد واقعاً في البلد، وهذا المعنى أشار إليه

(١) ينظر الطبري ج١ ص٥٣٤، الزمخشري ج١ ص٢١١، ابن عطية ج١ ص٢٠٧، الرازي ج٤ ص٤٣، ابن كثير ج١ ص١٦٩، البيضاوي ج١ ص٣٩٨، أبو السعود ج١ ص١٥٧، الألوسي ج١ ص٣٧٨.

(٢) ينظر الطبري ج١ ص ٥٣٤، ابن عطية ج ١ ص ٢٠٧، ابن كثير ج ١ ص ١٦٩، البقاعي ج ٢ ص ١٥٣، البيضاوي ج ١ ص ٣٩٨، الألوسي ج ١ ص ٣٧٨.

(٣) الرازي ج ٤ ص ٤٣.

(٤) ينظر الإمام محمد الطاهر بن عاشور : تفسير التحرير و التنوير ج ١ ص ٧٠٩.

(٥) ينظر ابن عطية : المحرر الوجيز ج١ ص٢٠٧، و ينظر الرازي ج٤ ص٤٤، أبو السعود ج١ ص١٥٧، الألوسي ج١ ص٣٧٩.

(٦) الطاهر ج١ ص ٧٠٩.

سيبويه في قول الخنساء: فإنما هي إقبال وإدبار[١]، ولعل هذا للفرق بين مرتبة طلبه في الدعاء ومرتبة تحققه من رب العالمين.

وإذا كانت هيئة معنى الجعل المذكور سابقاً تصيير ووضع للأمن منه تعالى[٢] بنفي أسباب الخوف والقلق، فصورة المعنى وهيئته هنا في قوله تعالى ﴿فِيهِ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٞ مَّقَامُ إِبۡرَٰهِيمَۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنٗاۗ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾[آل عمران: ٩٧]؛ تبين حال الداخل للبيت بعد أن صيّره الله تعالى أمناً، فهو راسخ في سكون قلب دائم، بدلالة وقوع اسم الفاعل "آمناً" خبراً لفعل الكينونة (كان) ماضيا.

والمراد بالأمن هنا انتفاء أسباب الخوف حسب قول المفسرين من أحد أمرين الأول : من أن يؤخذ الجاني فيها بجريرته، واختلفوا في كون هذا الحكم خاصاً بالجاهلية أو يدخل في عهد الإسلام[٣]، واختلف الفقهاء هل يقام عليه الحد فيها، أو يخرج منها ليقام عليه خارج الحرم؟[٤]. على أن هذا الخلاف لا يعكر على ثبوت صفة الأمن للحرم[٥]؛ لأن في أخذ الجاني بجريرته تسكيناً لقلوب أهل مكة وساكنيها على أنفسهم وأموالهم ومصالحهم بزوال كل ما يخيفها، يقول الطاهر : " والأمن حفظ الناس من

---

(١) ينظر أبو بشر عمرو بن عثمان بن قمبر : كتاب سيبويه، تحقيق : عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، ط٣، ١٤٠٣ - ١٩٨٣ ج ١ ص ٣٣٧ .

(٢) ينظر ابن منظور : لسان العرب ج١١ ص١١٠، ١١١ مادة (جعل).

(٣) ينظر الطبري ج٤ ص١٢، ابن عطية ج١ ص ٤٧٦.

(٤) ينظر الطبري ج ٤ ص ١٤، الزمخشري ج ١ ص ٤١٦، الرازي ج ٨ ص ١٣٢، ابن كثير ج ١ ص٣٨٥، أبو السعود ج ٢ ص ٦١،البيضاوي ج ٢ ص ٦٩، الألوسي ج ٤ ص ٦.

(٥) ينظر الرازي ج ٨ ص ١٣٣.

الأضرار، فتشريد الدعار وحراسة البلاد، وتمهيد السبل، وإنارة الطرق أمن، والانتصاف من الجناة، والضرب على أيدي الظلمة، وإرجاع الحقوق إلى أهلها أمن، فالأمن يفسر في كل حال بما يناسبه "[١].

والمعنى الثاني للأمن : انتفاء الخوف من النار[٢]، ويكون هذا في الآخرة، وروى المفسرون في ذلك حديث الرسول ﷺ: " من مات في أحد الحرمين بعث يوم القيامة آمنا "[٣] ، وقوله ﷺ: " الحجون والبقيع يؤخذ بأطرافهما وينثران في الجنة "[٤]، وهما مقبرتا مكة والمدينة.

---

(١) الطاهر ج ١ ص ٧٠٩.

(٢) ينظر الطبري ج ٤ ص ١٤، الزمخشري ج ١ ص ٤١٦، الرازي ج ٨ ص ١٣٢، ابن عطية ج١ ص٤٧٧، ابن كثير ج١ ص٢٨٦، البيضاوي ج ٢ ص ٦٩، أبو السعود ج ٢ ص ٦١، الألوسي ج ٤ ص ٧ .

(٣) ينظر الزمخشري ج ١ ص ٤١٦، الرازي ج ٨ ص ١٣٢، البيضاوي ج ٢ ص ٦٩، أبو السعود ج ٢ ص ٦١، الألوسي ج ٤ ص ٧. و ينظر سنن البيهقي الكبرى ج ٥ ص ٢٤٥ حديث رقم (١٠٠٥٣)، سنن الدارقطني ج ٢ ص ٢٧٨ حديث رقم (١٩٣)، مسند الطيالسي ج ١ ص ١٢ رقم (٦٥)، المعجم الكبير ج ٦ ص ٢٤٠ رقم (٦١٠٤)، المعجم الأوسط ج ٦ ص ٨٩ رقم (٥٨٨٣)، المعجم الصغير ج ٢ ص ٨٥ رقم (٨٢٧) ، الموسوعة الذهبية وينظر تخريج الأحاديث في الزمخشري : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتعليق ودراسة : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوّض، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م،مكتبة العبيكان – الرياض، ج١ ص٥٨٩ بهامش ٢٥٣.

(٤) ينظر الزمخشري ج١ ص٤١٧، أبو السعود ج٢ ص٦١، و ينظر المصنوع ج١ ص١٠٧، تخريج الأحاديث والآثار ج١ ص١٩٩، الحديث الثالث و العشرون، الرابع و العشرون ص ٢٠٠، المكتبة الألفية للسنة النبوية وينظر تخريج الأحاديث في الزمخشري ج١ ص ٥٨٩، ٥٩٠ بهامش ٢٥٤ .

وفي سياق آخر في الامتنان على أهل مكة بنفي الخوف عنهم يقول تعالى ﴿ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ﴿٣﴾ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ﴾ [قريش: ٣ - ٤]، ويشير الفعل الماضي (آمنهم) إلى تحقق سكون القلب من الخوف دون مبالغة كما في السياقات السابقة؛ لأن مدار الأمر هنا الحث على العبادة بعد تحقق نعمتي الأمن والرزق، وهناك الامتنان بجعل البلد أمنا وكينونته في قلب داخل البيت، وفي الجعل والكينونة تأكيد زائد على مجرد حدوث الفعل الموجود هنا، ويشير تنكير الأمن إلى أنه " عظيم لا يقادر قدره، وهو خوف أصحاب الفيل أو خوف التخطف في بلدهم ومسايرهم "[1].

وفي سياق يدمج الامتنان بنفي كل أسباب الخوف والاضطراب في التهديد بالعذاب لأهل مكة، في حال عدم إيمانهم تأتي صيغة تحمل توكيداً بنفي الخوف زائدا على ما جاء في دعاء إبراهيم عليه السلام، وهي إثبات التمكين لأمن الحرم في قوله عز وجل :﴿ وَقَالُوا إِن نَّتَّبِعِ الْهُدَى مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِّزْقًا مِّن لَّدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٧﴾ ﴾ [القصص: ٥٧] ، ويزيده توكيداً الاستفهام التقريري (أولم) الذي يضعهم أمام واقع الاعتراف الممهد للتهديد، والآية نزلت في الحارث بن نوفل الذي قال لمحمد صلى الله عليه وسلم : " نعلم أنك على الحق ونخشى إن نحن آمنا بك أن يتخطفنا الناس "[2]. وتجيبه الآيات بأن الله تعالى جعل مكانهم آمناً لحرمة البيت

---

(١) أبو السعود ج ٩ ص ٢٠٣، و ينظر الألوسي ج ٣٠ ص ٢٤١، الشوكاني ج ٥ ص ٤٩٨.

(٢) ينظر الطبري ج٢٠ ص ٩٤، البيضاوي ج ٤ ص ٢٩٨، أبو السعود ج ٧ ص ١٩.

الحرام تُحمى وتُصان فيه أرواحهم وحقوقهم فتسكن قلوبهم " فكيف يكون هذا الحرم آمناً لهم في حال كفرهم وشركهم ولا يكون آمناً لهم وقد أسلموا وتابعوا الحق ! "(1)، ثم عقب القرآن هذه الآية بقوله تعالى: ﴿ وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا فَتِلْكَ مَسَاكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَن مِّن بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ ﴾ [القصص: ٥٨]، تعريضاً بهم(2)، وتهديداً لهم إن لم يؤمنوا، ويتبعوا الهدى شاكرين الله تعالى على نعمة الأمن، ونعمة الرزق التي كانوا فيها، فإنه سيصيبهم مثل ما أصاب هذه القرية الظالمة فتضطرب قلوبهم وتفزع نفوسهم، ومن ثم يتكدر عيشهم ويتزلزل استقرارهم.

وقريب منه التوبيخ المدمج في الامتنان في إثبات جعل الحرم آمنا عن طريق الاستفهام التقريري في قوله: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ ﴿٦٧﴾ ﴾ [العنكبوت: ٦٧]، حيث يمتن القرآن على أهل مكة بنعمة الأمن على حياتهم ومصالحهم، في حين يتقاتل الناس من حولهم ويُسبَون، وتختم هذه الآية بالاستفهام الإنكاري: ﴿ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ ﴾ لتوبخهم وتقرعهم على سوء تقديرهم للأمور،(3) فيندمج التوبيخ في الامتنان ليُلمح إلى التهديد بالعقوبة على هذا الكفر بالله تعالى وجحد نعمته. وتقديم الجار والمجرور المتعلقين بفعلي: (يؤمنون، يكفرون) في قوله: (أفبالباطل، بنعمة الله) للاهتمام؛ لأنها مصب الإنكار، أو

---

(١) ابن كثير ج ٣ ص ٣٩٦، و ينظر البيضاوي ج ٤ ص ٢٩٨، أبو السعود ج ٧ ص ١٩.

(٢) ينظر ابن كثير ج ٣ ص ٣٩٦.

(٣) ينظر الشوكاني ج ٤ ص ٢١٢.

للاختصاص على طريق المبالغة؛ لأن الإيمان إذا لم يكن خاصاً لا يعتد به، ولأن كفران غير نعمته ﷻ بجنب كفران نعمته لا يعد كفراناً[1]، وفيه إظهار كمال شناعة ما فعلوا[2].

ويأتي الوعد بتحقيق سكون القلب بزوال كل ما يهدد الأرواح والحقوق بتبديل الخوف أمناً لمن آمن به وعمل الصالحات، حيث يقول تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [النور: ٥٥]، ويشعر فعل التبديل بإنهاء وزوال كل أسباب الخوف ؛ لأن المبدل لا يمكن وجوده مع المبدل منه، فكأنه ينتزع الخوف انتزاعاً ليحل السكون في القلوب فتطيب الحياة، ويتحقق الاستقرار المعين على دوام العبادة. ويكفي بوعد من الله تعالى أن يكون عظيماً متحقق الوقوع، فكيف به وقد أكد بلام القسم ونون التوكيد الثقيلة ! وقد أنجز الله وعده وعبدوه تعالى آمنين من إيذاء المشركين[3].

واقتران سعة الرزق بسكون القلب بحماية الأرواح والمصالح من أجل النعم التي دعا بها الأنبياء ﴿وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٢٦]، وامتن بها الله على أهل مكة ﴿حَرَمًا ءَامِنًا يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [القصص: ٥٧]، وكفرانها يُفضي

---

(١) يظر البيضاوي ج ٤ ص ٣٢٤، الألوسي ج ٢١ ص ١٤.

(٢) ينظر أبو السعود ج ٧ ص ٤٧.

(٣) ينظر الزمخشري ج ٣ ص ٢٥٦، ابن كثير ج ٢ ص ١٨٠، البيضاوي ج ٤ ص ١٩٨، أبو السعود ج ٦ ص ١٩١، الشوكاني ج ٤ ص ٤٨.

إلى حصول عكسها من الجوع والخوف كما في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾ النحل: ١١٢، فاسم الفاعل (آمنة) جاء خبراً لفعل الكينونة مما يدل على رسوخ صفة الحماية من الاضطراب، يتجدد مجيء أرزاقها إليها رغداً من كل مكان - بما دل عليه المضارع- فتسبب هذا الإنعام بدلالة الفاء في جحودها وبطرها لنعمة ربها المحسن إليها، فقابل القرآن هذا التسبب الشاذ المنكر بتسبب عادل وهو نزول العقاب بها بسلب نعمة الرزق، فأصابهم الجوع، وسلب نعمة سكون القلب فاضطربت أحوالهم وتكدر عيشهم، فقال: ﴿فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾ [النحل: ١١٢]. واستعارة الذوق لإدراك هذا الجوع والخوف، مع استعارة اللباس لإحاطته بهم بيَّن مدى شدة هذه العقوبة، فهي مدركة بأشد المدركات حساسية وهي الذوق(١)، وهي محيطة بهم من جميع الجوانب، وفي ذلك يقول أبو السعود:" شبه أثر الجوع والخوف وضررهما المحيط بهم باللباس الغاشي، للابس فاستعير له اسمه وأوقع عليه الإذاقة المستعارة لمطلق الإيصال المنبئة عن شدة الإصابة بما فيها من اجتماع إدراكي اللامسة والذائقة "(٢).

وفي اقتران نعمتي الأمن والرزق إشارة إلى أن أهمية سكون القلب بانتفاء أسباب الخوف من الناحية النفسية، في مستوى أهمية الطعام

---

(١) ينظر الرازي ج ١٢ ص ١٦٢، ج ٢٩ ص ٦٣ – ٦٤.

(٢) أبو السعود ج ٥ ص ١٤٥.

والشراب من الناحية الجسدية، وافتقاده ينتج حياة منغصة، ولذلك ذكر الطاهر بن عاشور أن دعوة إبراهيم عليه السلام من جوامع كلم النبوة[1]. ويؤيد هذا المعنى قول الرسول ﷺ: " من أصبح معافى في جسده، آمنًا في سربه، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها "[2].

وقد توصل علم النفس الحديث إلى أهمية تحقق سكون القلب، لحماية حياة صاحبه وحقوقه، حيث يصنف "ماسلو" عالم النفس الشهير " حاجات الإنسان ويرتبها في تدرج هرمي بحسب أهميتها للصحة الجسمية والنفسية... وتجد في قاعدة الهرم الحاجات الفسيولوجية (الحاجات العضوية) التي يعتبر إشباعها أساس حياة الإنسان وحفظ نوعه، ثم يأتي بعدها الحاجة إلى الأمن الذي يعتبر إشباعها أساس الحياة النفسية والاجتماعية، تليها الحاجة إلى الانتماء والصحبة والدين والحب المتبادل، فالحاجة إلى الإنجاز والاعتماد على النفس وحب الاستطلاع والتقدير من الآخرين، ثم يأتي في قمة الهرم الحاجة إلى تحقيق الذات "[3]، ومع ما قد يرد

---

(١) ينظر الطاهر بن عاشور ج ١ ص ٧١٥ آية البقرة ١٢٦.

(٢) صحيح ابن حبان ج ٢ ص ٤٤٦، سنن ابن ماجة (٤١٤٢) ج ٢ ص ١٣٨٧، المسند (٤٣٩) ج ١ ص ٢٠٨، المعجم الأوسط للطبراني (١٨٢٨) ج ٢ ص ٢٣٠، شعب الإيمان (١٠٣٥٨) ج ٧ ص ٢٩٣، الأدب المفرد (٣٠٠) ج ١ ص ١١٢.

(٣) د.محمد عودة محمد،د. كمال مرسي : الصحة النفسية في ضوء علم النفس و الإسلام،ص١٠٩-١١٠ و ينظر تفصيل هذا الأمر في كتاب الصحة النفسية للمؤلفين ص٧٢ و ما بعدها و MASLOW A.H The further reaches of human nature,New York. Th Viking Press,١٩٧٢.

على هذا الترتيب من الباحثين والعلماء، واعتقادهم أن لكل شخص أولويات في الاحتياج تختلف عن غيره، إلا أنهم لا ينكرون أهمية مرتبة الأمن.

وجاء الامتنان على الرسول ﷺ والصحابة الكرام بنعمة دخول المسجد الحرام مقترنة بسكون قلوبهم لحماية أرواحهم وحقوقهم في أثناء هذا الدخول؛ لتتم به نعمته عليهم في قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا۟ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿٢٧﴾﴾ [الفتح: ٢٧]؛ وأكده بنفي الخوف: ﴿لَا تَخَافُونَ﴾ وفي هذا يقول الرازي : " فيه بيان كمال الأمن "[1]، فذكر سكون القلب من خوف الإضرار بحياتهم ومصالحهم وحقوقهم حال دخولهم المؤكد بالقسم ونون التوكيد للمسجد الحرام ؛ تتميم لنعمة تحقق الرؤيا بدخوله وتأكيد لها؛ لأن في ظله تطيب العبادة ويستقر المقام.

وفي قوله: ﴿وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَٰبُ ٱلْحِجْرِ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٨٠﴾ وَءَاتَيْنَٰهُمْ ءَايَٰتِنَا فَكَانُوا۟ عَنْهَا مُعْرِضِينَ ﴿٨١﴾ وَكَانُوا۟ يَنْحِتُونَ مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا ءَامِنِينَ ﴿٨٢﴾﴾ [الحجر: ٨٠ – ٨٢] امتنان على قوم ثمود بسكون قلوبهم من كل ما يزعجها حال بنائهم لبيوتهم، حيث لا تبنى الممالك ولا تستقر الدول، ولا تنشأ النهضات في غياب صيانة الأرواح والمصالح، وكذلك لا ينعم المسافر بسفره في ظل الخوف على حياته وممتلكاته، ومن هنا امتن الله سبحانه بالأمن على قوم سبأ بنفي أسبابه في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ٱلْقُرَى ٱلَّتِى بَٰرَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَٰهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا ٱلسَّيْرَ سِيرُوا۟ فِيهَا لَيَالِىَ وَأَيَّامًا

(١) الرازي ج ٢٨ ص ٩١.

ءَامِنِينَ ﴾ [سبأ: ١٨] فجعل حال سيرهم أنهم ساكنو القلوب من كل ما يُخيف من قطاع طرق، أو انقطاع مؤونة أو سباع مفترسة وكل مخوفات الطريق.

وأيضاً لا يكمل أنس الضيف في موطن مضيفه إن كان هناك خوف على حياته أو مصلحته، ولذلك زاد يوسف عليه السلام في إكرام أهله حين ورودهم عليه بقوله: ﴿ٱدْخُلُوا۟ مِصْرَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ [يوسف: ٩٩]، فنفى عن حال دخولهم الخوف على نفوسهم من العقوبة، ومن خجل اللوم والعتاب، وذلك لما كان يعتريهم من الخجل على ما صنعوه به فطمأنهم أنهم آمنون من كل ما ينغص عليهم طيب العيش في كنفه عليه السلام.

وجاء الأمن مقصورا على أولئك المؤمنين الخلص الذين حفظوا إيمانهم من أن تشبه شائبة شرك في قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ۚ فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الأنعام: ٨١ – ٨٢]، والظلم الشرك لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : "إنما هو كما قال لقمان لابنه: ﴿لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ "(١)، فالمؤمن الحق لا شك ينعم بسكون قلبه دون

---

(١) ينظر الطبري : جامع البيان ج ٧ ص ٢٥٥، ابن عطية ج ٢ ص ٣١٥، ابن كثير ج ٢ ص ١٥٤، البيضاوي ج ٢ ص ٤٢٥، أبو السعود ج ٣ ص ١٥٦، الألوسي ج ٧ ص ٢٠٧، الشوكاني ج ٢ ص ١٣٥، الطاهر بن عاشور ج٧ ص٣٣٢، و ينظر صحيح البخاري (٣٢) ج ١ ص ٢١، (٣٢٤٥) ج ٣ ص ١٢٦٢، (٤٣٥٣) ج ٤ ص ١٦٩٤، (٤٤٩٨) ج ٤ ص ١٧٩٣، (٦٥٢٠) ج ٦ ص ٢٥٣٥، (٦٥٣٨) ج ٦ ص ٢٥٤٢، صحيح مسلم (٣٢٢) ج ١ ص ١١٤،، صحيح ابن حبان (٢٥٣) ج ١ ص ٤٨٧، السنن الكبرى (١١ ١٦٦) ج ٦ ص ٣٤١، (١١٣٩٠) ج ٦ ص ٤٢٧، سنن الترمذي (٣٠٦٧) ج ٥ ص ٢٦٢،

غيره بدلالة القصر ﴿لَهُمُ ٱلْأَمْنُ﴾ ، فقلبه ساكن إلى ربه – سبحانه – لا يزعزعه خوف ولا فزع لما هو آت، ولا حزن على ما فات. ويؤنس إلى هذا المعنى تفسير أبي السعود لمعنى قوله تعالى : ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: ٦٢] بأنه " لا يعتريهم ما يوجب ذلك "[1] وهو ما يثبت تسليمهم التام بكل ما يأتيهم من الله تعالى. ولا يضعف الأمن ولا يتزعزع إلا بدخول نوازغ من الشرك الخفي، أو برفض الابتلاء الذي هو من خصائص طبيعة الحياة الدنيا، ولايغيب الأمن أبداً عن المؤمنين مهما كانت درجة إيمانهم، وإنما يقوى ويضعف[2].

والملحوظ في كل ما سبق وما سيأتي أن متعلق الأمن محذوف، ولعل هذا يشير إلى اشتماله على كل أنواع الأمن النفسي والاجتماعي والاقتصادي خاصة في مكة،أي أن قلوبهم ساكنة مستقرة في كل جوانب الحياة لا يخشون ما يعكر صفوها ويكدر طيبها.

والإيمان والأمن دائما متواصلان ومتقاربان من وجهة اللغة، والإيمان نتيجته الأمن[3]، وبالتأمل في سياقات ذكر الأمن السابقة نجد مصداق ذلك، فهناك علاقة سببية بين الأمن والإيمان، ومما يشير إلى ذلك دلالة فعل الجعل، فمع رسوخ سكون القلب فيه إلا أنه رسوخ معرض للاضطراب ووقوع الخوف في حال الكفر ؛ ذلك أن الجعل كما قال عنه

---

(١) أبو السعود ج٤ ص١٥٨.

(٢) د. عبد الله عائش :التربية الأمنية ص ٣٥ و ص ٥٧– ٥٨.

(٣) د. عبد الله عائش : التربية الأمنية ص ٣٥.

الرازي في قوله تعالى: ﴿جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ﴾ [الفتح: ٢٦] يكون " في الحال في العرض الذي لا يبقى"[1]، فجعل الحرم أمناً مع ما في دلالته من الثبات والرسوخ، مع إسناده لله تعالى، إلا أن الكفر ونقض عهد الإيمان يجعله عرضة للزوال. ويؤنس إلى هذا التفسير قول إبراهيم عليه السلام في آية البقرة: ﴿مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾[البقرة: ١٢٦]. ويؤنس إليه أيضاً ربط العبادة بنعمة الأمن في آية قريش: ﴿فَلْيَعْبُدُواْ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ۝٣ ٱلَّذِيٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ ۝٤﴾ [قريش: ٣ - ٤] ويشير إليه تصريح آية الوعد بتبديل الخوف أمنا بشرط الإيمان والعمل الصالح، ويلمح إليه التهديد المفهوم من سياق آيتي ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا ءَامِنًا﴾ و﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا﴾ وتتأكد العلاقة بين الأمن والإيمان في آية تبديل نعمة سكون القلب خوفا للقرية التي بطرت معيشتها، ومجيء قصر سكون القلب على من لم تشب إيمانه شائبة شرك.

ومن الملحوظ أن أغلب صياغات ذكر الأمن كانت أسماء حيث وردت مصدراً (أمن) مفعولاً لفعل الجعل ﴿جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ ، ولفعل التبديل ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾، ومبتدأ مؤخراً ﴿لَهُمُ ٱلْأَمْنُ﴾ ، ووردت اسم فاعل خبراً لفعل الكينونة (آمنا، آمنة)، و(وردت حالا) (آمنين) لبيان وصف أصحاب الحال به حين حصول الفعل. وأغلب هذه السياقات في ذكر الحرم ومكة مما يناسبه معنى الثبات والدوام في الأسماء.

---

(١) الرازي ج ٢٨ ص ٨٨.

ووردت فعلا في قوله: (آمنهم) لتحقق وجوده، ومتعلقا بشرط مثل: (فإذا أمنتم) وذلك لأهميته في أداء العبادات، حيث تصعب إقامة العبادات في أجواء الخوف والفزع على النفس والأهل والمصالح، قال تعالى: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾[البقرة: ١٩٦]، أي: إذا انتفت أسباب خوفكم، وسكنت قلوبكم، واعتمرتم فعليكم الهدي، ولعل استعمال صيغة "إذا" التي تفيد الشرط المتحقق[١] مع الفعل الماضي الذي يفيد تحقق الوقوع هنا، وفي الآية التالية يشير إلى أن جواب الشرط لا يجب إلا بوجود الشرط، وقال أيضا: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٩]، وقريب منها قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، ولعل في اختيار (إن) للشرط إشارة إلى ندرة من يكون منهم الائتمان دون كتابة أو رهان في السفر، وفيه حث على حسن التعامل بحسن الظن[٢].

ولما كان سكون القلب في موطن الحماية محموداً كان في موطن المخوف مذموما، ومن هنا جاء الاستفهام الإنكاري لمن سكن قلبه أمام عذاب الله في قوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَٰتًا وَهُمْ نَآئِمُونَ ﴿٩٧﴾ أَوَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩٨﴾ أَفَأَمِنُوا۟ مَكْرَ ٱللَّهِ ۚ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿٩٩﴾﴾ [الأعراف: ٩٧ - ٩٩]، فالاستفهام ينكر عليهم أمنهم من عذاب الله تعالى لهم، وأمنهم مكره سبحانه مع إعراضهم عن عبادته لأن في ذلك خسارهم.

---

(١) البقاعي ج٣ ص١٢٩.

(٢) أبو السعود ج١ ص٢٧٢.

ولعل في تكرار دخول الاستفهام على الفعل (أفأمن) تأكيدا على سوء صنيعهم مما استدعى تكرار الإنكار عليهم، ومثله في الإنكار قوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنُوٓاْ أَن تَأۡتِيَهُمۡ غَٰشِيَةٞ مِّنۡ عَذَابِ ٱللَّهِ أَوۡ تَأۡتِيَهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغۡتَةٗ وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ ۝١٠٧﴾[يوسف: ١٠٧]، وقوله تعالى :
﴿أَفَأَمِنَ ٱلَّذِينَ مَكَرُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن يَخۡسِفَ ٱللَّهُ بِهِمُ ٱلۡأَرۡضَ أَوۡ يَأۡتِيَهُمُ ٱلۡعَذَابُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَشۡعُرُونَ ۝٤٥﴾ [النحل: ٤٥]، فهذه الاستنكارات كلها توبيخية تهديدية(1) تنبههم إلى أنه لا ينبغي أن تسكن قلوبهم من أمر عظيم، يهدد سلامة نفوسهم، من إله عظيم لا يستطيع أحد رد بأسه وعقابه.

ومثله قوله تعالى ﴿أَفَأَمِنتُمۡ أَن يَخۡسِفَ بِكُمۡ جَانِبَ ٱلۡبَرِّ أَوۡ يُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ حَاصِبٗا ثُمَّ لَا تَجِدُواْ لَكُمۡ وَكِيلًا ۝٦٨ أَمۡ أَمِنتُمۡ أَن يُعِيدَكُمۡ فِيهِ تَارَةً أُخۡرَىٰ فَيُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ قَاصِفٗا مِّنَ ٱلرِّيحِ فَيُغۡرِقَكُم بِمَا كَفَرۡتُمۡ ثُمَّ لَا تَجِدُواْ لَكُمۡ عَلَيۡنَا بِهِۦ تَبِيعٗا ۝٦٩﴾ [الإسراء: ٦٨ - ٦٩]، حيث يذكر من دعا الله ووعده الإيمان ثم أخلف ؛ وينكر عليه سكون قلبه أمام قدرة الله تعالى على خسف البر به، أو إعادته للبحر وإغراقه فيه، فهذا السكون مع حصول موجب عكسه مما ينبغي ألا يحصل، وقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ۝١٦ أَمۡ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ حَاصِبٗاۖ فَسَتَعۡلَمُونَ كَيۡفَ نَذِيرِ ۝١٧﴾ [الملك: ١٦ - ١٧] ينكر على المشركين أمنهم وسكون قلوبهم أمام قدرته على خسف الأرض بهم، أو إرسال حاصب عليهم يهلكهم إن لم يؤمنوا به، ففي هذا الإنكار توبيخ شديد ونذر التهديد بالعذاب العتيد لمن ينسى قدرة من

---

(١) ينظر الزمخشري ج٢ ص٩٨، الرازي ج١٤ ص١٨٥، أبو حيان ج٤ ص٣٥٠، البقاعي ج٨ ص١٢، أبو السعود ج٣ ص٢٥٤، الألوسي ج٩ ص١٢ (الأعراف٩٧-٩٩)، أبو حيان ج٥ ص٣٤٥، البقاعي ج١٠ ص٢٤٠، الألوسي ج١٣ ص٦٧، الطاهر ج١٣ ص٦٤.

بيده ملكوت كل شيء، ويختلف عن الإنكار في آيات (أفأمن، أفأمنوا) بأنه إنكار بضمير الخطاب وفيه من الشدة بمواجهتهم بالتهديد ما لا يخفى.

ومما يسكن القلب النعاس[1] في ساعات الضيق والغم وخوف الهزيمة، ولذلك طمأن الله تعالى به المؤمنين، وغشاهم إياه في ساحة المعركة تثبيتا لقلوبهم وتقوية لأبدانهم، فقال سبحانه في ذكر معركة بدر ﴿ إِذْ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ ٱلشَّيْطَٰنِ وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ ٱلْأَقْدَامَ ﴿١١﴾ ﴾ [الأنفال: ١١]، ويقول في سياق ذكر معركة أحد: ﴿ ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنۢ بَعْدِ ٱلْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَىٰ طَآئِفَةً مِّنكُمْ ۖ وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ۖ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍ ۗ قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ ۗ يُخْفُونَ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ ۖ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا ۗ قُل لَّوْ كُنتُمْ فِى بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ ۖ وَلِيَبْتَلِىَ ٱللَّهُ مَا فِى صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٥٤﴾ ﴾ [آل عمران: ١٥٤]، فتسكين القلوب من نوازع الاضطراب والضيق وخوف الهزيمة في الحرب لم يتحقق إلا لأن الجماعة مؤمنة إيمانا جعلها تعيش في عالم فوق الظواهر المادية، وتأمن في أصعب المواقف وأضيق الظروف[2] إذ أنزل الله تعالى عليهم نعاسا لتسكن نفوسهم " فمجيء النوم يدل على زوال الخوف بالكلية "[3]، وهو من معجزاته تعالى

---

(١) ينظر الزمخشري ج٢ ص١٤٧، الرازي ج١٥ ص١٣٣، القرطبي ج٧ ص٣٧٢، الشوكاني ص٥٢٨، أبو حيان ج٤ ص٤٦١، البقاعي ج٨ ص٢٣٥، الألوسي ج٩ ص١٧٥، الطاهر ج٩ ص٢٧٨.

(٢) التربية الأمنية ص ٢٠٤ و ما بعدها.

(٣) الرازي ج ٩ ص ٣٦ في تفسير آية آل عمران.

لهم " وعن ابن مسعود : النعاس في القتال أمنة... لأنه في القتال لا يكون إلا من غاية الوثوق بالله والفراغ عن الدنيا "[1].

وقد تقدم ذكر الأمن على النعاس في آية آل عمران في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنۢ بَعْدِ ٱلْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا﴾، وتأخر في آية الأنفال في قوله تعالى: ﴿ إِذْ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً ﴾ لأن المقام في الأولى " اقتضى الاهتمام بشأن الأمن ولذلك قدمه ﷻ وبسط الكلام فيه كما لا يخفى على من تأمل في السياق "[2]، وفي الثانية جاء ذكر الأمنة " في مقام تعداد النعم فلذا جيء بالقصة مختصرة للرمز "[3]. والمقصود أن الحال في أحد كان أشد حاجة لنفي الخوف وتحقق سكون القلب لما حصل من الهزيمة، والخوف على رسول الله ﷺ فتقدم ذكره، وفي بدر ذُكر ضمن مجموعة من المؤيدات من الله تعالى لهم منها الأمنة، ومنها نزول المطر، والربط على القلب وتثبيت الأقدام، وهي أمور لها تعلق بالأمن كما سيأتي.

إذن الأمن سكون للقلب بانتفاء أسباب قلقه واضطرابه من خوف على النفس والمال والمصالح والحقوق، فهو سكون يمكن به الله تعالى للناس من آمن منهم ومن يرجى إيمانه شكرا لهذه النعمة، وهو معرض للزوال حال كفرهم به تعالى وبنعمته، أما ما سيأتي من التعبير بالربط على القلب فإنه يحكي قصة هذا السكون وهيئته عقب خوف

---

(١) الرازي ج ٩ ص ٣٧ آية آل عمران.

(٢) الألوسي ج ٩ ص ١٧٦ في تفسير آية الأنفال.

(٣) الألوسي ج ٩ ص ١٧٦ في تفسير آية الأنفال.

واضطراب. ولا يعكّر هذا مجيء الاثنين في قصة بدر في آية الأنفال لأن النعاس سكن قلوبهم ابتداءً، وعند اشتداد المعركة واضطراب النفوس جاء الربط على القلب فثبتهم وزادهم تثبيت الأقدام قوة وإقداماً كما سيأتي.

الربط على القلب:

والربط على القلب يعني سكونه من الخوف والفزع، ويلتقي مع الأمن في أصل الدلالة وهو الغرض العام، ويفترقان في هيئة المعنى وكيفية الدلالة عليه، فالأمن تعبير حقيقي أما الربط على القلب فهو مجازي كما يشير ابن عطية في قوله : " ولما كان الفزع وخور النفس يشبه بالتناسب الانحلال حسُن في شدة النفس وقوة التصميم أن يشبه الربط، ومنه يقال: فلان رابط الجأش إذا كان لا تفرق نفسه عند الفزع والحرب وغيرها "(1) ، فهو يرى أن القلب حال الفزع يشبه انحلال العقد لارتجافه واضطرابه ويكون ضعيفا، وفي حال السكون يشبه الربط في القوة والثبات. والربط على القلب سكون يتداركه من اضطراب وفزع متحقق، بخلاف الأمن الذي يأتي سياجا دون الأحداث التي تسبب الخوف، والأمن يمكن به تعالى للأشخاص والأماكن والقلوب، في حين يتعلق الربط على القلب فقط بموطن الخوف والسكون.

جاء الربط على القلب في ثلاثة مواضع في القرآن الكريم ، منها آية القصص ﴿ وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِۦ لَوْلَآ أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ

(1) ج ٣ ص ٥٠١ في تفسير آية الكهف آية ١٤.

ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠﴾ ﴾[القصص: ١٠] , وفسّر الزمخشري معنى الربط على القلب بالصبر والاطمئنان بعد خوف شديد كاد أن يذهب بعقل أم موسى عليه السلام، فقال : " فارغاً : صفراً من العقل، والمعنى أنها لما سمعت بوقوعه في يد فرعون طار عقلها لما دهمها من فرط الحزن والدهش... لولا أن ربطنا على قلبها بإلهام الصبر كما يربط على الشيء المنفلت ليقر ويطمئن "(١)، ونبه إلى المجاز في تشبيه الربط على القلب صبراً بحال الربط على الشيء المنفلت، فكأن قلبها لشدة الخوف تحرك حركة شديدة أشبهت الانفلات. ويتجلى لطف الله تعالى في لفظ "لولا" الذي يفيد امتناع انكشاف أمرها لربط الله تعالى على قلبها. وصرّح الألوسي بلفظ المجاز فقال : " لولا أن ربطنا على قلبها : أي بما أنزلنا عليه من السكينة، والمراد لولا أن ثبتنا قلبها وصبرناها، فالربط على القلب مجاز عن ذلك "(٢). فالربط على القلب المضطرب يسكنه ويثبته كما يؤدي الربط على الشيء إلى قراره وسكونه. ويلحظ تسامحه في تفسير الربط على القلب بالسكينة، وهذا في أصل الدلالة وليس في طريق إثباتها.

وذكروا في آية الكهف: ﴿ وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا۟ فَقَالُوا۟ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَا۟ مِن دُونِهِۦٓ إِلَٰهًا ۖ لَّقَدْ قُلْنَآ إِذًا شَطَطًا ﴿١٤﴾ ﴾[الكهف: ١٤] أيضا معنى الصبر

(١) ج ٣ ص ٤٠٠.
(٢) ج ٢٠ ص ٤٩.

والتثبيت[1]، وقال الألوسي: " قويناها بالصبر فلم تزحزحها عواصف فراق الأوطان وترك الأهل والنعيم والإخوان، ولم يزعجها الخوف من ملكهم الجبار ولم يرعها كثرة الكفار "[2]، ثم فصل في أوجه المجاز التي بنيت عليها العبارة قائلا : " وأصل الربط الشد المعروف، واستعماله فيما ذكر مجاز كما قال غير واحد... وفي الكشف لما كان الخوف والتعلق يزعج القلوب عن مقارها ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ ﴾ قيل في مقابله ربط قلبه إذا تمكن وثبت، وهذا تمثيل، وجوز بعضهم أن يكون في الكلام استعارة مكنية تخييلية، وعدى الفعل "بعلى" وهو متعد بنفسه لتنزيله منزلة اللازم "[3]، فصاحب الكشف يراه استعارة تمثيلية بتشبيه حال ضبط القلب عن الانزعاج والقلق بحال ربط الشيء المضطرب وتثبيته، ويجيز المكنية، أي: تشبيه القلب - بمعنى القوة الباطنية - بالشيء المضطرب، وحذفه وذكر شيء من لوازمه وهو الربط.

أما قوله تعالى: ﴿ إِذْ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ ٱلشَّيْطَٰنِ وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ ٱلْأَقْدَامَ ﴾[الأنفال: ١١] المذكور في سياق معركة بدر، فقد أشار بعض المفسرين إلى معنى الصبر[4]، وأشار

---

(١) ينظر الرازي ج ٢١ ص ٨٣، الزمخشري ج ٢ ص ٦٦١، أبو السعود ج ٥ ص ٢١٠، ابن كثير ج ٣ ص ٧٥، البيضاوي ج ٣ ص ٤٨٢، الطبري ج ١٥ ص ٢٠٧، الشوكاني ج ٣ ص ٢٧٣.

(٢) ج ١٥ ص ٢١٨.

(٣) ج ١٥ ص ٢١٨.

(٤) ينظر ابن كثير ج ٢ ص ٢٩٣، الشوكاني ج ٢ص ٢٩١.

بعضهم إلى معنى الثقة في لطف الله[1]، وذكر الرازي قوة القلب وزوال الخوف فقال : " والمراد أن بسبب نزول هذا المطر قويت قلوبهم وزال الخوف والفزع عنهم، ومعنى الربط في اللغة الشد... ويقال لكل من صبر على أمر: ربط قلبه عليه، كأنه حبس قلبه عن أن يضطرب "[2]، فحبس القلب عن أن يضطرب ويفزع يفيد سكونه، ولكن بعد خوف وفزع. ومع ما يفيده الربط من تمكن السكون داخل قلوب المؤمنين برؤية دلائل رضا الله عنهم، فإن في تعدية الفعل (ربطاً) بعلى زيادة تمكين هذا الاستقرار، فكأنه ختم عليها بالأمن فلا يداخلها الخوف أبدا، يقول الرازي: " كلمة "على" تفيد الاستعلاء، فالمعنى أن القلوب امتلأت من ذلك الربط حتى كأنه علا عليها وارتفع فوقها "[3] فهي ليست قلوباً آمنة فحسب، وإنما قلوب ذات سكون مستقر ومتمكن في أعماقها.

وهكذا يتبين أن هناك فرقا بين الأمن، والربط على القلب يظهر من كون الأمن سكوناً للقلب بنفي الخوف لحماية النفس والحقوق والمصالح، يمكن الله تعالى به للبلدان وأهلها وأرزاقها ومعارك الحق مع الضلال، ويتحقق في نفوس الخائفين بتحقق أسبابه ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمۡ﴾ ، في حين يأتي الربط على القلب بعد وقوع الخوف الشديد والاضطراب. ومما يؤيد هذا قول الرازي: "ربط

---

(١) ينظر ابن عطية ج ٢ ص ٥٠٧، البيضاوي ج ٤ ص ٩٣، أبو السعود ج٤ ص ٩، الألوسي ج ٩ ص ١٧٦.

(٢) ج ١٥ ص ١٠٨.

(٣) الرازي ج ١٥ ص ١٠٨، و ينظر الألوسي ج ٩ ص ١٧٦.

قلبه عليه كأنه حبس قلبه عن أن يضطرب "[1]. فدلالة فعل الربط يشير إلى هذا الاضطراب الذي يستلزم حركة التهدئة، والآيات تؤيد ذلك، فأم موسى عليه السلام كانت شديدة القلق والاضطراب حين دهمها الخوف والجزع لفقد ابنها، وأصحاب الكهف كانوا في مواجهة ملك جبار، ومن المعلوم أن الصدع بالحق عند مثل هؤلاء الجبابرة له وقع شديد، ولذلك كان في منزلة الجهاد[2]. والمسلمون في بدر كانوا قلة وخائفين لما يرونه من كثرة أعدائهم وما يعرفونه من شدة بأسهم، كما كانوا قلقين على رسول الله ﷺ أن يصاب بأذى وهم الذين وعدوه بنصرته، ومن هنا جاءت دلالة الربط على القلب لتفيد سكوناً يزيده شرفاً أنه مسند في كل الآيات لله سبحانه وتعالى مرتين بضمير العظمة، والثالثة بضمير الغيبة، وحسبك بأمن يرسله الله تعالى إلى قلب عبيده في مضائق الحالات وصعاب الأمور !

وهكذا فإن معنى انتفاء أسباب الخوف على النفس والأموال والمصالح في لفظ الأمن جدير بمواقعه التي جاء فيها، ومعنى تدارك القلب من

---

(١) ج ١٥ ص ١٠٨.

(٢) ينظر المستدرك على الصحيحين (٨٥٤٣) ج ٤ ص ٥٥١، (٦٦٢٨) ج ٣ ص ٧٢٥، السنن الكبرى (٧٨٣٤) ج ٤ ص ٤٣٥، سنن أبي داود (٤٣٤٤) ج ٤ ص ١٢٤، سنن ابن ماجة (٤٠١١) ج ٢ ص ١٣٢٩، ١٣٣٠، سنن البيهقي الكبرى (١٩٩٧٢) ج ١٠ ص ٩١، سنن الترمذي (٢١٧٤) ج ٤ ص ٤٧١، سنن النسائي " المجتبى " (٤٢٠٩) ج ٧ ص ١٦١، الجامع (٢٠٧٢٠) ج ١١ ص ٣٤٦، المعجم الأوسط (٦٨٢٤) ج ٧ ص ٥٢.

الخوف الشديد بعد وقوعه في تركيب الربط على القلب جاء جديراً بمواقعه.

السكينة:

السكينة من السكون، وهي على وزن فعيلة كما ذكر الطبري[١]، وذكر ابن فارس أن " السين والكاف والنون أصل واحد مطرد يدل على خلاف الاضطراب والحركة... ومن الباب السكينة، وهو الوقار "[٢]. وقال ابن منظور: " السكينة : الوداعة والوقار، وقوله ﷻ ﴿فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ ﴾... قال بعضهم : السكينة : الرحمة، وقيل : هي الطمأنينة، وقيل: هي النصر، وقيل : هي الوقار، وما يسكن به الإنسان، وقوله تعالى: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ﴾ ما تسكن به قلوبهم "[٣]، فهذه التفسيرات تشير إلى المعنى العام، لسكون القلب بل هي مشتقة منه، ولكنها بالتأكيد تغاير هيئة معنى الأمن والطمأنينة والربط على القلب وغيرها، فمع إيراد المفسرين لهذه المترادفات في تفسيرها، إلا أن شرحهم لدلالتها يشير إلى إدراكهم الفرق بين هيئة معناها وهيئة معاني هذه المترادفات، فالسكينة بدلالتها على المبالغة في سكون القلب، وإسناد إنزالها لله تعالى في كل السياقات، وإنزالها على الرسول ﷺ وأتباعه تشير إلى أمر فيه من الطمأنينة والأمن والوقار وزيادة.

---

(١) الطبري ج٢ ص ٣٨٧.

(٢) ابن فارس : معجم مقاييس اللغة ج ٣ ص ٨٨.

(٣) ابن منظور : لسان العرب ج ١٣ ص ٢١٤.

ورد لفظ السكينة في ستة مواضع أحدها : في قصة بني إسرائيل في قوله تعالى ﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٤٨﴾ ﴾ [البقرة: ٢٤٨].

وأورد الطبري في معناها هنا عدة أقوال: " فقال بعضهم : هي ريح هفهافة لها وجه كوجه الإنسان... وقال آخرون : لها رأس كرأس الهرة وجناحان... وقال آخرون : إنما هي طست من ذهب من الجنة كان يغسل فيه قلوب الأنبياء... وقال آخرون : السكينة روح من الله يتكلم... وقال آخرون: السكينة ما يعرفونه من الآيات فيسكنون إليها... وقال آخرون: السكينة الرحمة... وقال آخرون : السكينة الوقار"[(١)]، ورفض الإمام الشوكاني هذه المعاني قائلاً : " هذه التفاسير المتناقضة لعلها وصلت إلى هؤلاء الأعلام – يقصد الصحابة والتابعين– من جهة اليهود – أقماهم – الله فجاءوا بهذه الأمور لقصد التلاعب بالمسلمين رضي الله عنهم، والتشكيك عليهم، وانظر إلى جعلهم لها تارة حيواناً، وتارة جماداً، وتارة شيئاً لا يعقل... وهكذا كل منقول عن بني إسرائيل متناقض... ولا يصح أن يكون مثل هذه التفاسير المتناقضة مروياً عن النبي ﷺ، ولا رأياً رآه قائله، فهم أجل قدراً من التفسير بالرأي وبما لا مجال للاجتهاد فيه. إذا تقرر لك هذا عرفت أن الواجب الرجوع في مثل ذلك إلى معنى السكينة لغة

---

(١) الطبري ج ٢ ص ٦١١ – ٦١٢.

وهو معروف... ولو ثبت لنا في السكينة تفسير عن النبي ﷺ لوجب علينا المصير إليه، والقول به، ولكنه لم يثبت من وجه صحيح بل ثبت أنها تنزلت على بعض الصحابة عند تلاوته للقرآن، كما في صحيح مسلم "(١) وذهب أغلب المفسرين إلى أنها مما تطمئن إليه النفس وتسكن(٢)، فيدخل فيها الرحمة والوقار والثبات وهو الأرجح، فإن كلام الله تعالى يبعث في النفس السكون.

وجاءت في سياقات امتحان واختبار لأصحابها، هبة من الله تعالى تزيل الضيق والحزن في المواضع الخمسة الأخرى، ومنها قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ فِى مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْـًٔا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٦﴾ ﴾ [التوبة: ٢٥ - ٢٦] وبالتأمل في أقوال المفسرين قد نجد ما يهدينا إلى هيئة معنى السكينة واختصاصها بالسياق الذي تأتي فيه، فهي عند الرازي في ذكر معركة حنين كناية عن الأمن إذ يقول : "والسكينة ما يسكن إليه القلب والنفس، ويوجب الأمنة والطمأنينة، وأظن وجه الاستعارة فيه أن الإنسان إذا خاف فر وفؤاده متحرك، وإذا أمن سكن وثبت، فلما كان الأمن موجبا

---

(١) ج ١ ص ٢٦٧.

(٢) ينظر الطبري ج٢ ص ٦١٣، الزمخشري ج١ ص ٣٢١، الرازي ج٦ ص ١٥١، ابن عطية ج٣ ص ٣٦، ابن كثير ج١ ص ٣٠٢، البيضاوي ج١ ص ٥٤٤، أبو السعود ج١ ص ٢٤١، الألوسي ج٢ ص ١٦٩، الطاهر ج٢ ص ٢٩٣.

للسكون جعل لفظ السكينة كناية عن الأمن "[1]، فجعل السكينة من لوازم وروادف الأمن الذي أشرنا إلى دلالته على الحماية بانتفاء أسباب الخوف والقلق. وإثبات المعنى بلازمه – كما ذكر البلاغيون[2]- أبلغ؛ وذلك أنك لا تثبت المعنى بذاته، وإنما بدليله وبرهانه، فسكينة القلب دليل على انتفاء أسباب خوفه واضطرابه وهو الأمن، وقريب منه تفسير السكينة بالرحمة والطمأنينة التي تسكن إليها النفوس[3]، فلولا تحقق الأمن بحماية الله تعالى ونصرته لما سكن القلب. ولكن البقاعي يضيف في تفسير السكينة في آية التوبة أنها " الأمر الذي يسكن القلوب عن أن تتأثر يدهمها[4] من البلاء من الوثوق به سبحانه، ومشاهدة جنابه الأقدس والغناء عن غيره "[5]، ومثله أبو السعود إذ يقول: " سكينته أي رحمته التي تسكن بها القلوب وتطمئن إليها اطمئنانا كلياً مستتبعاً للنصر القريب. وأما مطلق السكينة فقد كانت حاصلة له ﷺ قبل ذلك أيضا "[6] فالسكينة – كما نرى – أمر خاص ينزله الله على القلوب فتسكن سكوناً يورثها ثقة واطمئناناً وغنىً بالله عن غيره، ففيها ما لا يوجد في الأمن والطمأنينة ومثيلاتها.

---

(١) ج ١٦ ص ١٨.

(٢) ينظر شروح التلخيص ج ٤ ص ٢٧٥ – ٢٧٦.

(٣) ينظر ابن عطية ج٨ ص١٥٥، أبو السعود ج ٤ ص ٥٦، ابن كثير ج ٢ ص ٣٤٦، الطبري ج ١١ ص ١٠٤، الألوسي ج ١٠ ص ٧٥، الطاهر ج١٠ ص ١٥٨.

(٤) هكذا في التفسير و لعل الأصوب (بما يدهمها) .

(٥) البقاعي ج٨ ص٤٢٥.

(٦) أبو السعود ج٤ ص٥٦.

وأشار بعض المفسرين إلى أن إعادة الجار والمجرور (وعلى المؤمنين) في إنزال السكينة عقب إنزالها على قلب الرسول ﷺ فيه إيماء إلى التفاوت بين السكينتين : " فسكينة الرسول - عليه الصلاة والسلام - سكينة اطمئنان على المسلمين الذين معه وثقة بالنصر، وسكينة المؤمنين سكينة ثبات وشجاعة بعد الجزع والخوف "(١)، ولكنهم تحيّروا في نزول السكينة على الرسول ﷺ في آية التوبة ﴿ إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٤٠﴾ ﴾ [التوبة: ٤٠] التي نزلت في حق الرسول ﷺ وأبي بكر رضي الله عنه كما ذكر الطاهر(٢)، فاختلفوا في عود الضمير إلى الرسول ﷺ أو إلى صاحبه، ثم تحيّروا كيف يوصف الرسول ﷺ بالسكينة وهي كما اعتادوا تفسيرها سكون بعد خوف وانزعاج، وهو ما جاز عندهم وصف أبي بكر رضي الله عنه به، فأخذوا يبحثون عن تفسير يلائم حال الرسول ﷺ ، فذهب فريق منهم إلى أنه تجدد للسكينة الحاصلة أصلا (٣)، وآخرون إلى معنى عصمته من حصول أسباب الخوف(٤)، وجعلها ابن عطية " ما ينزله الله على أنبيائه من الحياطة لهم والخصائص التي لا تصلح إلا لهم "(٥)، فهي عندهم

(١) الطاهر بن عاشور ج ١٠ ص١٥٨.

(٢) ينظر المصدر السابق.

(٣) ابن كثير ج٢ ص ٣١٥، ٣١٦.

(٤) ينظر أبو السعود ج ٤ ص ٥٦، والألوسي ج١٠ ص٧٥.

(٥) ابن عطية ج٨ ص١٨٧.

سكون قلب مختلف عن سكون قلب أبي بكر ﷺ؛ إذ هي أمر خاص أنزله تعالى على قلب نبيه، ورآها الطاهر كذلك لكنها نزلت على الرسول ﷺ قبل دخول الغار وقبل قول أبي بكر فقال: " فيكون تقدير الكلام : فقد نصره الله فأنزل السكينة عليه وأيّده بجنود حين أخرجه الذين كفروا، وحين كان في الغار، وحين قال لصاحبه : لا تحزن إن الله معنا. فتلك الظروف الثلاثة متعلقة بفعل (نصره)... وبهذا البيان تندفع الحيرة التي حصلت للمفسرين في معنى الآية، حتى أغرب كثير منهم فأرجع الضمير المجرور من قوله: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيۡهِ﴾ إلى أبي بكر... وما جاء ذكر أبي بكر إلا تبعاً لذكر ثبات النبي عليه الصلاة والسلام"[١].والذي يظهر لي من صياغة السكينة المفيدة للمبالغة في السكون[٢]، ونزولها على الرسول ﷺ وصاحبه ﷺ أنها درجة عالية من السكون ينتج عنها التثبيت في هذا الموقف الحرج، فهي أقرب إلى معنى الحياطة والعصمة من الخوف تثبيتا لهما، وهذا يصح حتى في معركة حنين على التفسير الذي يذكر أن نزول السكينة كان عقب عودتهم للرسول ﷺ[٣] بعد فرارهم، فعليه يكون نزول السكينة هبة من الله لترسخ سكون القلب. ويتأيد هذا بذكر البقاعي فيها أنها سكون للقلب ثقة بالله ومشاهدة جنابه الأقدس[٤].

(١) الطاهر ج١٠ ص٢٠٣، ٢٠٤.
(٢) ينظر البقاعي ج٨ ص٤٧٧.
(٣) ينظر ابن عطية ج٨ ص١٥٥.
(٤) ينظر البقاعي ج٨ ص٤٢٥.

ويأتي ذكر السكينة في ثلاثة مواضع في سورة الفتح كلها حول صلح الحديبية فأولها قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ ۗ وَلِلَّهِ جُنُودُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٤﴾﴾ [الفتح: ٤] وتتشابه أقوال المفسرين في دلالة معناها على السكون والطمأنينة والوقار والرحمة(١)، إلا أن المتأمل يجد أنها هبة ربانية قُصد منها تثبيتهم(٢) لما اعتراهم من الضيق لحرمانهم من العمرة بسبب صلح الحديبية، وما وسوس به الشيطان من خواطر الشك، فليس ثمت خوف وإنما هو ضيق مما بدا أنه انتصار لقريش، وهو موقف اختبار من الله تعالى لهم ولصبرهم. وقد كافأهم على صبرهم بإنزال السكينة، وهي من جند الله تعالى المذكورة في الآية(٣) " في هذا المحل الضنك إظهارا لتمام قدرته ولطيف حكمته "(٤)، ومما يؤنس إلى اختلاف هيئة معنى السكينة عن غيرها من مترادفاتها ما نقله البقاعي عن الرازي ": السكينة، - هاهنا - معين يجمع فوزاً وقوة وروحاً يسكن إليه الخائف ويتسلى به الحزين، وأثر هذه السكينة الوقار والخشوع وظهور الحزم في الأمور "(٥).

وثاني مواضع ذكر السكينة في الفتح قوله تعالى في بيعة الرضوان: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا

---

(١) ينظر الألوسي ج٢٦ ص٩٢.

(٢) ينظر البقاعي ج١٨ ص٢٨٤.

(٣) ينظر ابن عطية ج١٥ ص٩٠، أبو حيان ج٨ ص٩١، البقاعي ج١٨ ص٢٨٥.

(٤) البقاعي ج١٨ ص٢٨٣.

(٥) البقاعي ج١٨ ص٢٨٤.



﴿١٨﴾ وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ [الفتح: ١٨ - ١٩]، وهي أيضا تظهر أن السكينة هبة من الله تثبت المؤمنين بسكون نفوسهم على ما هم عليه من الحق سكوناً مبالغاً فيه بدلالة صيغتها، وبدلالة من نزلت عليهم وهم المؤمنون الذين ﷺ، وصدقوه وعدهم بنصرة دينه، فلا خوف ولا فزع، وإنما هي وسوسة الشيطان والكآبة بعدم انتصار الرسول ﷺ في الظاهر، ومن هنا جاءت السكينة لتثبتهم على ما في قلوبهم من الصدق والوفاء، وليرضوا بالصلح ويثقوا بوعد الله تعالى.

وثالث المواضع في قوله تعالى: ﴿ إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا ۚ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾ [الفتح: ٢٦]، وأشير في تفسيرها إلى معنى الوقار والاطمئنان[١]، " وقيل: ثبتهم على الرضا والتسليم "[٢]، وأشار البقاعي إلى ما يفيد إدراكه لمباينة هيئة معناها عن مثيلاتها، فهي هبة من الله تعالى تنزل إلى القلب فتكسبه فهماً وروحاً وتعقلاً فقال عنها إنها: " الشيء اللائق إضافته إليه سبحانه من الفهم عن الله والروح الموجب لسكون القلب المؤثر للإقدام على العدو والنصر عليه إنزالاً كائناً ﴿على رسوله﴾ ﷺ الذي عظمته من

---

(١) ينظر ابن جرير ج ٢٦ ص ١٠٤، الزمخشري ج ٤ ص ٣٤٦، ابن عطية ج١٥ ص١٣٨، البيضاوي ج ٥ ص ٢٠٧، أبو السعود ج ٨ ص ١١٢، الشوكاني ج٥ ص٥٤، الألوسي ج٢٦ ص١١٦، الطاهر ج٢٦ ص١٩٤.

(٢) القرطبي ج١٦ ص ٢٨٩، الشوكاني ج٥ ص٥٤.

عظمته، ففهم عن الله مراده في هذا القضية فجرى على أتم ما يرضيه "[1] ، وشرح ذلك الطاهر فقال : " جعل في قلوبهم التأني وصرف العجلة عنهم فعصمهم من مقابلة الحمية بالغضب والانتقام، فقابلوا الحمية بالتعقل والتثبت فكان في ذلك خير كثير"[2]. وبهذا يتبين أن للسكينة هيئة معنى تختلف عن شبيهاتها، فالرازي يذكر جمعها بين الفوز والروح، والبقاعي يشير لكونها سكون قلب لا يتأثر بالبلايا لمشاهدة جناب الله الأقدس، وأمر خاص من الفهم عن الله، وأبوالسعود إلى أنها اطمئنان كلي مستتبع للنصر، وكل هذا يفيد زيادة معناها عن مجرد السكون، فهي سكون مبالغ فيه ينزل على قلوب الرسل والأولياء في موطن ضيق، أو لحظة نزغ الشياطين، فيثبتهم على ثقتهم بالله تعالى ويزيل ضيقهم وكآبتهم. ولا يغررنا تفسيرهم لها بأحد مرادفاتها مثل قول أبي السعود : " فأنزل عليهم الطمأنينة والأمن وسكون النفس بالربط على قلوبهم"[3]؛ لأنهم إنما يريدون توضيح المعنى العام فقط، وذلك ولو كان كل منها يؤدي ذات المعنى بذات الهيئة لوجد في القرآن –حاشاه- ما يستغنى عنه في الدلالة. ومع هذا فقد أخذ بعضهم يبحث في دلالتها على هيئة خاصة فوجدها في حياطة النبي ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم في مواقف ضيق واختبار، فتثبتهم على ما هم عليه من الدين والحق والوفاء والإخلاص.

---

(١) البقاعي ج١٨ ص٣٣٠، ٣٣١.

(٢) الطاهر ج٢٦ ص ١٩٤.

(٣) أبو السعود ج٨ ص١١٠، وينظر الألوسي ج٢٦ ص١٠٨ الفتح (١٨).

ومما يؤيد ما ذهبت إليه من أنها هيئة خاصة تغاير مرادفاتها قول الرازي السابق: " الحمية كانت مجعولة في الحال في العرض الذي لا يبقى، وأما السكينة فكانت كالمحفوظة في خزانة الرحمة معدة لعباده فأنزلها "[1]، ويزيدها شرفا إسناد إنزالها لله تعالى، وفي ذلك يقول: " السكينة في نفسها وإن كانت حسنة،لكن الإضافة إلى الله فيها من الحسن ما لا يبقى معه لحسنٍ اعتبار"[2]، ويقول الطاهر في ذلك: " وإضافتها إلى ضميره تنويه بشأنها وبركتها، وإشارة إلى أنها سكينة خارقة للعادة، ليست لها أسباب ومقدمات ظاهرة، وإنما حصلت بمحض تقدير الله وتكوينه أُنفا، كرامة لنبيه ﷺ وإجابة لندائه الناس "[3]، ويقول: " فدل على شرف السكينة على الحمية؛ لأن الإنزال تخييل للرفعة "[4] ، فهذا التذييل يفيد أنها أمر علوي المصدر والمرتبة.

وورد لفظ السكينة بالتعريف بأل مرتين، ولعل الحكمة من التعريف هو الجنس، أي ذلك الشعور بسكينة القلب الذي نزل في قلوبكم، وأشارت الألف واللام؛ إلى معنى الكمال، لأنها _ كما قال الطاهر _ سكينة خارقة للعادة.

---

(١) الرازي ج ٢٨ ص ٨٨.

(٢) الرازي ج ٢٨ ص ٨٨ آية الفتح ٢٦.

(٣) الطاهر ج١٠ ص١٥٨ التوبة ٢٦.

(٤) الطاهر ج٢٦ ص١٩٥ الفتح ٢٦.

وعديت بـ (في) - في الأولى - لبيان استقرار السكينة في القلب استقرار المظروف في الظرف، وبـ (على) - في الثانية – للدلالة على " عظمها بحيث إنها تغلب الخوف وإن عظم "[1]، فإذا قلنا بعدم وجود خوف وإنما هو ضيق وكآبة لعدم غلبة الرسول ﷺ ظاهرياً أصبح الاستعلاء فيها عليه. ولعل هناك تقابلاً في المعنى بين الظرفية (في) والاستعلاء (على)، وهو تقابل خلافي وليس ضديا[2]. ووردت السكينة نكرة مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ ولعل التنكير يشير إلى أنها سكينة عظيمة جليل قدرها وأثرها في قلوب المؤمنين، خاصة مع تعلقها بذكر الرب ﴿ من ربكم﴾.

ويُلحظ في صياغة إنزال السكينة ورود فعل الإنزال في ثلاثة مواضع معطوفا بالفاء (فأنزل)، ومرة بـ ثم (ثم أنزل). أما الفاء في آية التوبة ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيۡهِ ﴾ [التوبة: ٤٠]، فالظاهر أنها على أصل معناها من التعقيب، وهذا إشارة إلى سرعة تثبيته تعالى لقلوب أنبيائه وأوليائه بالسكينة. وأشار بعضهم في آية الفتح: ﴿فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيۡهِمۡ ﴾ [الفتح: ١٨] إلى أنها للتعقيب[3]، وبعضهم إلى أنها سببية[4]. ورجح الرازي في معنى الفاء في

(١) البقاعي ج١٨ ص ٣١٦ آية الفتح ١٨.

(٢) ينظر نجم الدين أحمد ابن الأثير : جوهر كنز البراعة ص٨٧، بدر الدين الزركشي : البرهان في علوم القرآن ج٣ ص٤٥٨، السيوطي : الإتقان في علوم القرآن ج٢ ص٩٥.

(٣) ينظر الرازي ج٢٨ ص٩٥، ٩٦.

(٤) ينظر البقاعي ج١٨ ص٣١٦ آية ١٨.



آية الفتح: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾ [الفتح: ٢٦] ، معنى " لما جعلوا في قلوبهم الحمية، فالمسلمون على مجرى العادة لو نظرت إليهم لزم أن يوجد منهم أحد الأمرين : إما إقدام، وإما انهزام. فالله تعالى أنزل في مقابلة حمية الكافرين على المؤمنين سكينته حتى لم يغضبوا ولم ينهزموا بل يصبروا، وهو بعيد في العادة، فهو من فضل الله تعالى"[١]. وجعلها البقاعي هنا أيضاً سببية فقال: " ولما كانت هذه الحمية مع الكثرة موجبة ولابد ذل من تصوب إليه ولاسيما إن كان قليلا ؛ بيّن دلالة على أن الأمر تابع لمشيئته لا لجاري العادة أنه تأثر عنها ضد ما تقتضيه عادة، فقال مسبباً عن هذه الحمية : (فأنزل الله) أي الذي لا يغلبه شيء وهو يغلب كل شيء بسبب حميتهم (سكينته) "[٢].

وأما الموضع الذي جاء فيه الفعل معطوفا بحرف العطف (ثم) ﴿ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ﴾ فهو للترتيب عند ابن عطية[٣]، وللتراخي الزمني عند الألوسي[٤]، والطاهر[٥]؛ فلصعوبة الموقف على الرسول ﷺ والصحابة الكرام بدا وكأن إنزال السكينة جاء بعد مهلة من الزمن، ولكنه عند البقاعي والطاهر يحتمل التراخي الرتبي على اختلاف تقديرهما، فالبقاعي رأى في التراخي معنى

(١) الرازي ج٢٨ ص١٠٢ الفتح ٢٦.

(٢) البقاعي ج١٨ ص٣٣٠ الفتح ٢٦.

(٣) ينظر ابن عطية ج٨ ص١٥٥ التوبة ٢٦.

(٤) ينظر الألوسي ج ١٠ ص ٧٥.

(٥) ينظر ج١٠ ص ١٥٧-١٥٨.

جديداً هو استبعاد وقوع السكينة في مجاري العادات[1]، ورأى الطاهر أن معنى التراخي ارتفاع منزلة إنزال السكينة مقارنة بالنصر الأول[2].

والسكينة كما توحي الآيات سكون قلب خارق للعادة مما قد ينتابه من ضيق أو كآبة أو إشفاق في موقف اختبار وامتحان، بخلاف الأمن الذي يشمل سكون القلب بانتفاء كل ما يزعزع حياة ومصالح البلاد والعباد. وهي تلتقي مع الربط على القلب في كونها أمناً داخلياً، وتفترق عنه في أنها هبة تثبت سكون أصحابها ابتداء، ويأتي الربط بعد سياقات الاضطراب والخوف.

الاطمئنان:

الاطمئنان لفظ يدل على سكون القلب، ويدور في حقل الأمن والسكينة، وفي هذا يقول ابن فارس : " الطاء والميم والنون أصل بزيادة همزة، يقال : طمأن المكان يطمئن طمأنينة، وطامنت منه سكَّنت"[3]. ويقول ابن منظور : " طأمن الشيء سكَّنه، والطمأنينة : السكون... واطمأنت الأرض وتطامنت انخفضت... وقوله ﷻ ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ﴾ أي: ليسكن إلى المعاينة بعد الإيمان بالغيب... قال أبو اسحق في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ

(١) ينظرج ٨ ص ٤٢٥.

(٢) ينظر الطاهرج ١٠ ص ١٥٧.

(٣) ابن فارس : معجم مقاييس اللغة ج ٣ ص ٤٢٢.

فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ أي: إذا سكنت قلوبكم "[١] ، ويرى الأصفهاني أن الطمأنينة والاطمئنان السكون بعد الانزعاج[٢]، وفسرت الطمأنينة بالسكون، والسكينة بالطمأنينة[٣]، ومن المعلوم- كما سبق - أن هذه الألفاظ وإن اتفقت في أصل الدلالة فإن بينها فروقاً في هيئته ووجه دلالته على المعنى الأساس. ومما يلحظ ذكر الأصفهاني مجيء الاطمئنان بعد الانزعاج، أي: أن حال السكون فيه يتحقق بعد القضاء على أسباب الانزعاج، فيكون سكوناً راسخاً للقلب يصل إلى درجة اليقين في المعتقد، والتمكن في الأجسام، ويوحي بالقرار والثبات الراسخ بدلالة الاشتقاق من اطمئنان الأرض أي انخفاضها، مما يجعل الأشياء مستقرة فوقها. وذكر الطاهر أنها مجاز فقال: " حقيقة يطمئن يسكن... فهو حقيقة في سكون الأجسام. وإطلاقه على استقرار العلم في النفس وانتفاء معالجة الاستدلال أصله مجاز بتشبيه التردد وعلاج الاستدلال بالاضطراب والحركة، وشاع ذلك المجاز حتى صار مساوياً، للحقيقة "[٤] وعليه فإن الاطمئنان يخالف مرادفاته، فالأمن سكون للقلب بانتفاء أسباب الخوف على النفس والمصالح،

---

(١) ابن منظور : لسان العرب ج ١٣ ص ٢٦٨.

(٢) ينظر الأصفهاني : المفردات ص ٣٠٧.

(٣) ينظر على سبيل المثال الرازي ج ١٦ ص ١٨ آية التوبة ٢٦، الألوسي ج٢٦ ص ١٠٨ آية الفتح.

(٤) الطاهر ج٣ ص٣٩ آية البقرة ٢٦٠.

والسكينة سكون له خارق للعادة يهبه الله تعالى لمن يشاء، والاطمئنان تمكن للسكون دائم كدوام اطمئنان الأرض. ويؤنس لهذا ما ذكره ابن القيم من أن الطمأنينة أعم من السكينة؛ لأن سكون القلب فيها لا يفارق القلب "، فإنها مأخوذة من الإقامة، يقال: اطمأن بالمكان إذا أقام به"[١].

وبالتأمل في السياقات التي ورد فيها لفظ الاطمئنان وجدت أن السكون فيه يكون من أحد ثلاثة أمور أولها : من خوف مثل خوف المعركة في آية آل عمران: ﴿وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦ﴾ولكن ليطمئن [آل عمران: ١٢٦]، والأنفال: ﴿وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِۦ قُلُوبُكُمْ﴾[الأنفال: ١٠] ، وآية النساء: ﴿فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[النساء: ١٠٣] ، وخوف العاقبة في آية الفجر: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ﴾ [الفجر: ٢٧] على أحد الأقوال فيها[٢]. وفي هذا المعنى جاء قول البيضاوي في تفسير آية آل عمران : " ولتسكن إليه من الخوف "[٣]، وذكر الطبري أن

---

(١) ابن قيم الجوزية : تهذيب مدارج السالكين، هذبه : عبد المنعم صالح العلي العزّي، ط٦، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ج٢ص٧٩٩ .

(٢) ينظر الزمخشري ج٤ ص٢٥٤، الرازي ج١٦ ص١٧٦، أبو حيان ج٨ ص٤٦٧، البقاعي ج٢٢ ص٤٢،٤٣، الطاهر ج٣٠ ص٣٤٢ آية الفجر٢٧ .

(٣) البيضاوي ج ٢ ص ٨٩، و ينظر الطبري ج ٤ ص ٨٤، أبو السعود ج ٢ ص ٨١، الألوسي ج ٤ ص ٤٦، الطاهر ج٤ ص٧٨ .

معنى قوله: ﴿فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ﴾ " فإذا زال خوفكم من عدوكم وأمنتم أيها المؤمنون واطمأنت أنفسكم بالأمن "(١).

وثانيها : أن يكون السكون من تردد وعدم ثبات مثل الخواطر التي تعرض للمستدل، أو الوجل من الخشية، فمثال الأول قول إبراهيم عليه السلام في آية البقرة: ﴿لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠]، وآية المائدة: ﴿وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا﴾ [المائدة: ١١٣]، ومثال الثاني آية الرعد: ﴿تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨] ، فإبراهيم عليه السلام أراد زيادة يقينه بقدرة الله مع إيمانه بذلك أصلاً (٢)، وأتباع عيسى عليه السلام أرادوا زيادة يقينهم بانضمام علم المشاهدة للعلم الاستدلالي برؤية المائدة والأكل منها(٣)، والمؤمنون تستقر نفوسهم وتأنس بالقرآن مما يعرض لهم من الوجل من خشية الله(٤)، أو الشبه التي يوسوس بها الشيطان(٥) وذكر ابن عطية في معنى ﴿لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ " أن يسكن فكره في الشيء المعتقد "(٦)، وبين

---

(١) الطبري ج ٥ ص ٢٦٠، و ينظر الزمخشري ج ١ ص ٥٩٤، البيضاوي ج ٢ ص ٢٤٨، الشوكاني ج ١ ص ٥١٠، الطاهر ج٥ ص١٨٩،١٨٨.

(٢) ينظر الرازي ج٤ ص٤٠ البقرة ٢٦٠.

(٣) ينظر ابن عطية ج٥ ص٢٣٥، أبو حيان ج ٤ ص٥٩، البيضاوي ج٣ ص٣٠١، أبو السعود ج٣ ص٩٧ المائدة ١١٣ .

(٤) يظر أبو حيان ج٥ ص٣٨٠، البيضاوي ج٥ ص٢٣٨ (آية الرعد ٢٨) .

(٥) ينظر البقاعي ج١٠ ص٣٣٦، الطاهر ج١٣ ص١٣٧ الرعد .

(٦) ابن عطية ج ١ ص ٣٥٣ .

أنها " درجة زائدة على الإيمان، وهي أن لا يبقى على النفس في يقينها مطلب يحركها إلى تحصيله "[١]، وذكر الطبري في معنى ﴿لتطمئن قلوبنا: ﴿وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا﴾ تستكن قلوبنا وتستقر على وحدانيته[٢] ، وقالوا في معنى قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ٢٨]، تسكن القلوب وتستأنس[٣] ويثبت اليقين[٤]. وقالوا في معنى آية الرعد:" سكونها بعد الاضطراب من خشيته"[٥].

وثالثها : السكون من حركة واضطراب مثل آية النحل: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً﴾ [النحل: ١١٢] ، وآية الإسراء: ﴿قُل لَّوْ كَانَ فِى ٱلْأَرْضِ مَلَٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ﴾ [الإسراء: ٩٥] ، وآية الحج: ﴿فَإِنْ أَصَابَهُۥ خَيْرٌ ٱطْمَأَنَّ بِهِۦ﴾ [الحج: ١١]. فالاطمئنان في شأن القرى يكون بنفي الخوف عن نفوس أهلها[٦]، ونفي

---

(١) ابن عطية ج١٦ ص٣٠١ (الفجر ٢٨) .

(٢) ينظر الطبري ج٧ ص٨٥، الرازي ج٦ ص١٣١ (المائدة ١١٣) .

(٣) الشوكاني ج٣ ص٨١، و ينظر الطبري ج١٣ ص١٤٥، ابن كثير ج٢ ص٥١٣، البيضاوي ج٣ ص٣٢٩، أبو السعود ج٥ ص٢٠، الألوسي ج١٣ ص١٤٩، الشوكاني ج٣ ص٨١، الطاهر ج١٣ ص١٣٧ .

(٤) الزمخشري ج٢ ص٣٥٩، وينظر البقاعي ج١٠ ص٣٣٦، والطاهر ج١٣ ص١٣٧ (آية الرعد٢٨) .

(٥) أبو حيان ج٥ ص٣٨٠، وينظر البيضاوي ج٥ ص٢٣٨ الرعد .

(٦) ينظر أبو حيان ج٥ ص٥٢٤، البيضاوي ج٥ ص٣٧٤، أبو السعود ج٥ ص١٤٥ النحل . ١١٢ .

حركتها أي أنها: " قارة ساكنة فأهلها لا يحتاجون إلى الانتقال عنها لخوف أو ضيق"[1]. وقريب منه تفسير قوله: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ فِي ٱلْأَرْضِ مَلَٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ ﴾ أي: يتخذون الأرض قرارا[2]؛ لأن طبيعة الملائكة أنهم ذوو أجنحة ولا يمشون مستقرين على الأرض. ويكون الاطمئنان لدى العابد الله على حرف بنفي القلق وتحقق السكون أي: " ثبت على ما كان عليه ظاهرا"[3]، وهكذا نجد أن الطمأنينة تلتقي مع مثيلاتها في أصل الدلالة، وهو سكون القلب، ثم تختلف في طبيعة هذا السكون وصيغتها التي تساق فيها. ومن الصيغ التي وردت فيها أفعال مضارعة في خمسة مواضع، ووردت فعلاً ماضياً مرتين، وجاءت اسماً مشتقاً أربع مرات.

والفعل المضارع كما هو معروف يفيد تجدد واستمرار هذا السكون والاطمئنان المسند للقلوب؛ وما ذلك إلا لقوة السبب واستمراره من آيات الله العظيمة، كما في قصة إحياء الموتى في قصة إبراهيم عليه السلام، والنصر في المعركة، والمائدة من السماء، وذكر الله تعالى. ووقوع الاطمئنان بعد (إذا) المفيدة لمعنى الشرط في قوله: ﴿ فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ ﴾ يفيد ترتب العمل، وهو إقامة

---

(١) الرازي نقلا عن الواحدي ج٢٠ ص١٢٨، وينظر البقاعي ج١١ ص٢٦٤، ابن كثير ج٢ ص٥٩٠ .

(٢) ينظر الزمخشري ج ٢ ص ٦٤٩،ابن كثير ج ٣ ص ٦٦، البقاعي ج ١١ ص ٥١٤، أبو السعود ج ٥ ص ١٩٦، الشوكاني ج٣ ص٢٦٠، الطاهر ج١٥ ص٢١٣ .

(٣) أبو السعود ج٦ ص٩٧، وينظر الطبري ج١٧ ص١٢٢، الرازي ج٢٣ ص١٢، الألوسي ج١٧ ص١٢٤، الشوكاني ج٣ ص٤٤٠ .

الصلاة على تحقق الاطمئنان. أما الوصف المشتق (مطمئن) فهو يفيد بدلالة الاسمية رسوخ سكون قلب المؤمن بالله تعالى { قلبه مطمئن } ، واستقرار أهل القرية { آمنة } ، وقرار الملائكة على الأرض على فرض نزولهم { مطمئنين } ، ويقين النفس المؤمنة الراجعة إلى الله تعالى {المطمئنة} ، وكأنه يشير إلى استقرار السكون داخل القلب المطمئن أو الشيء المطمئن فأصبح ثابتاً كالأرض المطمئنة، فهو سكون زائد على سكون معنى الأمن يصل إلى حد اليقين، كما اتضح. وسياق الوصف المشتق هنا يخالف سياق الربط على القلب وإنزال السكينة والأمن التي وردت أفعالا، فصيغة المشتق "مطمئن" تفيد تحقق سكون القلب، وتراكيب الربط على القلب، وجعل وتمكين الأمن، وإنزال السكينة تصف كيفية تحقق أفعالها، فهي مع الأمن نفي لأسباب الخوف والقلق على الأرواح والمصالح، ومع الربط تدارك لفزع وخوف شديد، ومع السكينة تنزُّل لروح من الله تعالى يثبت المنزل عليه.

ومما يلحظ أن أغلب آيات الطمأنينة أثبتت فيها الطمأنينة للقلب، في حين أثبتت السكينة للقلب مرة واحدة، ولعل هذا يرجع إلى أن لفظ السكينة يوحي بكونها في القلب، في حين أن الاطمئنان قد يوصف به سكون الأجسام كما ذكر الطاهر بن عاشور[1].

(١) ينظر الطاهر بن عاشور ج ٣ ص ٣٩ .

التثبيت:

يقول ابن فارس : " الثاء والباء والتاء كلمة واحدة وهي دوام الشيء "(١) وجاء في قوله ﷻ ﴿ وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ ﴾ [هود: ١٢٠] ، ونقل ابن منظور عن الزجاج أنه قال: " معنى تثبيت الفؤاد تسكين القلب – ههنا – ليس للشك، ولكن كلما كان البرهان والدلالة أكثر على القلب كان القلب أسكن وأثبت أبداً كما قال إبراهيم عليه السلام : ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ﴾"(٢)، فهو يصرح بمعنى سكون القلب ويشير إلى التقائه في أصل المعنى مع الاطمئنان، وقريب منه معنى التثبيت في قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ﴾[الفرقان: ٣٢] إذ التثبيت يعني سكون القلب ويلتقي مع الأمن والاطمئنان والسكينة، ولكنه يختلف عنها في أن التثبيت دعم لسكون موجود يراد ترسيخه، فالرسول ﷺ ساكن القلب لربه، ويزيد القرآن سكون قلبه ترسيخا، وقريب منه تثبيت المنفقين أنفسهم بالصدقة الذي فسّره الرازي بالاطمئنان في قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ ﴾[البقرة: ٢٦٥] حيث قال: " إذا كان إنفاق العبد لأجل عبودية الحق لا لأجل غرض النفس وطلب الحض(٣) فهناك اطمأن

---

(١) ابن فارس : معجم مقاييس اللغة ج ١ ص ٣٩٩ .

(٢) ابن منظور : لسان العرب ج ٢ ص ١٩ .

(٣) هكذا في الكتاب و لعلها "الحظ".

قلبه واستقرت نفسه "[1]، فالتثبيت لا يفيد إثبات السكون فحسب، وإنما يفيد ترسيخه بدلالة صيغة التفعيل[2]، وهذا حال المنفق في سبيل الله، وكذلك اتباع ما جاء به القرآن من الهدى والرشاد، حيث ذكر الزمخشري في آية النحل: ﴿ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾[النحل: ١٠٢] أنه تعالى: " حكم لهم بثبات القدم وصحة اليقين وطمأنينة القلوب "[3]، وفسره الشوكاني برسوخ عقائدهم[4]. وقد يرد اعتراض على هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا ۚ سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ﴿١٢﴾﴾[الأنفال: ١٢]؛ لأنه في موقف معركة يغلب فيها الخوف، ولكن تفسيرهم للتثبيت بأنه تقوية قلوبهم وتصحيح عزائمهم[5]، يوحي بأنهم أقدموا على الجهاد غير خائفين فقوّى التثبيت قلوبهم.

وقريب منه تثبيت القدم في المعارك الناتج عن سكون القلب ؛ لأن ثبات القدم من ملزوماته، وورد في عدة مواضع منها قوله: ﴿وَثَبِّتْ

---

(١) الرازي ج٧ ص ٥٦، و ينظر أيضا ج١١ ص ٨٦.

(٢) ينظر أ. أحمد الحملاوي : شذا العرف في فن الصرف، ط١٦، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥م، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده بمصر ص٤٣ وَ ٧٣ .

(٣) الزمخشري ج٢ص٥٩٢، و ينظر أبو السعود ج٥ ص ١٤١ .

(٤) ينظر الشوكاني ج٣ ص ١٩٤ .

(٥) ينظر الشوكاني ج ٢ ص ٢٩١ .

أَقْدَامَنَا ﴾[البقرة: ٢٥٠] ،الذي ذكروا في معناه أنه إزالة الخوف عن القلوب وتقويتها[١]، وقوله ﴿وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا ﴾[آل عمران: ١٤٧]، الذي ألمح ابن عطية فيه إلى معنى (الكناية) حين قال: " ﴿ ثبت أقدامنا ﴾ يراد ثبوت القدم حقيقة في مواقف الحرب"[٢]، فثبات القدم كناية عن سكون القلب ورباطة الجأش؛ لأنه من ملزوماته ودليل عليه، فالثبات في مواطن الحرب وعدم الانهزام من دلائل القلب الساكن القوي الآمن[٣].

ومع أن الطبري رفض القول إن معنى ثبات القدم الاطمئنان ورباطة الجأش في آية الأنفال[٤]، إلا أنه وافق عليه في آية البقرة: ﴿رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾[البقرة: ٢٥٠] فقال: " قوله: "وثبت أقدامنا" يعني: وقوِّ قلوبنا على جهادهم لتثبت أقدامنا فلا ننهزم عنهم"[٥]، فثبات الأقدام هنا يفيد أنهم يطلبون لقلوبهم الساكنة لصدق يقينهم مع الله قوة وترسيخاً.

---

(١) ينظر الرازي ج ٩ ص ٢٤، في تفسير آية البقرة و آل عمران .

(٢) ج ١ ص ٥٢٢ .

(٣) ينظر الزمخشري ج ٢ ص ١٩٤، و ينظر الرازي ج ١٥ ص ١٠٨، أبو السعود ج ٤ ص ٩ – ١٠.

(٤) ينظر الطبري ج٩ ص ١٩٧ .

(٥) ج٢ ص٦٢٥ .

نفي الخوف:

ونفي الخوف يعني إثبات سكون القلب، وورد جملة اسمية: ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾، وورد جملة فعلية منفية: (لا يخاف)، ومجزومة بلا الناهية: (لا تخف)، والجملة الاسمية تفيد نفي جنس الخوف نفياً قاراً كما ذكر الطاهر[1]، لدلالة الجملة الاسمية على الدوام والثبات في أربعة عشر موضعا، وهي قوله تعالى: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢] وقوله: ﴿ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ١١٢]، وقوله: ﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُوا۟ مَنًّا وَلَآ أَذًى لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٦٢﴾﴾ [البقرة: ٢٦٢] ، وقوله: ﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٤﴾﴾ [البقرة: ٢٧٤] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾﴾ [البقرة: ٢٧٧] ، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [المائدة: ٦٩] ، وقوله تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [الأنعام: ٤٨] ، وقوله تعالى: ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى فَمَنِ ٱتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الأعراف: ٣٥] ،

---

(١) ينظر ج١ ص ٥٤٠ .

وقولـــه تعـــالى: ﴿ أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقۡسَمۡتُمۡ لَا يَنَالُهُمُ ٱللَّهُ بِرَحۡمَةٍۚ ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡكُمۡ وَلَآ أَنتُمۡ تَحۡزَنُونَ ﴾[الأعراف: ٤٩] ، وقوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ ٱلۡبُشۡرَىٰ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِۚ لَا تَبۡدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ﴿٦٤﴾ ﴾[يونس: ٦٢ - ٦٤] ، وقوله تعالى: ﴿ ٱلۡأَخِلَّآءُ يَوۡمَئِذِۭ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلۡمُتَّقِينَ ﴿٦٧﴾ يَٰعِبَادِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡكُمُ ٱلۡيَوۡمَ وَلَآ أَنتُمۡ تَحۡزَنُونَ ﴿٦٨﴾ ﴾[الزخرف: ٦٧ - ٦٨] ، قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسۡتَقَٰمُواْ فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴿١٣﴾ ﴾[الأحقاف: ١٣] وجاء نفي الحزن عن الخوف في قوله تعالى ﴿ لَا يَحۡزُنُهُمُ ٱلۡفَزَعُ ٱلۡأَكۡبَرُ وَتَتَلَقَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ هَٰذَا يَوۡمُكُمُ ٱلَّذِي كُنتُمۡ تُوعَدُونَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٣] وذكر أبو حيان مجموع المعاني المذكورة في معنى قوله ﴿لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴾ فقال: " وحكي عن المفسرين في تفسير هذه الجملة أقوال :

أحدها : لا خوف عليهم فيما يستقبلون من العذاب ولا يحزنون عند الموت.

الثاني : لا يتوقعون مكروهاً في المستقبل، ولا هم يحزنون لفوات المرغوب في الماضي، والحال.

الثالث : لا خوف عليهم فيما يستقبلهم، ولا هم يحزنون فيما خلفه.

الرابع : لا خوف عليهم فيما بين أيديهم من الآخرة، ولا هم يحزنون على ما فاتهم من الدنيا.

الخامس : لا خوف عليهم من عقاب، ولا هم يحزنون على فوات ثواب.

السادس : أن الخوف استشعار غم لفقد مطلوب، والحزن استشعار غم لفوات محبوب.

السابع : لا خوف عليهم فيما بين أيديهم من الدنيا، ولا هم يحزنون على ما فاتهم منها.

الثامن : لا خوف عليهم يوم القيامة، ولا هم يحزنون فيها.

التاسع : أنه أشار إلى أن يدخلهم الجنة التي هي دار السرور والأمن لا خوف عليهم فيها ولا حزن.

العاشر : ما قاله ابن زيد: لا خوف عليهم أمامهم؛ فليس شيء أعظم في صدر الذي يموت مما بعد الموت، فأمنهم الله منه ثم سلاهم عن الدنيا، فقال: ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ على ما خلفوه بعد وفاتهم في الدنيا.

الحادي عشر : لا خوف حين أطبقت النار، ولا حزن حين ذبح الموت في صورة كبش على الصراط فقيل لأهل الجنة والنار خلود لا موت.

الثاني عشر : لا خوف ولا حزن على الدوام.

وهذه الأقوال كلها متقاربة، وظاهر الآية عموم نفي الخوف والحزن عنهم لكن يخص بما بعد الدنيا "(1)، ويذهب الرازي مثل أبي حيان في القول باختصاص نفي الخوف بما بعد الدنيا إذ يقول: " هذا يدل على أن المكلف الذي أطاع الله لا يلحقه خوف في القبر، ولا عند البعث، ولا عند حضور الموقف، ولا عند تطاير الكتب، ولا عند نصب الموازين، ولا عند الصراط،

---

(١) أبو حيان ج ١ ص ٣٢٣ – ٣٢٤ .

كما قال الله تعالى: ﴿ لَا يَحْزُنُهُمُ ٱلْفَزَعُ ٱلْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ هَٰذَا يَوْمُكُمُ ٱلَّذِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿١٠٣﴾ ﴾ [الأنبياء: ١٠٣]"[١]، ولكنه يثبت حصول خوف عارض لا يعتد به[٢].

ويرى ابن عطية[٣] ومثله أبو السعود والشوكاني[٤] بخلاف جمهور المفسرين أن نفي الخوف والحزن في الدنيا والآخرة، ويؤيد الشوكاني رأيه بدلالة وقوع النكرة في سياق النفي فيقول: " قوله: ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ ظاهره نفي الخوف عنهم في الدارين؛ لما تفيده النكرة الواقعة في سياق النفي من الشمول "[٥]، ويؤيده قراءة من قرأ بفتح الفاء ﴿ لا خوفَ﴾ على أن لا نافية للجنس. ويرى أبو السعود أن معنى انتفاء الخوف أي: لا يعتريهم ما يوجبه فيقول: " ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ في الدارين من لحوق مكروه ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ من فوات مطلوب؛ أي: لا يعتريهم ما يوجب ذلك، لا أنه يعتريهم ذلك لكنهم لا يخافون ولا يحزنون، ولا أنه لا يعتريهم نفس الخوف والحزن أصلا... كيف لا واستشعار الخوف والخشية استعظاما لجلال الله سبحانه وهيبته، واستقصاراً للجد والسعي في إقامة حقوق العبودية من خصائص الخواص

---

(١) الرازي ج ٣ ص ٢٦ .

(٢) الرازي ج ١٢ ص ٤٦ آية المائدة. ٦٩.

(٣) ينظر ابن عطية ج ١ ص ١٣٢ .

(٤) الشوكاني ج ١ ص ٢٨٤ آية البقرة ٢٨٤ .

(٥) الشوكاني ج ١ ص ٢٨٤ آية البقرة ٢٦٢ .

والمقربين، والمراد بيان دوام انتفائهما لا بيان انتفاء دوامهما "[1]، ولعل أبا السعود قصد - حين قال : لا يعتريهم ما يوجب ذلك في الدارين - إلى ما في قلب المؤمنين من السكون إلى أقدار الله تعالى في الدنيا، وما يرون من رحمة الله ورأفته بهم يوم القيامة، ولكنهم يخافون من تقصيرهم في حق الله جل جلاله استعظاماً لقدره وهيبته.

ويشرح هذا المعنى بذكر الحكمة التي تمنع ما يوجب الخوف في موضع آخر فيقول : " وإنما لا يعتريهم ذلك لأن مقصدهم ليس إلا طاعة الله تعالى، ونيل رضوانه المستتبع للكرامة والزلفى؛ وذلك مما لا ريب في حصوله ولا احتمال لفواته بموجب الوعد بالنسبة إليه تعالى، وأما ما عدا ذلك من الأمور الدنيوية المترددة بين الحصول والفوات فهي بمعزل من الانتظام في سلك مقصدهم وجوداً وعدماً حتى يخافوا من حصول ضارها أو يحزنوا بفوات نافعها "[2]، ومع حسن التفسير إلا أن القول بالوجوب على الله (بموجب الوعد) عكر حسنه، وأحسن منه قول الشوكاني: " فهم على ثقة من أنفسهم وحسن ظن بربهم، وكذلك لا يحزنون على فوت مطلب من المطالب؛ لأنهم يعلمون أن ذلك بقضاء الله وقدره؛ فيسلمون

---

(١) ج ١ ص ٩٣.

(٢) أبو السعود ج ٤ ص ١٥٨ – ١٥٩ آية يونس ٦٢ .

للقضاء والقدر، ويريحون قلوبهم عن الهم والكدر، فصدورهم منشرحة، وجوارحهم نشطة وقلوبهم مسرورة "(١).

وبالتأمل في الآيات يستوقفنا أن نفي الخوف لم يكن عنهم وإنما عليهم. وتوقف أبو حيان والبقاعي عند لفظ (عليهم) فنفوا بها استعلاء الخوف، وأجازوا وجوده خشيةً لله واستعظاماً لحقوقه، أي: أن المنفي الخوف الغالب المستعلي، فذكر أبو حيان أنه: " كنى بقوله {عليهم} عن الاستيلاء والإحاطة. ونزل المعنى منزلة الجرم، ونفى كونه معتلياً مستولياً عليهم، وفي ذلك إشارة لطيفة إلى أن الخوف لا ينتفي بالكلية، ألا ترى إلى انصباب النفي على كينونة الخوف عليهم، ولا يلزم من كينونة استعلاء الخوف انتفاء الخوف في كل حال، ولذلك قال بعض المفسرين: ليس في قوله: ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ دليل على نفي أهوال يوم القيامة وخوفها عن المطيعين لما وصفه الله تعالى ورسوله من شدائد القيامة إلا أنها مخففة عن المطيعين فإذا صاروا إلى رحمته فكأنهم لم يخافوا "(٢)، وقريب منه قول البقاعي: " ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ من آتٍ يستعلي عليهم من جميع الجهات "(٣)، و" ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ أي: من طارق يطرقهم بغير ما يلائمهم؛ لأنهم في كنف العزيز العليم "(٤)، و" ﴿فَلَا خَوْفٌ﴾

---

(١) الشوكاني ج ٢ ص ٤٥٧ آية يونس ٦٢ .

(٢) أبو حيان ج ١ ص ٣٢٣ .

(٣) البقاعي ج ١ ص ٤٥٨ آية البقرة ٦٢، و ينظر ج ٢ ص ١١٤ في آية البقرة ١١٢ .

(٤) البقاعي ج ٤ ص ١٣٧ البقرة ٢٧٧، و ينظر ص ٧٧ في آية ١٦٢ .

أي: غالب ﴿عَلَيْهِمْ﴾ أي: بسبب ذلك من شيء يتوقعونه "[1]. وواضح أن الاستعلاء – هنا – للخوف الغالب المستعلي على الإنسان من جميع الجهات.

غير أن البقاعي تنبه إلى دلالة نفي الخوف عليهم إلى أنه من غيرهم، فنقل عن الحرالي قوله: "وجاء في الحزن بلفظ (هم) لاستبطانه، وبالفعل لأنه بادٍ من باطن تفكرهم في فائتهم، وصار نفي الخوف منعزلا عن فعلهم لأنه من خوف بادٍ عليهم من غيرهم "[2] ، ومثله الألوسي حين نقل عن " بعض الناس أن العدول عن: "لا خوف لهم" أو "عندهم" إلى (لا خوف عليهم) للإشارة إلى أنهم قد بلغت حالهم إلى حيث لا ينبغي أن يخاف أحد عليهم"[3]، وعدم خوف غيرهم عليهم يفيد امتداد سكون القلب خارج دائرة المذكورين، فسكون قلوبهم يبث السكون إلى قلوب أوليائهم فلا يخافون عليهم. وهيئة المعنى بنفي الخوف عليهم تختلف عن سابقاتها من هيئات وصف سكون القلب، فهي مرتبة أكثر اتساعاً وأبعد مدى إذ توحي بسكون قلوبهم واستقرارها حيث لا تزعزعها الأحداث ولا تفزعها المخاوف، وما ذلك إلا لأن موجبات الفزع لا تعتريهم كما قال أبو السعود. وألمح فيها إشارة إلى ضمان إلهي ببلوغهم غاية النعيم لأنها كناية عن حسن حالهم على غرار قول القائل عند ضمانه لشخص ما: (فلان لا تخش عليه) أي ليس هناك ما يدعو للخوف عليه.

---

(١) البقاعي ج ٧ ص ٣٩٤ .

(٢) البقاعي ج ١ ص ٣٠٠ .

(٣) الألوسي ج ١ ص ٢٣٩ .

وجاء نفي الخوف بصيغة الفعل المضارع في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴿١١٢﴾﴾ [طه: ١١٢] ، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا ٱلْهُدَىٰٓ ءَامَنَّا بِهِۦ ۖ فَمَن يُؤْمِنۢ بِرَبِّهِۦ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا ﴿١٣﴾﴾ [الجن: ١٣] ، فانتفاء الخوف يثبت سكون القلب سكونا متجددا بدلالة المضارع، دون الثبوت والدوام، مع ما تفيده (لا) من امتداد زمن النفي كما يقول السهيلي: "فحرف (لا) لام بعدها ألف يمتد بها الصوت ما لم يقطعه تضييق النفس ، فآذن امتداد لفظها بامتداد معناها "[1] وكأن اجتماع امتداد نفي الخوف مع تجدد حدوث هذا النفي بجواب الشرط (فلا يخاف) يقابل حدوث فعله؛ فبقدر ما يعمل المؤمن من الصالحات ، وبقدر ما يجدد إيمانه بربه يجد سكوناً وأمناً لقلبه من هواجس الصدر و نزغات الشياطين.

ومن صياغات إثبات سكون القلب النهي عن الخوف في نحو قوله تعالى ﴿يَٰمُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّى لَا يَخَافُ لَدَىَّ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ١٠] ، وقوله تعالى: ﴿قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ ۖ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ ﴿٢١﴾﴾ [طه: ٢١] ، وقوله: ﴿فَلَمَّا رَءَآ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً ۚ قَالُوا۟ لَا تَخَفْ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمِ لُوطٍ ﴿٧٠﴾﴾ [هود: ٧٠]، وقوله: ﴿فَأَوْجَسَ فِى نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ ﴿٦٧﴾ قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [طه: ٦٧ - ٦٨]، وقوله: ﴿فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً ۖ قَالُوا۟ لَا تَخَفْ ۖ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ ﴿٢٨﴾﴾ [الذاريات: ٢٨]، وقوله: ﴿وَلَا تَخَفْ ۖ إِنَّكَ مِنَ ٱلْءَامِنِينَ﴾ [القصص: ٣١] ، وقوله: ﴿وَلَمَّآ أَن جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِىٓءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا۟ لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ ۖ إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا ٱمْرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ

(١) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي ت ٥١٨ هـ: نتائج الفكر في النحو ص ١٣٠-١٣١ .

﴿٣٣﴾ [العنكبوت: ٣٣] ، وقوله ﴿ قَالَا رَبَّنَآ إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفۡرُطَ عَلَيۡنَآ أَوۡ أَن يَطۡغَىٰ ﴿٤٥﴾ قَالَ لَا تَخَافَآۖ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾ ﴾[طه: ٤٥ - ٤٦]، وقوله: ﴿فَإِذَا خِفۡتِ عَلَيۡهِ فَأَلۡقِيهِ فِي ٱلۡيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحۡزَنِيٓۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيۡكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ﴿٧﴾ ﴾[القصص: ٧] ، وقوله: ﴿ إِذۡ دَخَلُواْ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنۡهُمۡۖ قَالُواْ لَا تَخَفۡ ﴾ [ص: ٢٢] ، وقوله: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُۥ وَقَصَّ عَلَيۡهِ ٱلۡقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفۡۖ نَجَوۡتَ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[القصص: ٢٥]، فالنهي عن الخوف تسكين للقلب بطلب الكف عن ضده وهو الخوف بعد حصوله، ويلتقي في هذا مع الربط على القلب غير أنه هنا إنشاء لمعنى السكون، وفي الربط تدارك للخوف الشديد الذي يكاد يذهب بالعقل ليسكن، ويلتقي مع سياق الاطمئنان الذي يعقب للخوف لكنه لا يشاركه معنى رسوخ السكون، ولا يفيد المبالغة والدوام التي يحملها الاطمئنان والتثبيت، ومن هنا جاء عقب النهي عن الخوف ما يؤكد هذا الأمر بما يوجب ترسيخ السكون، وهو ما ذكره الرازي في نهي الملائكة للوط عليه السلام عن الخوف " فإن مجرد قول القائل: "لا تخف" لا يوجب زوال الخوف فقالوا معرضين بحالهم: إنا منجوك وأهلك وإنا منزلون عليهم العذاب حتى يتبين له أنهم ملائكة فيطول ذرعه ويزول روعه "(١)، وهو ما اطرد في الآيات كلها في هذا السياق، فبعد كل نهي عن الخوف ذكرت حكمة لذلك، وهو أسلوب بليغ الأثر ، متبع كثيرا في الكلام الفصيح وفي القرآن يسمى الاستئناف

(١) الرازي ج ٢٥ ص ٥٥ آية العنكبوت ٣٣ .

البياني[1]. ولعلنا نلحظ فرقا بين سكون القلب بنفي الخوف في الجملة الاسمية مما قد يشير إلى عدم وقوعه، وسكون القلب بانتفائه بلا النافية مع الفعل المضارع الذي يفيد امتداد هذا السكون لامتداد نفي الخوف، والنهي عن الخوف الذي يشير إلى سكون عقب وقوع الخوف يؤكّد بما يضمنه.

ومما هو جدير بالذكر اقتران نفي الخوف أو النهي عنه بنفي الحزن أو النهي عنه.

ويؤكد هذا الارتباط قوله تعالى: ﴿ لَا يَحْزُنُهُمُ ٱلْفَزَعُ ٱلْأَكْبَرُ ﴾ [الأنبياء ١٠٣]، الذي نفى الحزن عن القلب في حال الخوف ، وفي كتب علم النفس ما يثبت ذلك، فهم يعرفون القلق بقولهم: " حالة توتر شامل ومستمر نتيجة توقع تهديد خطر فعلي أو رمزي قد يحدث، ويصاحبها (شعور)[2] غامض وأعراض نفسية جسمية، ويكون المريض وكأن لسان حاله يقول: شاعر بمصيبة قادمة"[3]، ومن أهم أعراضه الهم والكدر[4]، فالقلق يجمع حالي

---

(١) ينظر شروح التلخيص ج١ص٢١٠ و ما بعدها في باب أحوال الإسناد، و ج٤ ص ٦٢ و ما بعدها في باب الفصل و الوصل.

(٢) الكلمة بين قوسين غير موجودة في الكتاب و بها يستقيم المعنى .

(٣) د. حامد عبد السلام زهران : الصحة النفسية و العلاج النفسي، ص٤٨٥، و ينظر د. محمد عودة محمد،د. كمال إبراهيم مرسي : الصحة النفسية في ضوء علم النفس و الإسلام ص١٨٧،د. محمد حسن غانم : الأمراض النفسية للشخصية (دراسات إكينيكية لحالات عربية) ص٤١ و ما بعدها .

(٤) ينظر د. زهران ص٤٨٧،د. غانم ص٤٠ و ما بعدها .

الحزن والخوف، ولأن الإنسان عادة يكون بين أمرين: ماض قد ولى ، ومستقبل ينتظره، فالحزن كما قيل: هو غم لفوات محبوب ، والخوف استشعار غم لفقد مطلوب ، فتحقق الأمن بسكون القلب يكون بالجمع بين نفي الغمين.



الخاتمة

هدف هذا البحث إلى التجديد في البحث البلاغي تجديدا يولد من رحم البلاغة ويبنى على أصولها. وقد أشار بعض علماء اللغة والبلاغة إلى الفروق بين معاني المترادفات، وامتد بعضهم إلى إدراك الفروق بين مترادفات التراكيب - إن صح التعبير - وهيئات معانيها، وامتدت هذه الدراسة شوطاً آخر لتدرس وتبين الاختلاف بين هيئات معاني الألفاظ والتراكيب المختلفة لغرض واحد هو سكون القلب في القرآن الكريم، فتتبعت هذه الألفاظ والتراكيب في سياقاتها لتتبين الفروق بينها، من جهة إثبات المعنى وتوكيده، وتحديد مجاله واتساعه بحيث يطلب كلا من هذه الألفاظ والتراكيب سياق خاص، ويدل على درجة من السكون غير الأخرى، وطبيعة تختلف منفياتها عن الأخرى. وهذا يثبت أن ذكر أحد الألفاظ التي تصف سكون القلب في معنى الأخرى إنما هو على التسامح ولتوضيح الغرض العام وحسب.

فالأمن سياج من سكون القلب يمكن به للناس والأماكن قبل أن تفزعها الأحداث أي بنفي أسباب هذا الفزع، ولذلك أتى في بيان استقرار أهل بيت الله الحرام، وقوم ثمود، وسبأ قبل تكذيبهم لأنبيائهم، والربط على القلب سكون يتدارك القلوب الفزعة، ولا يحدث إلا بعد خوف شديد، وهذا غير موجود في سياق هيئة معنى الأمن، أما السكينة فهي معجزة للسكون ينزلها الله تعالى على قلوب أوليائه على وجه يعلمه وحده، فهي

تلتقي مع الربط في كونها سكون قلب داخلي، وتفترق عنه في كونها سكوناً خارقاً للعادة تتنزل على الأنبياء والأولياء لتثبت سكون قلوبهم الحاصل، ويأتي الاطمئنان ليشير إلى درجة من السكون راسخة تقترب من العيان متمكنة تمكن المطمئن من الأرض، تضاهي اليقين الذي يزيل خواطر ونزغات الشياطين، ويسكن القلوب الوجلة خشية لله. أما التثبيت فهو سكون قوة للقلوب الواثقة بالله. ونفي الخوف في الجملة الاسمية إثبات للسكون القار، إلا أن تعليقه بالجار والمجرور (عليهم) ينقله إلى مدى واسع يمتد من أهل الجزاء إلى أوليائهم، ونفيه بصيغة المضارع يفيد تجدد النفي مع امتداد زمنه المشار إليه بامتداد الصوت في ألف (لا) النافية، والنهي عنه طلب الكف عن حصوله، ولأن هذه المرتبة لا تزيل الخوف تماماً أكدت بما يبعث على الأمن في النفس فيما يسمى الاستئناف البياني.

وأترك هذه الآيات وفي النفس لمعرفة معناها المقصود مطمع متمثلةً بقول الرازي : " ما من حرف ولا حركة في القرآن إلا وفيه فائدة ، ثم إن العقول البشرية تدرك بعضها ولا تصل إلى أكثرها ، وما أوتي البشر من العلم إلا قليلا "[١]، ويقول : " لما كان المتكلم أحكم الحاكمين فلا بد لهذه التغييرات من حكم وفوائد ، فإن أدركنا تلك الحكم فقد فزنا بالكمال ، وإن عجزنا أحلنا القصور على عقولنا لا على كلام الحكيم والله أعلم "[٢].

---

(١) ج ٢٥ ص ٥٥ .

(٢) الرازي ج ٣ ص ٩٨ آية البقرة ٦٢ .

المراجع

١. ابن الأثير : نجم الدين أحمد بن الأثير الحلبي : جوهر الكنز تلخيص كنز البراعة في أدوات ذوي اليراعة، تحقيق : محمد زغلول سلام، منشأة المعارف بالاسكندرية .

٢. ابن عاشور : الإمام محمد الطاهر بن عاشور : تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر – تونس، ١٩٨٤م .

٣. ابن فارس : أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا : معجم مقاييس اللغة، تحقيق : عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية – إيران، د.ت.

٤. ابن قيم الجوزية : تهذيب مدارج السالكين، هذبه : عبد المنعم صالح العلي العزّي، ط٦، ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

٥. ابن كثير : إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي أبو الفداء : تفسير القرآن العظيم، أشرف على طبعها وتصحيحها لجنة من العلماء، دار الأندلس – بيروت، ط١، ١٣٨٥هـ- ١٩٦٦م .

٦. ابن منظور : الإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري : لسان العرب، دار صادر- بيروت، ط١، د.ت.

٧. أبو السعود : محمد بن محمد العمادي أبو السعود : إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط٢، ١٤١١هـ- ١٩٩٠م .

٨. الأصفهاني : الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني : المفردات في غريب القرآن، تحقيق : محمد الكلاني، مكتبة مصطفى حلبي – القاهرة ١٣٨٨١هـ-١٩٦١م .

٩. آل عايش : د. عبد الله بن حلفان آل عايش : التربية الأمنية في الإسلام، دار المحبة، دمشق، دار آية، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م .

١٠. الألوسي : العلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ط٤، ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥م .

١١. الأندلسي : القاضي أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي : المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق المجلس العلمي بفاس، ١٣٩٥هـ– ١٩٧٥م .

١٢. الأندلسي : محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي : البحر المحيط، تحقيق: الشيخ علي معوض، وشاركه : د. زكريا النوتي، د. أحمد الجمل، دار الكتب العلمية – لبنان، ط١، ١٤١٣هـ– ١٩٩٣م .

١٣. البقاعي : برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي : نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي بالقاهرة، ط٢، ١٤١٣هـ– ١٩٩٢م، المكتبة التجارية – مكة المكرمة .

١٤. البيضاوي : تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) ضمن حاشية الشهاب المسماة عناية القاضي، المكتبة الإسلامية – محمد ازدمير ديار بكر – تركيا .

١٥. الجرجاني : الإمام أبو بكر عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز، تحقيق : محمود شاكر، طبعة المدني بمصر ودار المدني بجدة، ط٣، ١٤١٣هـ – ١٩٩٢م.

١٦. الخطابي : أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي : بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق : د. محمد خلف الله و د. محمد زغلول سلام، دار المعارف ط٣، د.ت.

١٧. د. محمد عودة محمد، د. كمال إبراهيم موسي : الصحة النفسية في ضوء علم النفس والإسلام، دار العلم، ط٤، ١٤١٨هـ– ١٩٩٧م .

١٨. الرازي : فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي : التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط٣، د.ت.

١٩. الزركشي : بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي : البرهان في علوم القرآن، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف – بيروت، د.ت.

٢٠. الزمخشري : أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق : عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث – بيروت .

٢١. الزمخشري : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتعليق ودراسة : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوّض، ط١، ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م،مكتبة العبيكان – الرياض.

٢٢. زهران : د. حامد عبد السلام زهران : الصحة النفسية والعلاج النفسي، عالم الكتب، ط٣، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م .

٢٣. السهيلي : أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي : نتائج الفكر في النحو، تحقيق : د. محمد إبراهيم البنا، دار الرياض للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م .

٢٤. سيبويه : أبو بشر عمرو بن عثمان بن قمبر : كتاب سيبويه، تحقيق : عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، ط٣، ١٤٠٣ – ١٩٨٣م.

٢٥. السيوطي : جلال الدين عبد الرحمن السيوطي : الإتقان في علوم القرآن، دار الندوة الجديدة – بيروت، ١٣٧٠هـ- ١٩٥١م .

٢٦. شروح التلخيص، دار السرور، بيروت - لبنان .

٢٧. الشوكاني : محمد بن علي بن محمد الشوكاني : فتح القدير الجامع بين فنيّ الرواية والدراية من علم التفسير .

٢٨. الطبري : محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري : جامع البيان في تفسير القرآن، دار الفكر – بيروت ١٤٠٥هـ .
٢٩. غانم : د. محمد حسن غانم : الأمراض النفسية للشخصية (دراسة إكينيكية لحالات عربي) المكتبة المصرية ٢٠٠٤م .
٣٠. الفيومي : أحمد بن محمد علي الفيومي المقري : المصباح المنير، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م .
٣١. القرطبي : أبو عبد الله محمد الأنصاري القرطبي : الجامع لأحكام القرآن، صححه : أحمد عبد العليم البردوني، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٣٧٢هـ- ١٩٥٢م .
٣٢. المكتبة الألفية للسنة النبوية (أكثر من ٣٥٠٠ مجلد حاسوبي)، الإصدار ٣.٠
٣٣. الموسوعة الذهبية للحديث النبوي الشريف وعلومه، الإصدار الثالث، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان – الأردن.

مداخل النص الشعري
بين النصية والتناص

إعداد
أ. د. محمد العمري

تمهيد:

مهما قدمتَ من نماذج تطبيقية وعرضتَ من أطر نظرية فإنك لن تَعدِمَ من بين طلبتك مَن يتحدث بلسان حال زملائه ويسألك: ما هي الخطوات التي ينبغي الالتزام بها في تحليل النص الشعري؟ يُطرح هذا السؤال كلما حِدْنا قيد أنملة عن الخطوات التي تناولنا بها النص السابق.

سمعتُ هذا السؤال مرات عديدة رغم أننا نستعمل في عمليتنا التعليمية، في الغالب، نصوصاً نموذجية متكاملة البناء، ظاهرة الصنعة، معروفة السياق، تستجيب لأكثر من مدخل، فما بالك لو استجبنا لواقع المنجز الشعري، وقدمنا نصوصا من التخوم تستلزم مدخلا محددا.

إن التحليل بالمستويات (الصوتية والدلالية والتداولية...الخ) الذي دعمته البنيوية اللسانية ليحل محل المناهج التقليدية المنطلقة من خارج النص قد يكون ـ على أهميته ـ معيبا من زاويتين بالنسبة لأكثر النصوص إذا لم يستعمل بمرونة: زاوية "الحشو"، بالحديث عن مكون (أو مستوى) قد يكون غير موظف، أو غير فعال، وزاوية الانشغال عن "البنية" بالأجزاء، فتضيع الرؤية والوظيفة، ومن ثم يتعذر الربط بين النص وسياقه الخارجي. أما الدخول إلى النص من القراءة والتلقي، أو الاستعانة بالسياق الثقافي والتاريخي للوصول إلى البنية اللسانية للنص فليس متيسرا بالنسبة لأكثر النصوص، بقطع النظر عن الاختلاف في جدواه ومشروعيته.

لقد أجبتُ عن هذا السؤال شفويا مرات عديدة، أوردت خلالها العبارة التي نرددها جميعا : "الموضوع هو الذي يحدد المنهج" مُقايضاً الموضوع بالنص، ولكني عندما حاولتُ تحويل ذلك الجواب الشفوي إلى مكتوب اكتشفتُ مدى تعقيد المسألة، فقررت طرح الموضوع أمامكم للتداول فيه.

١ - الفرق بين المدخل والمكون والمستوى.

نستعمل كلمة نص هنا بمعنىً ملتبسٍ بين مفهومين: مفهوم عام يشمل الجنس (أي مجموع النصوص)، ومفهوم خاص يقف عند وحدة منجزة بعينها (القصيدة). ويرجَّح هذا المعنى أو ذاك بحسب السياق. والداعي إلى هذا البيان هو أن الاختلاف في مفهوم النص يستتبع اختلافا في مفهوم المدخل. فَـ"مداخل النص الشعري"، بالمفهوم العام، قابل للمقايضة بِـ"مداخل الشعر" دون زيادة، إذ يتجه هذا المفهوم نحو دراسةٍ نظريةٍ في تاريخ الأدب (تاريخ الأشكال الأدبية)، في حين أن المفهومَ الخاصَّ يشكل موضوعا للدراسة التطبيقية القائمة على التحليل التزامني (البلاغة التطبيقية).

ومداخل النص الشعري ليست شيئا خارجا عن هويته أو غريبا عنه، ولذلك لا بد أن تلتبس بمفهومين متداولين في الميدان ويتناولان نفس الوقائع

والمعطيات الداخلة في مفهوم الشعر وهويته، وهما: المكونات والمستويات. "مكونات الشعر" و"مستويات النص الشعري". فالمكونات تتجه نحو المفهوم العام النظري، والمستويات تتجه نحو المفهوم الخاص التطبيقي.

وتبعا لذلك فإنهما ينتميان إلى مَنْزعين من البحث الأدبي مختلفين. فالمكونات تنتمي إلى المجال الفلسفي، أي إلى البحث في الماهيات والقوانين العامة، والمستويات تنتمي إلى المجال الوصفي اللساني. وهما مجالان يُصدِّران عتادَهما المصطلحي وتبعاتِه إلى الجوار، فيُعقدان مهمة الدرس البلاغي بالانحراف كثيرا أو قليلا عن هويته. نقول هذا مع الاعتراف بحاجة المعرفة البلاغية إلى ثمارِ البحث الفلسفي واللساني لتجاوز الانطباع والملاحظة السطحية إلى اكتشاف العلاقات الخفية بين مكونات النص وبينه وبين الإنسان منشئا ومتلقيا.

ونحن نعتقد أن مفهوم "المداخل" جدير بتجاوز مجموعة من مستلزمات الفصل الأفقي (بين المكونات) والعمودي (بين المستويات) ، فهو مفهوم ينسجم مع مفهوم القراءة، ويقترب من مفهوم المقاربة، بل قد يلتبس به.

فدراسة المكونات تفترض وضع حدود صارمة بين مكون وآخر، وعدم الخوض ، ولو مرحليا، في المشترك حفاظا على دقة البحث وبناء

الشخصية المستقلة لكل مكون، في حين أن المداخل تتضمن مبدئيا الاحتفاظ بوحدة الواقعة. فبعد تحديد المدخل نصل إلى منطقة تتقاطع فيها المداخل.

أما المستويات فتوحي بأن النص ترسُّب جيولوجي تراكمت فيه طبقات على بعضها، وهذا يجافي مفهوم التفاعل والهيمنة الذي نبني عليه تصورنا. ومع ذلك فمن المفيد، بل من المفترض، أن تكون دراسة "المستويات" عملا تمهيديا يؤدي إلى استكشاف "المداخل"، خاصة بالنسبة للنصوص المركبة الملتبسة، كما أن المعرفة النظرية بالمكونات، في ذاتها وفي تاريخها، شرطٌ لكل قراءة نقدية تنشد العلمية. ومعنى ذلك أن اعتماد المداخل مرحلةٌ لاحقة للوعي بالمكونات والتمرس بفحص المستويات.

نريد أن تؤدي كلمة "مدخل" معنىَ "جهاتِ النظرِ"، كما يقع بالنسبة لبلور زجاجي مختلف الأضلاع، فمن أية زاوية تطل تصل إلى كل الزوايا، ولكن بتلوينات مختلفة. مع فرق جوهري تبعا لاختلاف هندسة البلورات؛ بحيث تكون الرؤية من زاوية في هذه أجدى من النظر منها في بِلَّوْرة أخرى. ومعنى ذلك أن بعض النصوص يستجيب لمدخل معيَّن أكثرَ من استجابته لمدخل آخر. ومعيارُ الاستجابة هو مدى إمكانية استيعاب المدخل المعتَمد لمعطيات المداخل الأخرى دون أن يعوق ذلك انسجامه، أي دون تلفيق.

أمثلة للتوضيح:

عرف الشعر العربي على مدى تاريخه الطويل المتواصل تنوعا كبيرا يستدعي مرونة كبيرة في التعامل مع منجزاته المختلفة، وعدم تحكيم بعضها في بعض ما دامت جميعها قد استجابت لحاجيات متلقيها. فإذا كان التشبيه والكناية مدخلا مسعفا لشعر الفحول القدماء الجاهليين المتغذي من البيئة الطبيعية والحيوانية، إذ يكونان أرضية تُبنى عليها حكاية النص ثم أسطورته، كما سنرى، فإن شعر البيئة المدنية الجديدة في نفس الفضاء، كشعر عمر بن أبي ربيعة، سيصيبه الغبن لو بحثنا فيه عن تشبيهات أصحاب المعلقات وكناياتهم برغم قيامه هو الآخر على الحكي. وسنجد صعوبة في تفسير تنويه القدماء من فحول الشعراء والرواة بشعره. من ذلك قول الفرزدق: "هذا الذي كانت الشعراء تطلبه فأخطأته وبكت الديار"(١). وقول حماد الراوية: "ذلك الفستق المقشر". فهذه الاستعارة اللطيفة تُبرز تخفف ذلك الشعر من الغرابة المعجمية والتركيبية مع عذوبته التي استهوت المغنين(٢).

---

(١) الأغاني. ١/ ٨٤. وفي رواية أخرى: "هذا، والله، الذي أرادته الشعراء فأخطأته وبكت الديار". (ص. ١٢٠). وقد نسب لجرير مثل هذا الكلام: "إن هذا الذي كنا ندور عليه فأخطأناه، وأصابه هذا القرشي". الأغاني ص١/ ١١٢. وجاء في الخبر: "كانت العرب تقر لقريش بالتقدم في كل شيء ... إلا في الشعر... حتى كان عمر بن أبي ربيعة، فأقرت لها الشعراء بالشعر أيضا". (ص.١/ ٨٣).

(٢) انظر مدى احتفالهم بشعره في كتاب الأغاني. ص.١/ ٧١ وما بعدها.

لقد أنتج عمر بن أبي ربيعة ومن على شاكلته فحولة جديدة تناسب الموضوع الذي رَصَدَ لهُ شعره. ولذلك فالمدخل الحواري السردي يستوعب الصور البيانية ويؤطرها ويكشف بشكل جلي النكت التركيبية النظمية(١).

وعلى العكس من ذلك يشكل التفاعل بين الاستعارة والطباق والتجنيس مدخلا بلاغيا مناسبا لشعر أبي تمام ومن سار في طريقه من البديعيين(٢).

والمدخل الإيقاعي وإن كان جوهريا وقابلا للاستثمار في كل اتجاهات الشعر القديم على نطاق واسع فإنه يبدو مُقدماً في الدخول إلى بعض التجارب أكثر من البعض. إننا نعتبرُه المدخل الأمثل لشعر التراكم كما حددناه في القسم الثاني من كتاب اتجاهات التوازن في الشعر العربي(٣). هذا هو المدخل المسعف في قراءة شعر الخنساء والأراجيز وأكثر الموشحات على وجه العموم.

والمدخل التناصي، بمفهوم واسع للتناص، هو المدخلُ الأمثل للنصوص السَّاخرة والنصوص المعارضة والمناقضة. هو مدخل مثمرٌ لشعر

---

(١) ومن المحدثين الذين نبهوا إلى خصوصية هذه الفحولة المدنية عبد القادر القط في كتابه: في الشعر الإسلامي والأموي.

(٢) انظر كتابنا: الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغة والممارسة الشعرية. ص .١٨٣-٢٠٢.

(٣) المرجع السابق. ص. ١٦٦-١٨١.

العصور المتأخرة المبني على محاورة شعر المتقدمين وأخبارهم، بل هو الأجدى في دراسة تقاطع نصوص الشعر الجاهلي نفسه في موضوعات مشتركة كوصف الثور الوحشي. وقد يصير المدخلَ الوحيدَ الذي لا يقوم مقامه غيرُه، كما سنرى.

اعتبارات نظرية: التفاعل والهيمنة.

من الأكيد أن النصَّ الشعري يقدم مجموعة من المؤشرات والمنبهات والحوافز، ولكنه لا يستبدُّ باقتراح قيمته وتحديد فاعليته، بل إن للقارئ مساهمة في إنتاج(١) القيمة الشعرية، في إغناء النص أو إفقاره. وهنا تتدخل عناصر عدة سابقة وموازية ولاحقة، تلتقي كلها في تفاعل النصوص والقراءات، وقد عرضنا لهذه القضية في مناسبة سابقة(٢).

---

(١) كلمة "إنتاج" في هذا السياق مرتبطة بالنص الشعري، استُعملت في سياق جمالية التلقي، ووجدت سندها في الشعر الطليعي والفنون التشكيلية حيث تصبحُ مساهمة القارئ في بناء المعنى كبيرةً، وحيث لا يستطيع أي ناقد أن يدعي أن معنى النص هو كذا على وجه التحديد، بل لا يجرؤ على ذلك حتى مبدعه. وقد سبق لي أن نشرت دراسة بعنوان: القارئ وإنتاج المعنى، عرضتُ فيها لوجهة نظر جمالية التلقي، كما عرضتُ فيها وجهة نظر البلاغة العربية. ونحن نعلم أن لفظة "إنتاج" قوية، ولذلك استعملناه لغرض صدم القارئ العربي ليكف عن البحث عن معنىً مكتمل قار خبأه الشاعر في النص، فهذه لعبة ترفضها جمالية التلقي التي نسترشد بها. ولذلك فنحن لا نفكر، في هذا السياق، في غير النصوص التخييلية المفتوحة للقراءة والتأويل.

(٢) انظر دراستنا: القارئ وإنتاج المعنى. مجلة فكر ونقد. ع.١٧. ١٩٩٩.

وقد يستشكل القارئ جمعنا بين مفهومي التفاعل والهيمنة: تفاعل المداخل، وهيمنة بعضها على بعض، والحال أنه لا إشكال في الأمر إذا ما أُخذت الهيمنةُ بالمفهوم الاصطلاحي في مجال الدرس الأدبي، كما بيناه في مقدمة كتابنا: تحليل الخطاب الشعري. فالهيمنةُ لا تعني إلغاء المهيمَن عليه بل تنظيمَه وتوظيفه؛ والعُنصر المهُيمِن هو الذي يستتبع العناصر الأخرى يقودها ويوجهها، إنه عنصر منظِّم ومفسِّر.

لقد ساهمتِ الحركاتُ الأدبية الطليعية في الدفع نحو اختزال الأدبية إما في العناصر الصوتية أو الاستعارية بالتناوب. وَ وجد هذا المسعى دعما من التقدم العلمي الذي حققته الدراسات اللسانية منذ بداية القرن العشرين، حيث انتهى الأمر إلى اعتبار الشعر وظيفةً من الوظائف العديدة للغة[1]. وكان هذا المنحى مدعما بالرغبة في نزع الشرعية عن المداخل السوسيولوجية والنفسية بدعوى تهميشها للخصوصية "الأدبية"، وتحويلها النص التخييلي إلى وثيقة. والحال أن الذي وقع هو حلول دخيل محل دخيل. فقد انتهى هذا المسعى بتعميق البحث في المستويين الصوتي والدلالي الاستعاري على حساب مكونات أخرى؛ من أهمها التناص والتشكيل والبعد الثقافي والحجاجي للنص الشعري، وما يرتبط بذلك من محتوى وجداني.

---

(١) انظر تقديمنا لتصور ياكوبسون والبنيوية اللسانية في مدخل كتابنا: تحليل الخطاب الشعري.

لا نزاع في أن النص الشعري ينتمي إلى اللغة الطبيعية، ولكن اللغة ليست نحوا فقط (إشارة إلى محاولات اللسانيين وضع نحو للشعر مستوعَب داخل نحو اللغة أو موازٍ له)، ومن البديهي أيضا أن للشعر امتدادات أخرى موسيقية وتشكيلية وتناصية وواقعية مرجعية وتداولية حِجاجية، ولكنه يُشكل واقعةً أخرى مختلفةً قائمة الذات محددة الصفات. قد يوغل الشاعر في واحد أو أكثر من هذه الامتدادات بشكل يحيلُ اللغة إلى درجة "العنصر المشارك"، إن لم يُحلها إلى تابع هامشي، وصولا إلى نفيها في بعض االتجارب التخومية التي تصر – مع ذلك – على حمل صفة الشعر وهويته (الشعر الصوتي والشعر التشكيلي). وقد يقع عكس ذلك فتصبح الإمكانيات الشعرية الإيقاعية والاستعارية عناصر بيداغوجية تلعب دور تيسير الوصول والتواصل والحفظ، فيكون المدخل الحجاجي ممكنا دون أن يفقد الكلامُ موقعه في ديوان الشعر الذي يحفظه التاريخ. فكما قيل: "أراد أن يشعر فغنى"، قيل – بصيغة أخرى – : أراد أن يشعُر فخطب، وكلاهما بقي في ديوان الشعر.

ولذلك فإن تاريخ مناهج الدراسة الأدبية هو تاريخ تنازع السيطرة والأسبقية بين المداخل. فحين طغى الاهتمام بالمداخل الخارج – نصية: التاريخية والسوسيولوجية والنفسية، جاءت الدعوة اللسانية الشكلانية إلى

الوقوف عند مكونات البنية اللغوية للنص باعتبارها العناصر التي تُعطيه خصوصيته وتحدد هويته "الأدبية"، وحين استوفت النظرية الشكلانية اللسانية جهدها لوحظ أن هناك قصورا في مستوى استيعاب كل النصوص، من جهة، واستيفاء كل المكونات، من جهة ثانية. وهكذا استؤنف البحث في بعدين: ١) البعد التناصي والقرائي، ترابطات النص وذخيرة القارئ، وهما مترابطان. ٢) البعد التداولي الحجاجي.

١ـ تكامل المدخل النصي والتناصي .

من البديهي أن علاقتنا بالنصوص الشعرية ليست واحدة، فلا بد من التمييز بين النصوص القديمة التي توالت عليها القراءات (بالشرح والمعارضة والنقد والترجمة والاختيار...)، وحيكت حولها الأخبار ونُسجت الأساطيرُ (مثل قصيدة بانت سعاد، وبردة البوصيري، والمعلقات...الخ)، أي النصوص التي لها ما قبلها وما بعدها، وبين النصوص المفتقرة عامة إلى "المابعد"، الغامضة الماقبل، ومنها أكثر النصوص الحديثة. إن البرنامج القرائي ليس واحدا في الحالتين. فالنصوص الرائجة المتداولة من الشعر القديم (من الجاهلية إلى نهاية العصر الأموي خاصة) مُدعَّمة، في أكثرها، بأخبار وأساطير تسهل وصولها وتُسوِّقها. ونفس الشيء يمكن أن يقال عن المنتخبات المتداولة في كتب الأدب من الشعر العباسي وما جاء بعده، حيث يلتبس النص بالخبر.



فنحن حين نقرأ (أو ندرس) قصيدة بانت سعاد لكعب بن زهير مثلا نسعى تلقائيا لتفسير الشهرة الكبيرة التي حظيت بها عبر القرون، فنجد في بنائها اللساني الصوتي والدلالي ما يؤهلها فعلا لأن تكون في مستوى شعر الفحول، مثل النابغة وزهير. (وقد خَصصناهما بالذكر لتناصِّها مع شعرهما بناء ومحتوى، وسياقا بالنسبة للنابغة). ولكننا نحتاج بعد ذلك إلى بيان سبب تفوُّق هذه القصيدة شهرةً على مثيلاتها في البناء اللساني. لقد فاقت شهرتُها والاهتمامُ بها ما لقيه شعرُ زهير والنابغة. لقد خرجت هذه الحسناء من ديوان كعب نفسه تتجول وحيدة مستأنسة بكل الأزمنة والأمكنة.

لا شك أن أول جواب يتبادر إلى الذهن هو ارتباط القصيدة بالدعوة الإسلامية، وقد يحلو للبعض أن يجعل المناسبة مدخلا للتحليل والتفسير. غيرَ أن هذا الافتراض يصطدم، في الحال، بحقيقة تاريخية غيرِ مسعفة، تتمثل في أن الشعر الذي ارتبط بحدث الدعوة الإسلامية كثيرٌ، ولكنه لم يُحقق أي درجة من الشهرة الفنية، حتى الذي فيه مدحٌ للرسول، صلى الله عليه وسلم، والمسلمين وهجاءٌ لخصومهم، مثلُ شعر حسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة وغيرهم من شعراء الدعوة، بل إن المؤرخين وعلماء الشعر القدماء لم يجدوا حرجا في نعت أكثره بالضعف، حتى قال الأصمعي قولته المشهورة المثيرة: "الشعر نكد ..."[1] الخ.

---

(١) من المثير للانتباه أن حكم الأصمعي لم يثر رد فعل قوي عند القدماء ـ وهم أدرى بطبيعة شعرهم – كما أثاره عند المحدثين على نحو ما نجد عند العلامة شوقي ضيف في كتابه: التطور والتجديد في الشعر الأموي. وقد سار في هذا الطريق مجموعة من تلاميذه معتمدين الكم بدل الكيف.

لا شك إذن في أن ذيوع القصيدة يعود إلى تظافر البناء الفني مع المناسبة. فمن لقائهما بدأ تجميع عناصر الأسطورة ما كان منها واقعا وما اختلق اختلاقا.

بدأت أسطورة بانت سعاد، في صيغتها النهائية، بحلُم تنبأ فيه الأب زهير، حكيم الشعراء الجاهليين، بما سيكون من شأن ابنه كعب. ثم امتدت في "محاورة شعرية" مشهورة بين كعب وأخيه بجير في شأن الالتحاق بالرسول أو الهروب منه، وصولا إلى مشهد الإنشاد وما تخلله من أحداث. ولم يقف تحريكها للوقائع والأحداث عند هذا الحد، بل لقد مَهَّدتْ أيضا لإنتاج نص استدراكي في استرضاء الأنصار، بعدما أخذ على الشاعر من تجاهلهم، أو التعريض بهم في آخر القصيدة. فنحن إذن بصدد قصيدة تجر وراءها متنا[1] من النصوص يحيل بعضها على بعض، ومن أخبار يَتولَّد بعضُها من بعض.

---

(١) المقصود بالمتن هنا "بانت سعاد" نفسها، لأنها أصبحت مدارا "للتعليق". فُهم التعريض من قوله:

يمشون مشي الجمال الزُّهر يَعصمهم ... ضربٌ، إذا عرَّد السودُ التنابيلُ

قيل أن المقصود "بالسود التنابيل" الأنصارُ، لأن منهم من هدد بقتله. وقيل إن المهاجرين قالوا له: ما مدحتنا إذ هجوتهم. فتدراك الأمر بمقطوعة يقول فيها:

مّن سرَّه كرمُ الحياة فلا يزلْ ... في مِقْنَبٍ من صالحي الأنصارِ

(ديوان كعب بن زهير. ص.٤٣. والمقنب: جماعة من الفوارس).

وبعد ذلك كله يسير النص، مع متنه هذا، في رحلة جديدة مع المنشدين والمعارضين والشراح.. الخ، فتختلف رواية بعضُ ألفاظ القصيدة وأبياتها، ويضاف إليها ويحذف منها، فيما يشبه عملية تأليف جديدة. ويصبح النص، خلال ذلك وبعدَه، عمدةً في بناء "لسان العرب" وتشييد "أساس بلاغتهم"(١).

إننا هنا بصدد نص ذي مدخلين متنافسين: مدخل نصي لساني ومدخل تناصي أسطوري(٢)، لا يستطيع أيٌّ منهما أن يجيب بمفرده عن كل الأسئلة التي تطرحها شعرية النص المُترجمة في تلقيه. سيميل الدرس التقليدي المتأثر بتاريخ الأدب، أو المنهج الاجتماعي، إلى الدخول مما حول النص لتسليط الضوء عليه والتهييئ لفهم بنيته، وسيميل التحليل البنيوي اللساني الشكلاني

---

(١) عندما تصديتُ أولَ مرة، أوائل الثمانينيات لتدريس بانت سعاد بكلية الآداب بفاس اكتشفت أمرين: أولهما أني لا أبحث عن معنى لفظ مشكل من ألفاظ القصيدة في لسان العرب وأساس البلاغة، للزمخشري، إلا وجدت هذين المعجمين يستشهدان ببانت سعاد ويعطيان، تبعا لذلك، المعنى الدقيق المناسب لسياق القصيدة، وثانيهما كون بعض ما اعتبر غريبا من ألفاظ القصيدة موجودا في دارجة عرب هسكورة مسقطِ رأسي، ومرتع طفولتي بجنوب المغرب.

(٢) من البديهي أننا لا نقصد هنا المعنى الحصري للأسطورة في التقليد الغربي، ولا المفهوم الوارد في القرآن الكريم، بل نقصد معنى صار رائجا في النقد الحديث يتعلق بمجوع الأخبار الواقعة والمختلقة التي تتصل بنص من النصوص. فمما لا شك فيه عندنا أن الجزء المتعلق بإنشاء بانت سعاد وإنشادها بين يدي الرسول، صلى الله عليه وسلم، واقع لا شك فيه، أما ما تولد عنها من أحلام المتقدمين والمتأخرين فخيال صحوة أو منام، ومن تداخل ذلك الواقع وتلك الأحلام تولدت الأسطورة.

إلى الدخول من أخص خصوصيات النص: من الأصوات، و من البعد الاستعاري بمعناه العام. وسيميل التحليل التناصي القرائي إلى الانطلاق من الحوار القوي بين نص كعب وشعر زهير والنابغة، من جهة، وعلاقة القصيدة ببقية شعر كعب، باعتبارها أم الديوان، من جهة ثانية. نعالج ذلك كله مستحضرين التقليد الشعري العربي في بناء القصيدة القديمة.

للتوفيق بين المدخلين النصي والتناصي يمكن أن يختار الدارس مدخلا آخر يوصل إليهما ويوظفها. وقد بدا لي منذ سنوات طوال (أكثر من ثلاثة عقود) أن المدخل المستوعِب للمداخل الأخرى هو المدخل الحجاجي الموضوعاتي الذي يتفاعل فيه الموضوع والوجدان، هو: بنية الألم والأمل، والألم هنا بديل للخوف الذي هو سببُه. وقد وجد هذا المدخل قبولا حسنا لدى أجيال من الطلبة في كل مستويات الدرس الجامعي، وبنوا عليه أبحاثا ممتعة مقنعة، منها ما طُبع ومنها ما ينتظر. فبعد التفتيت البلاغي للبنيات الصوتية (التجنيسية والترصيعية) وتفتيت البنيات الدلالية (التشبيهية والكنائية والاستعارية)، كعمل تمهيدي إعدادي، تأتي بنية الأمل والألم لتلحم أجزاء النص وتفسر فعاليته، وتكشف أسرار امتداداته في النصوص التي بني عليها، والتي بنيت عليه.



في مقابل هذه الإمكانيات التي يتيحها النص التكاملي هناك متن واسع من الشعر يفتقر كشْفُ شعريته إلى مدخل معين، وهو ما نحاول التمثيل له في الفقرة التالية.

٢- الافتقار المدخلي في تجارب التخوم.

بخلاف الإمكانيات القرائية المتعددة التي يتيحها نص تكاملي مثل بانت سعاد هناك نتاج شعري كثير يُرجِّح مدخلا بعينه أو يفتقر إليه افتقاراً. فقد عَمَد بعضُ الشعراء فرديا، أو في إطار حركة أو مذهب، إلى الاكتفاء بمكون واحد من مكونات الشعر في جزء من إنتاجهم، أو حتى في مقطع أو بيت من نص معين. وهكذا نلاحظ أن المنتج الشعري يمتد من حدود الحرفية الصوتية والتشكيل البصري إلى حدود الرمزية الاستعارية القريبة من النثر الفني (النثر الشعري أو الشعر المنثور)، ومن حدود الانغلاق على البنية المكتفية ببنيتها الذاتية إلى التلاحم مع الغير تلاحما لا انفصام له. ومن البديهي أن قصيدة صوتية لا يمكن أن يكون مدخلها إلا صوتيا، وقصيدة تشكيلية لا يكون مدخلها إلا تشكيليا، وقصيدة رمزية لا يكون مدخلها إلا رمزيا دلاليا، وقصيدة حوارية استرجاعية لا يكون مرجعها إلا تناصيا. وتنازع الشرعية هنا ليس من اختصاص دارس الأشكال والمؤرخ لها، فهو ليس في موقع القاضي، بل في موقع الملاحظ. وقد عرضنا لهذه الظواهر في مناسبات سابقة، خاصة التجارب الصوتية والتشكيلية.

ولذلك نقف هنا لإبراز ظاهرة الافتقار التناصي، أي الحالة التي يستحيل فيها وجود قيمة بلاغية لنص معين دون الدخول من مدخل بعينه. ودون الافتقار هناك حالات ومستويات من الترجيح. وهذه حال الكثير من النصوص المعارضة والمناقضة، والمتولدة في رحم خبر أو حكاية. وقد كثرتِ المعارضاتُ الساخرة في العصور المتأخرة، بعد القرن السادس الهجري، اعتمادا على ما يتيحه حضور النصوص القديمة من إمكانيات حوارية، خاصة في سياق السخرية من واقع مُتردٍّ، فقَد فيه الشاعر حظوته. ومن الشعراء الذين أوغلوا في هذا الاتجاه، وشاع شعرهم على أوسع نطاق أبو الحسين الجزار، ومن أشهر شعره في ذلك معارضته لمعلقة امرئ القيس التي نقتطف منها الأبيات التالية كنموذج للافتقار المدخلي، يقول:

قفا نبكِ من ذكرى قميص وسروالِ ودرَّاعة لي قد عفا رسمُها البالي

وما أنا من يبكي لأسماء إن نأت ولكنني أبكي على فقد أسمالي

إلى أن يقول:

ولو أنني أسعى لتفصيل جُبة كفاني ولم أطلب قليلٌ من المال

ولكنني أسعى لمجدٍ بجوخة وقد يُدرك المجدَ المؤثَّلَ أمثالي

المدخل المناسب لتحليل هذا النص وإبراز فاعليته هو تناصُّه، عن طريق المعارضة الساخرة، مع مطلع معلقة امرئ القيس.

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل

فهذا التناص يدخل في بلاغة السخرية. فما يَلفتُ نظر المتلقي، والمعولُ عليه من قِبَل المرسل، هو انقلابُ القيمة الوجدانية، بين النصين، من الرفعة إلى الوضاعة. وذلك بالنزول من مستوى "المعنوي النبيل" (عاطفة الحب) إلى مستوى "الجسدي المبتذل"، أي الحد الأدنى من اللباس المميز للإنسان عن الحيوان (ستر العورة بالأسمال). فقد حلَّ "القميصُ" محلَّ "الحبيب"، و"السروالُ" محل "المنزل" في "تَرَدٍّ وجداني" يُذكِّر بقول الآخر:

قالوا اقترحْ شيئا نُجِدْ لك طبخَه قلتُ: اطبخوا لي جبةً وقميصا

لقد رفض صاحبُ الأسمال طبخةَ امرئ القيس، رفض أن يقف على أطلال الحبيب، كما رفض الفقير المعوز العريان طبخةَ أقاربه الأغنياء الذين شكا إليهم عُريه، فاقترحوا عليه أشهى المأكولات.

إن الاسترجاع الساخر لنص امرئ القيس هو الذي يجعلنا لا نهتم بالعناصر البنائية الصوتية والدلالية المعتمَدة في التحليل اللساني بنفس الطريقة التي نهتم بها في النص المرجع أو المسترجع (مطلع المعلقة). وإذا ما تطرقنا لتلك العناصر فلن يكون ذلك وجيها إجرائيا إلا في إطار المقارنة بالنص الأول قربا وبعدا. فالنص الثاني يفتقر، في تفاعله مع القراء المحتملين، إلى استحضار النص الأول وإطاره المرجعي (الوقوف على الأطلال)، فبغيابه يفقد شعريته التي تقف وراء شهرته. إننا هنا بصدد نص

يمتد أفقيا ضمن نسيج القصيدة، كحلقة من حلقاتها، ويمتدُّ عموديا موقفا انسيابَ القصيدة ليمتد في نصوص أخرى، ليصير حلقة ضخمة.

وقد لا يكون النصُّ المفتقَر إليه نصا شعريا، بل قد يكون حدثا عابرا أو خبرا سابقا، فيكون المدخل المناسب هو استحضار المفتقر إليه. من الأمثلة المناسبة لتوضيح ذلك بيت الحطيئة المشهور في هجاء الزبرقان:

دَعِ المكارم، لا ترحل لبُغيتها   واقعُد فإنك أنت الطاعمُ الكاسي

لقد انفصل هذا البيت عن قصيدة الحطيئة مفضَّلا رحلةً مفتوحةً مع الخبر الذي أنشأه، سار متجولا في كتب تاريخ الأدب ثم كتب البلاغة، عارضا التباسه على العارفين بالشعر، من عهد الخليفة عمر بن الخطاب وحسان بن ثابت، إلى تفريعات البلاغيين المتأخرين لأنواع المجاز، حيث انتهى بهم الأمر إلى تصنيفه ضمن أمثلة المجاز المرسل (إحلال صيغة صرفية محل أخرى). لقد حَكَم الخبيرُ بالشعر، حسانُ بن ثابت، بأن في البيت هجاءً مقذعا (على خلاف ما ادعاه صاحبُه فراراً من العقاب)، ونفَّذ الخليفةُ حكم حسان فسَجن الشاعر في بئر، ولم يبق للبلاغي إلا أن يفسِّر وجهَ الهجاء في البيت، فكان هذا الاقتراحُ المجازي المعتمِد على قرينة الخبر. وقد وقف هذا الاقتراحُ البلاغي في منتصف الطريق قياساً على ما يماثله من القرآن الكريم، حيث أُوِّلَ قولُه تعالى: "حجابا مستورا"، بمعنى ساتراً.

قلتُ: وقفَ البلاغيون في منتصف الطريق، لأنه كان علينا أن ننتظر الاجتهادات الحديثة في تفسير السخرية لتُخبرنا نظريةُ الاسترجاع بأن هذا البيت يستعيدُ عبارة مُعينةً؛ لا يبلغ مداه البلاغي إلا باستحضارها[1]. العبارة المحاوَرة (المستحضرة) جملةٌ مُغلَّفةٌ داخل حكاية مفادُها أن الزبرقان كان في رحلة إلى المدينة المنورة مَقرِّ الدين الجديد طَلَبا للمكارم، نعم طلبا للمكارم. وفي الطريق لقي الحطيئةَ الشاعرَ المساومَ، فوجهه إلى مضارب قومه، وأوكلَ أمر طعامه وكسائه لزوجته وعشيرته، في انتظار عودته. والذي حدث هو أن الحطيئة لم يجد ما وعده به الزبرقان من طعام وكساء، أو ما كان يتوقعه ويحلم به، فتحول إلى حِمَى منافسيه (من بني أنف الناقة) ومدَحهم مُعرِّضا بالزبرقان.

وعلى هذا لا يكون الحطيئة وضعَ صيغةً محل أخرى، في نظرنا، بل استعادَ كلام الزبرقان ساخرا من ادعائه، وكأنه يقول له: أنت الطاعم الكاسي بحسب زعمك لا بحسب الواقع. وفي طي كلامه: الأجدرُ بك أن

---

(١) انظر بيانا لمفهوم التردي الوجداني والاسترجاع في حديثنا عن السخرية في كتابنا: البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول. ص. ١٠٣-١٠٧. وقد أحلنا هناك على: جان كوهن في مقاله: الهزلي والشعري Le comique et le poétique ، الذي سبقت لنا ترجمته، وظهر في كتاب نظرية الأدب في القرن العشرين. كما أحلنا على سبيربر وديردير ولسون Sperber Dan et Deirdere Wilson. Les ironies come mentions. In poétique ٣٦. ١٩٧٨.

تبحث عمن يُطعمك ويكسوك (أي أن تكون اسم مفعول)، بدل أن تسافر من أجل المكارم (أي أن تكون اسم فاعل). فمن هذا المعنى المطوي خرج تأويل البلاغيين. وبجمعنا بين النص والخبر صار لدينا نص مركب، نص أسطورة.

وبمثل هذا يُفسَّر قولُه تعالى لأبي جهل: "ذُق إنك أنت العزيز الكريم". والنص الغائب المستحضر هنا هو ما رُوي من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لقي أبا جهل، فقال له: "إن الله تعالى أمرني أن أقول لك: "أولى لك فأولى، ثم أولى لك فأولى"، فرد عليه بعنف قائلا: "ما تستطيع لي أنت ولا صاحبُك من شيء، ولقد علمتَ أني أمنعُ أهل البطحاء، وأنا العزيز الكريم". وبعد مقتله في بدر نزلت هذه الآية الكريمة تذكره، على وجه السخرية، بنص كلامه: "ذُق إنك أنت العزيز الكريم"[1].

في هذه الحدود نصل إلى تفاعل الشعر والخبر حيث نكون بصدد نصوص لا مدخل لها إلا من الخبر، أو أسطورة النص. يلتبس الأمر أحيانا:

(١) قال ابن كثير في تفسير الآية ٤٩ من سورة الدخان: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾: أَيْ قُولُوا لَهُ ذَلِكَ عَلَى وَجْه التَّهَكُّم وَالتَّوْبِيخ". وسياقُ الخبر، كما أورده ابن كثير، أن النبي ﷺ لَقِيَ أَبَا جَهْل فَقَالَ له: "إِنَّ اللهَّ تَعَالَى أَمَرَنِي أَنْ أَقُول لَك: "أَوْلَى لَك فَأَوْلَى ثُمَّ أَوْلَى لَك فَأَوْلَى". قَالَ فَنَزَعَ ثَوْبه مِنْ يَده، وَقَالَ: مَا تَسْتَطِيع لِي أَنْتَ وَلَا صَاحِبك مِنْ شَيْء، وَلَقَدْ عَلِمْتَ أَنِّي أَمْنَع أَهْل الْبَطْحَاء وَأَنَا الْعَزِيز الْكَرِيم. قَالَ فَقَتَلَهُ اللهَّ تَعَالَى يَوْم بَدْر وَأَذَلَّهُ وَعَيَّرَهُ بِكَلِمَتِهِ وَأَنْزَلَ: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾.

هل النص هو الذي خرج من الخبر أم الخبر هو الذي خرج من النص[1].

وهذا هو أساس بناء الكثير من كتب الأدب التي ملأت المجالس عبر العصور، هذه هي الطريقة الكتابية لاستهلاك الشعر التي حلت محل عادة الإنشاء في الأسواق التي روجت الشعر القديم. أستحضر هنا حلبة الكميت وديوان الصبابة ومراتع الغزلان والمسلك السهل... وغيرها من كتب الأدب. هذا التناول التناصي الحواري يُعيد الاعتبار لمتن واسع من التراث الشعري العربي ظل يعيش على هامش القصيد والفحولة العالمة.

التباس المدخل:

هناك نتاج شعري رقيق الصنعة يدخل فيما سماه البلاغيون الأوائل: شعر الطبع، وسماه المتأخرون منهم: الانسجام، ووصفوه بشتى النعوت التي تستعير حركة الماء المنساب في السهل. يقول ابن حجة: "المراد من الانسجام أن يأتي، لخلوه من العقادة، كانسجام الماء في انحداره، ويكاد لسهولة تركيبه وعذوبة ألفاظه أن يسيل رقةً... وأهلُ الطريق الغرامية هم بدور مطالعه، وسكان مرابعه، فإنهم ما أثقلوا كاهلَ سهولته بنوع من أنواع البديع، اللهم إلا أن يأتي عفوا من غير قصد..."[2].

---

(١) نحيل هنا على كتب النوادر ومجالس الأدب، مثل حلبة الكميت للنواجي. وقد حللنا نصا من هذا القبيل في كتاب: البلاغة الجديدة، تحت عنوان: جائزة الحمار. وقد تساءلنا فيه عن السابق واللاحق: الخبر أم الشعر، هل وضع الخبر لتفسير الأبيات، أم أنشئت الأبيات لتأييد الخبر وتحليته؟.

(٢) قال ابن حجة في خزانة الأدب ١/ ٤١٧.

وقد اعترضت هذه النماذج طريق النقاد العرب الأوائل وتركتهم في حيرة من أمرها، فاكتفوا بالتعبير عن إحساسهم إزاءها استعاريا معتمدين غيرها، مما هو فاقع، في توضيح قواعدهم البلاغية. وكلما شُحذت الأدوات البلاغية بالدرس اللساني والمنطقي، أوتعارض الحكمُ على تلك الأشعار مع منطلقات فكرية أوجمالية عامة، إلا ونهض البلاغيون لاقتراح مفاتيح جديدة لفتح تلك الأبواب المغلقة، أي التماس مداخل جديدة. من نماذج ذلك اجتهادهم في تطوير مفهوم المعنى في قراءة الأبيات المشهورة التالية:

ولما قَضيْنا مِن مِنىً كلَّ حاجة	**ومسَّح بالأرْكان مَن هُو ماسحُ**
وشُدتْ على دُهم المهارَى رحالُنا	**ولم يعَلم الغادي الذي هُو رائِحُ**
أخذْنا بأطرافِ الأحاديثِ بيْننا	**وسالتْ بأعْناقِ المَطي الأباطحُ**

لقد ساهمت هذه الأبيات، وما شاكلها مما جاء على نسجها، في اكتشاف المعنى الشعري، وتمييزه عما ليس من طينته، كما سيتضح. فقد هيمن القولُ، في البداية، بأن شعرية الأبيات تكمن في لفظها، وذلك انطلاقا من التصنيف الذي صاغه ابن قتيبة اعتمادا على الآراء الشائعة في عصره، حيث قسم الشعر إلى أربعة أقسام: ما حسن لفظا ومعنى، وما تأخر لفظا ومعنى ، وما تقدم لفظا وتأخر معنى، والعكس. استشهد ابن قتيبة بالأبيات على ما "حَسُن لفظه وحلاَ، فإذا أنت فتشته لم تجد هناك فائدة في المعنى"(١). والفائدة هي "الزيادة"، أي أن معنى الأبيات موجود في ظاهر لفظها: مجرد

(١) الشعر والشعراء. ١/ ٦٦.



إخبار بوقائع. قال معللا حكمه: "هذه الألفاظ، كما ترى، أحسنُ شيء مخارج ومطالع ومقاطع، وإن نظرت (إلى) ما تحتها من المعنى وجدته: ولما قضينا أيام منى، واستلمنا الأركان، وعالينا إبلنا الأنضاء...ابتدأنا في الحديث..."[1].

وقف فهْم مؤرخي الشعر ونقادِه عند هذه الحدود[2]، وكان لا بد أن ننتظر تدخل البلاغيين المتشبعين بالمنطق والنحو لمراجعة هذا الحكم في سياقات مختلفة مُطورين مفهومَ المعنى الشعري ومفهوم الفائدة البلاغية. وهكذا راجعَه ابنُ جني في الخصائص (ت٣٩٢هـ)، في سياق الرد على من حصر عناية العرب باللفظ دون المعنى. وراجعه عبد القاهر الجرجاني في أسرار البلاغة، في سياق بناء بلاغةٍ للمعنى تقوم على التشبيه والاستعارة[3].

لم ينكر ابن جني قيمة اللفظ، بل جعله دليلا على شرف المعنى منطلقا من مبدأ عام مفاده أن العناية بالإناء تدل عادة على قيمة المحتوى الذي

---

(١) نفسه.

(٢) ممن تعرضوا لتقويم هذه الأبيات ابن طباطبا (ت٣٢٢)، في عيار الشعر. ص. ١٣٨، وقد فتح نافذة صغيرة نحو المعنى، ولكنه لم يطل منها، كما سنرى. ومنهم قدامة بن جعفر (ث٣٣٧ه). في نقد الشعر.ص ٣٥. وقد أدخلها قدامة ضمن الشعر الذي "يكون سمحا، سهل مخارج الحروف من مواضعها، عليه رونق الفصاحة، مع الخلو من البشاعة..."وإن خلا "من سائر النعوت للشعر". (ص.٢٨).

(٣) تناولنا سياق هذه البلاغة وخلفياتها النظرية والمذهبية في القسم الثاني من كتابنا: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها.

يُؤْويه. وإنما يبقى الإشكال في مدى قدرتنا على تقويم ذلك المحتوى. وهنا ينتقد القائلين بفراغ تلك الأبيات من المعنى، متهما إياهم بعدم إنعام النظر، لرؤية ما أراهم الشاعر، و"ذلك لجفاء طبع الناظر، وخفاء غرض الناطق".

وبعد ذلك اقترح قراءته الخاصة القائمة على كشف تناص الأبيات مع معجم الغزل واستعارتها لألفاظه، قال: "وذلك أن في قوله "كل حاجة" [ما] يُفيد منه أهل النسيب والرقة، وذوو الأهواء والمِقَة ما لا يفيد غيرهم، ولا يشاركهم فيه (كذا) من ليس منهم؛ ألا ترى أن من حوائج (منى) أشياءَ كثيرة غير ما الظاهر عليه، والمعتاد فيه سواها؛ لأن منها التلاقي، ومنها التشاكي، ومنها التخلي، إلى غير ذلك مما هو تال له، ومعقود الكون به..."(١).

فمعنى الأبيات ومدخلها موجودٌ، إذن، فيما يوحي به المعجم العشقي الغزلي الذي استعاره الشاعر، أو تناصَّ معه؛ من تمسح بالأركان وقضاء الحاجات وتبادل الحديث بالشكوى والنجوى...الخ. وموجود، زيادة على ذلك، في التحويلات الاستعارية الموضعية المتمركزة في البيت الأخير . وقد أبرزها بقوله: "وذلك أن في قوله: "أطرافَ الأحاديث" وحيا خفيا، ورمزا حلوا؛ ألا ترى أنه يريد بأطرافها ما يتعاطاه المحبون، وما يتفاوضه أهل الصبابة المتيمون من التعريض والتلويح والإيماء دون التصريح، وذلك

(١) الخصائص ١:٢١٨.

أحلى وأدمث، وأغزل وأنسب من أن يكون مشافهةً وكشفا، ومصارحة وجهرا، وإذا كان كذلك فمعنى هذين البيتين أعلى عندهم، وأشد تقدما في نفوسهم، من لفظهما وإن عَذُب موقعه، وأنِق له مستمِعه"(١). فيصبح النص دالا شعريا، لا في ذاته وحدود لفظه بل باستحضاره للنص الغزلي، وبتحويلاته الدلالية، زيادة على جمال لفظه صوتيا.

ولا ينبغي أن ننسى هنا أن ابن جني هو كاشفُ أسرار شعر أبي الطيب المتنبي، وربما صانع بعضها، إذ لم يترك ظاهرا في مدحه لكافور، كما قال البرقوقي(٢)، إلا جعل له باطنا من الهجاء. وهو القائل بأن اللغة كلها مجاز مفصلا الحديث عن شجاعة العربية. وقد كان عمل ابن جني، في إطار البحث عن "خصائص اللغة" و"سر صناعة الإعراب"، ملهما لعبد القاهر الجرجاني في البحث عن "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز".

ثم استُؤنف الحكم، مرة أخرى، على معنى الأبيات من قِبَل عبد القاهر الجرجاني في سياق معننتة للشكل(٣). فقد اتهم بدوره القائلين بأن شعرية الأبيات في ألفاظها بعدم إنعام النظر داعيا إلى التدبر: "راجع فكرتك،

---

(١) نفسه.١/ ٢٢٠.

(٢) شرح ديوان أبي الطيب المتنبي. ٤/ ٤٣٤.

(٣) ترجمة للعبارة الفرنسية: la sémantisation de la forme، وهي العبارة التي استعملها مترجم كتاب: البنية الفنية la structure artistique ، ليوري لوتمان. وقد وظفنا هذا المفهوم في كتابنا: البنية الصوتية، في فصل كامل بعنوان: التفاعل.

واشحذ بصيرتك، وأحسن التأمل، ودع عنك التجوز في الرأي، ثم انظر هل تجد لاستحسانهم وحمدهم وثنائهم ومدحهم مُنصرفاً إلا إلى استعارةٍ وقعتْ موقعها وأصابت غرضها، أو حُسْن ترتيبٍ تكاملَ معه البيان حتى وصل المعنى إلى القلب مع وصول اللفظ إلى السمع.. وإلا إلى سلامة الكلام من الحشو غير المفيد.. وسلامته من التقصير الذي يفتقر معه السامع إلى تطلب زيادة بقيت في نفس المتكلم.."(١).

التمس الجرجاني مدخلا نفسيا للتسلل إلى عمق هذه الأبيات مركزا على إيحاءات التراكيب الاستعارية والكنائية. "فالإشارة والتلويح والرمز والإيماء" ألفاظ مُنبئةٌ، كما قال، "عن طيب النفوس، وقوة النشاط، وفضل الاغتباط، كما توجبُه ألفة الأصحاب وأنسةُ الأحباب، وتنسُّم رائحة الأحبة والأوطان، واستماع التهاني والتحايا من الخلان والإخوان"(٢). وهذه المعاني كلها مما يتسع له باب الكناية باعتبار مفهوم التلازم والملابسة بين المعاني واستدعاء بعضها لبعض. وتكَوِّن تلك الكنايات أرضية تُنسَج فوقَها مجموعةٌ من الاستعارات، قال: "ثم زانَ ذلك كلَّهُ باستعارة لطيفة طبَّق فيها مَفصلَ التشبيه". يقصد بذلك قول الشاعر: "تنازعنا أطراف الأحاديث بيننا"، وتشبيهه "سلاسةَ سيرها بهم [بِـ] الماء تسيل به الأباطح": "وسالت

(١) أسرار البلاغة. ص. ٢٢.

(٢) نفسه.ص.٢٣.

بأعناق المطي الأباطح"[1]. ويستمر الجرجاني في كشف الانزياحات الاستعارية ودلالات التغييرات التركيبية في النص قائلا: "ثم قال "بأعناق المطي"، ولم يقل "بالمطي"، لأن السرعةَ والبُطأَ يظهران غالبا في أعناقها، ويبين أمرهما من هواديها وصدورها. وسائرُ أجزائها تستند إليها في الحركة، وتتبعها في الثقل والخفة، وتُعبِّر عن المرح والنشاط...".

وختم مرافعته لصالح المدخل الدلالي بقوله: "فقلْ الآن: هل بقيتْ عليك حسنةٌ تحيلُ فيها على لفظة من ألفاظها..."[2].

خلاصة: هكذا أدى استغلاقُ مدخل المعنى بمفهومه المُهيمن وقتها (البعد الحكمي والأخلاقي) إلى البحث عن مفهوم جديد للدلالة: الدلالة الشعرية، دلالة الإيحاء عن طريق الاستعارة والتناص: استعارة لغة العشق والتناص معه لإنتاج معانٍ إضافية.

ولا شك أن القُدماء لم يخطئوا حين لاحظوا حُسن اللفظ في هذه الأبيات دون أن يصفوه، فهي تحتوي على مستويات من التوازن الصوتي

---

(١) نفسه. وقد استشهد بهذه الاستعارة على الفرق بين "العامي المبتذل" و"الخاصي النادر" الذي تنتسب إليه، في موقعين من كتاب دلائل الإعجاز. ص.٧٤، ٢٧٦.

(٢) نفسه. ص. ٢٤. يظهر من هذه الفقرة الأخيرة من مرافعته أنه يحصر اللفظ في المفرد، وقد عدَل هذا الموقف في سياق آخر منبها إلى أن القدماء يقولون اللفظ ويقصدون به صورة المعنى. وقد وضحنا موقفَه هذا في كتاب البلاغة العربية.

الخفي مما أبرزناه في مناسبة سابقة[١]. كما أنهم لم يحصروه في الألفاظ مفردة كما يفهم من نقد الجرجاني لهم، بدليل حديثهم عن المطالع والمقاطع.

وهذه الأبيات ليست، كما سبقت الإشارة، بدعا أو نصا يتيما لم يجُد الدهر بمثله، بل هي تنتمي إلى متن واسع من الشعر العربي يتصل بموضوعات الشوق وحديث النفس، وقد لامسه ابن طباطبا بقوله: "فائدة هذا الشعر هو استشعار قائله لفرحة قفوله إلى بلده، وسروره بالحاجة التي وصفها من قضاء حجه، وأنسه برفاقه ومحادثتهم، ووصفه سيل الأباطح بأعناق المطي كما تسيل المياه. فهو معنى مستوفى على قدر مراد الشاعر"[٢]. لا شك أن الجرجاني استفاد من هذا الوصف وسماه ووظفه، في حين اعتبره ابن طباطبا خارجَ الصناعة الشعرية قائلا في مثله: "فالمستحسن من هذه الأبيات حقائقُ معانيها الواقعةُ لأصحابها الواصفين لها دون صنعة الشعر وإحكامه"[٣]. لقد مر ابن طباطبا بجانب شعرية الأبيات، أثار الصيد وانصرف، فصاده من جاء بعده.

(١) انظر كتابنا الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية والممارسة الشعرية. ص١٥٥-١٥٩.

(٢) عيار الشعر. ص.١٣٨.

(٣) نفسه. ص. ١٢٧. وتدخل هذه الأبيات وما شاكلها عنده في باب: "الأبيات الحسنة الألفاظ، المستعذبة الرائقة سماعا، الواهية تحصيلا ومعنى..." (ص. ١٣٦).



٣ ـ الكناية والتشبيه أرضية للوصف والحكي في الشعر الجاهلي

انتبه القدماء إلى هيمنة التشبيه والكناية في الشعر القديم إلى نهاية القرن الأول الهجري، وانتبه المحدثون إلى هيمنة السرد عليه. سنحاول، في هذا المقام، فحص الظاهرة الأولى نصيا من خلال تحليل ثلاثة أبيات من شعر أمير الشعراء الجاهليين.

حين نتأمل شعرَ امرئ القيس، خاصة معلقته، نلاحظ أنه يتراوح، كما هو حال أكثر عيون الشعر الجاهلي، بين الوصف والحكي معتمدا في أرضيته الوصفية على التشبيه أولا، والكناية ثانيا. يتداخل التشبيه والكناية أحيانا حتى يلتبس أحدهما بالآخر، ويلطفان غالبا ليطلبا من القارئ قدرا من الحذق في استرجاع المحذوف، وإعادة ترتيب أجزاء المركب، واستحضار السياق الثقافي للعصر. لنتأمل ذلك من خلال الأبيات التالية[1]:

١- تَصُدُّ وتُبدي عن أسِيلٍ وتتَّقي — بناظرةٍ مِن وحْشِ وجْرةَ مُطْفِلِ

٢- إلى مِثْلها يَرْنو الحَليمُ صَبابةً — إذا مَا اسْبكَرَّتْ بَيْنَ دِرعٍ ومِجْوَلِ

٣- فَلَمَّا تَنازَعْنا الحَديثَ وأَسْمَحَتْ — هَصَرتُ بغُصنٍ ذي شَماريخَ مَيَّالِ

البيت الأول:

تصُد وتُبدي عن أسيل وتتقي — بناظرة من وحش وجرة مطفل

---

(١) البيت الأول والثاني من المعلقة، والثالث من القصيدة الثانية في الديوان. ديوان امرئ القيس. ص: ١٦، ١٨، ٣٢.

لا شك أن أولَ ما أثار انتباهي كمدخل لهذا البيت، قبلَ مساءلة معجمه وتفكيك تركيبه، هو بروز التوازن الصوتي (الترصيع) والتقابل الدلالي (الطباق) في شطره الأول، وانحلالهما في الشطر الثاني (مؤالفة ومخالفة منشطة) لتترتبَ عن ذلك حيويةٌ إيقاعية لا تُنغصُها شائبة من حشو أو فضول؛ فكأن البيت سبيكة أفرغت في قالب مُعَدٍّ سَلَفا. ومع إمعان النظر تتكشف الكنايةُ والتشبيه مكونين مهيمنين. وهذا البيت شبيه في بنيته الصوتية الإيقاعية بالبيت المشهور في وصف الفرس:

مكر مفر مقبل مدبر معا   كجلمود صخر حطه السيل من عل

فقد بُني، هو الآخر، على مؤالفة صوتية، في صدره، ومخالفة في عجزه قوامُها التشبيه، كما في البيت الذي نعالجه.

الكناية: في البيت مستويان من الكناية:

١ - الاكتفاء بذِكْر حركاتٍ وصفاتٍ تدل على التوتر والاضطراب: "تصد وتبدي... وتتقي" . و"مُطفل".

٢ - الاكتفاء بالصفة عن ذكر الموصوف: أسيل، ناظرة، وحش وجرة،

أ ـ "أسيل": صفة للخد، قامت مقامه، أي خَدٌّ أسيل (سهل)، حُذِف الخد واحتُفظَ بصفته.

ب ـ وناظرة، أي عين ناظرة، (نفس الإجراء).

ج ـ "وحش وجرة": كناية عن الظبي بصفة خاصة.

يشكل (رقم١) أرضية وإطارا لِـ(رقم٢). فَـ "تصد وتبدي... وتتقي" و"مطفل" مكتفية دلاليا للتعبير عن الاضطراب بشكل عام. أما "أسيل... وناظرة" فتضيف محتوى عاطفيا من الجمال والخَفَر فتقوي بذلك أنوثة النص.

فهذه الأرضية الكنائية تبدو، لأول وهلة، كما لو كانت مجردَ معطى لغوي قائم على انتقاءٍ معجميٍّ، في حين أظهر تفكيكها أنها نِتاجُ عملية تركيب: حذف واستبدال. وهذا مما أوحى للمرحوم محمد نجيب البهبيتي بصفة "التباس الطبع بالصنعة"[1].

التشبيه: من الأدوات الكنائية المذكورة تركَّبَ تشبيهٌ ضمني، نابتْ فيه "مِنْ" التبعيضية عن كافِ التشبيه: "بناظرة من وحش وجرة ..". شبه "ناظرةَ" المتغزَّلِ بها (أي عينها) بناظرة الظبي: ناظرة كناظرة ظبي ...الخ. وإن شئت قلت: ناظرة مستعارة من ظبي وجرة. وجرة ترشيح، أي تقوية[2].

إن ذكر الوحشية والإطفال يدعوان إلى إعادة قراءة البيت والتساؤل: هل التشابه بين المتغزل بها وبين الظبي ينحصر في الناظرة أم يمتد إلى الحركات المكونة للأرضية. الأكيد أن مجموع الحركات التي تبديها هي

(١) تاريخ الشعر العربي حتى القرن الثالث الهجري. ص٦٠ وما بعدها.

(٢) جاء في لسان العرب (وجر): "ووَجْرَةُ موضع بين مكة والبصرة، قال الأَصمعي: هي أَربعون ميلاً ليس فيها منزل، فهي مَرْتعٌ للوَحْشِ، وقد أَكثرت الشعراء ذكرها؛ قال الشاعر:

تَصُدُّ وتُبْدي عن أَسِيلٍ وتَتَّقي   بناظِرَةٍ، من وَحْشِ وَجْرَةَ، مُطْفِلِ".

حركات الظبية في اضطرابها وخوفها على طفلها، فالعين الناظرة تترجم الحالة النفسية.

البيت الثاني:

إلى مثلها يرنو الحليمُ صبابة   إذا ما اسبكرَّت بين درع ومجول

بين الشطر الأول والثاني مستويان من الكنائية: كنائية نثرية قريبة، في الشطر الأول، وكنائية أوغلُ في الشعرية والمجازية في الشطر الثاني. كيف ذلك:

الشطر الأول:

أ- "مثلها": كناية عنها. كما نقول: يجمل بمثلك ألا يقف هذا الموقف، وفي التركيب تشبيه ضمني بنموذج مثالي مستخلص من المخاطب وممن يشبهه، ولذلك كان تعبير: "مثلك" أقوى من الضمير "كَ" في قولنا: لا يجمل بك، وأكثر أناقة. وهذا أدخلُ في المجاز المرسل.

ب- "يرنو" (مضارع رَنَا: التفت): كناية مادية عن الاهتمام والتعلق؛ اكتفى بعَرَض من أعراضه. كما نقول هذا لا يلتفت إليه، أي لا يُثير الاهتمام.

ج - والحليم: صفةٌ اكتفي بها عن الموصوف: الرجل الحليم.

الشطر الثاني:

أ- "المجول": ثوب خفيف يلبسه الصبيان، كنَّى به عن الصِّبا. والدرع: لباس المرأة الكبيرة، كنَّى به عن التقدم في السن، أو

الكهولة. واسبكرت: امتدت، وهي استعارة عبر بها عن امتداد الحياة بين الطفولة والكهولة. مثَّل الامتداد زمنيا بين الصبا والكبر (الكهولة) بالتمدد جسديا بين الثوبين الملازمين لهما. فقد اتخذ الكنايتين دعامتين مد فوقهما جسر الاستعارة، فجاءت الصورة متأرجحة بين الكنائية والاستعارية.

وهذه في نظري إحدى لطائف التداخل بين الكناية والتشبيه (الاستعاري هنا) في بنية الشعر باعتبارهما مكونين أساسيين للشعر الجاهلي.

البيت الثالث:

فلما تنازعنا الحديث وأسمحَت   هصرت بغصن ذي شماريخ ميال

هيمنت على هذا البيت علاقة المشابهة: استعارة وتشبيه ضمني. ففي "تنازعنا الحديث" تشبيهٌ للتحادث بالنزع بالدلو، فكأن كل واحد من الطرفين يُدلي دلوه في عمق الآخر ليستخرج مكنونه[1]. وفي "هصرتُ بغصن" تشبيهٌ لليونة جسمها بليونة الغصن، أو تشبيه جسمها بالغصن ليونة، وتشبيه شعرها بشماريخ النخل. وهو تشبيه مضمر، خفي في طيات التركيب، وتأويله: هصرت جسما أشبه بغصن ميال ذي شماريخ.

وهكذا نلاحظ هيمنة الكناية على البيتين الأولين لاتجاههما إلى الوصف، وصف الذات والحركات، وهيمنةَ التشبيه على البيت الثالث

(١) هذا هو التخريج الذي اختاره محقق الديوان.

لاتجاهه إلى سرد الأحداث. ومما ينبغي أن نعيد تأكيده قيامُ الكناية والتشبيه في هذه الأبيات على الحذف. أما الصناعة التوازنية فهي في منتهى الخفة واللطف، باستثناء مطلع البيت الأول حيث دعم التوازن بتقابل دلالي: "تصد وتُبدي...". ولا يسمح السياق بإبراز خفيها.

وقد فطن البلاغيون الأوائل من علماء اللغة إلى هيمنة التشبيه والكناية في الشعر الجاهلي وعبروا عن ذلك بطرق متعددة .

المراجع:

- الإصفهاني أبو الفرج. الأغاني. دار الثقافة. بيروت. ط٥. ١٩٨١م.

البرقوقي عبد الرحمن. شرح ديوان أبي الطيب المتنبي. دار الكتاب العربي. بيروت. ١٩٨٦م.

- ابن جني عثمان. الخصائص. محمد علي النجار. دار الكتب المصرية.١٩٥١م.
- ابن حجة. خزانة الأدب. دار ومكتبة الهلال. بيروت. ١٩٨٧.
- ابن قتيبة الدينوري. الشعر والشعراء. تحقيق أحمد محمد شاكر. دار الحديث. القاهرة. ١٩٩٦م.
- ابن طباطبا العلوي. عيار الشعر. تحقيق عبد العزيز بن ناصر المانع. دار العلوم. الرياض. ١٩٨٥م.
- البهبيتي، محمد نجيب. تاريخ الشعر العربي حتى نهاية القرن الثالث الهجري. مكتبة الخانجي. ١٩٦٧م.
- الجرجاني. عبد القاهر:

أ - أسرار البلاغة. تحقيق محمود محمد شاكر. نشر دار المدني. ط٥. جدة. ١٩٩١م.

ب - دلائل الإعجاز. محمود محمد شاكر. مكتبة الخانجي. ط٥. القاهرة. ٢٠٠٤م.

- العمري محمد.

أ - البلاغة العربية أصولها وامتداداتها. إفريقيا الشرق. ط٢. الدار البيضاء. ٢٠١٠م.

ب - الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغة والممارسة الشعرية.. إفريقيا الشرق. ٢٠٠٢م.

ج - تحليل الخطاب الشعري: البنية الصوتية : الكثافة . الفضاء . التفاعل. ط. الدار العالمية للكتاب./ الدار البيضاء ١٩٩٠م.

د - القارئ وإنتاج المعنى في الشعر القديم: حدود التأويل البلاغي. مجلة فكر ونقد. العدد١٧ . ١٩٩٩م. ضمن محور العدد المخصص لِ:شعرية البلاغة.

- كعب بن زهير. ديون كعب بن زهير. صنعة أبي سعيد العسكري. دار الكتاب العربي. ١٩٩٤م.

- قدامة بن جعفر. نقد الشعر. تحقيق كمال مصطفى. ط٢. مكتبة الخانجي. القاهرة. ١٩٧٨م.

عنوان المقال

بين التحليل البلاغي وجماليات الخطاب

إعداد
أ.د. طارق سعد شلبي
أستاذ البلاغة والنقد الأدبي بجامعة عين شمس
الأستاذ بقسم البلاغة والنقد بجامعة أم القرى

مدخـــل

(١)

الاهتمام بالعنوان رصدا ودرسا من المجالات التي عني بها الواقع النقدي المعيش؛ ويمثل هذا الاهتمام نتيجة للإفادة من مفاهيم الخطاب وما صحبها من إفادات عميقة من أدوات التحليل اللغوي في دراسة النص الأدبي.

والمتابع للواقع النقدي المعيش يلمس عناية بتحري الصلات الجامعة بين النص والقارئ انطلاقا من مفاهيم جماليات التلقي، وقد كانت دراسة العنوان بحق مجالا خصبا تتضح فيه مزية الأخذ بهذه المفاهيم في دراسة النصوص؛ لما للعنوان من أهمية في تحديد وجهة تواصل المتلقي مع النص من ناحية ووقوفه على دلالته ومقولته من ناحية أخرى.

ومع الإفادة من أدوات تحليل الخطاب، والانطلاق من مقولات جماليات التلقي ازداد خصوم البلاغة ضيقا بها وإعراضا عنها وقدم بعضهم كتابات نظرية أرادوا فيها أن يبرهنوا فيها على عجز البلاغة وأدواتها عن ملاحقة الدارس الراغب في الأخذ بهذه الأدوات والمقولات .

(٢)

يحاول البحث أن يجيب - بشكل تطبيقي؛ لا يتورط في جدال نظري- عن سؤال بعينه هل تسعفنا أدوات البلاغة في الرصد والدرس وقد شغلنا بتحليل الخطاب ورصد التأثير الجمالي على المتلقي؟

إن كنا نتحدث عن عتبات النص ومداخله وسياقاته الدلالية ومقولته وسماته اللغوية في تراكيبه المكونة وتشكلات صياغته، إن كنا نتحدث عن ذلك ونحوه فهل يتسع المجال دون تحيز للبلاغة ولا افتعال أن نرصد التشبيه والاستعارة وننطلق مما انطلق السلف منه من تحديد سمت الكلام خبرا وإنشاء؟ وأن نعنى بالبديع لا بوصفه حلية وزينة بل لأنه تشكيل ونسيج؟

نحسب أن الحكم للبلاغة أو عليها عبر هذا الطريق أجدى من الدفاع عنها أو الهجوم عليها بالتماس المؤثرات التي تعرضت لها عبر تاريخها أو بالبحث عن فلسفتها في صوغ تعريفاتها وترتيب مباحثها .

(٣)

يتخذ البحث من المقال مادة للدرس والتحليل لكيلا يُتوهم أن الاختيار كان لجنس أقرب في طبيعة تشكله إلى ما عني سلف البلاغيين به، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يمثل المقال فنا أدبيا له قدرته على التواصل

مع قطاعات عريضة ومتنوعة من المتلقين؛ ولا أدل على ذلك من ارتباطه بالصحافة، حتى ليمكننا القول بوجه عام إن متلقيه هم جمهور قراء الصحف، ولذلك فلا يشهد هذا الفن ما شهده الشعر مثلا من انحسار في القراءة وتراجع اهتمام.

وينصب البحث على العنوان في المقال لما له من أهمية في قراءة النص وتأثيرات في تقييم المنجز البلاغي؛ ويتخذ مادة الدرس المقالات التي جمّعها "فيض الخاطر" بأجزائه رصدا ودرسا للعنوان فيها من وجهة بلاغية لا تغفل تحري التأثير الجمالي على المتلقي من ناحية ولا تنحصر في نطاق العنوان وحده بل تتجه صوب النص في مجموعه بقدر ما يتسع المقام من ناحية أخرى.

و علة اختيار مقالات فيض الخاطر مجالا للبحث راجعة إلى كثرة هذه المقالات كما وتنوعها كيفا بما يكسب النتائج المستخلصة من الدرس البلاغي لها دقة وإحكاما.

١ - العُنْوانُ جَدلُ التَّمْهيدِ والاسْتِقْلال.

اختيار العنوان خاصة مادة للرصد والدرس راجع إلى الرغبة في لفت الانتباه إلى جانب من تحليل النص لما يظفر بما يستحقه من اهتمام فقد جرى العرف في الدرس النقدي التطبيقي أن ينصب الدرس على العمل نفسه،

وإن كان ثمة اهتمام بالعنوان فلا يرد مستقلا بل يجرى في ركاب دراسة العمل نفسه من حيث هو، وبعبارة أخرى لم يجر التحليل على نحو كاشف لتميز العنوان من عمله منهجيا على الرغم من كونهما طرفين في ثنائية ينبغي أن يعتد بتمايزهما؛ ويتضح ذلك كأشد ما يكون الاتضاح في التلقي؛ إذ يبدأ التلقي من العنوان مستقلا عن العمل على نحو من الأنحاء، ويظفر العنوان بقدر مستقل من التأمل العميق للوقوف على أبعاد مدلوله من ناحية والمضي على طريق التماس الصلات التي تجمعه بالعمل من ناحية أخرى.

والعنوان هو سلطة النص وواجهته الإعلامية، يكشف عن طبيعته ويسهم في فك غموضه ويعين مجموعه ويكشف معناه فالعنوان هو فاتحة الفاتحة النصية واختصار الاختصار .

والعنوان ليس جنساً خطابياً حراً فهو يظل مرتبطاً بنص، لا ينتج دلالته إلاَّ من خلاله وفي وجوده . والعلاقة بين العنوان والنص هي علاقة الرأس بالجسد، العتبة بالدار، المسند إليه بالمسند، إذ يغرى العنوان بولوج النص ويعين جنسه ويوحي ببعض غاياته، ويصف (بعض) محتواه.

وهو نص مكتوب "فثمة غياب كامل لسياق الموقف بل لا وجود له أساسا في الاتصال الكتابي حيث تنكسر الدائرة الاتصالية لنصبح بإزاء جزئين يقوم كل منهما تقريبا بذاته؛ وهما: المرسل – الرسالة، والرسالة –



المستقبل، وتخلق هذه الدائرة المكسورة الشروط اللازمة لمسافة فضائية وزمانية وثقافية إلخ بين المرسل ومتلقية"(١).

مقولة العمل وكيانه ليسا العنوان وحده، وليس العمل بمعزل عن العنوان، إن المقولة والكيان هما المزيج المتشكل من تلاقي العمل والعنوان؛ والاقتصار على أحد طرفي هذه الثنائية في الدراسة لا يعنى إهمالا للطرف الآخر فحسب بل يعنى إهدارا لما تم الاقتصار على درسه كذلك!

يمثل الوقوف على المراد من العنوان – حسبما يحدده المعجم – نقطة انطلاق للوعي به؛ ذلك أن المتأمل في الدلالات التي يذكرها المعجم للعنوان تبدو وثيقة الصلة بمفهومه الذي نعهده باعتبارنا قراء متلقين تبدأ صلتنا بالنص من عنوانه، وباعتبارنا نقادا دارسين ينطلق طموحنا إلى النفاذ إلى مقولة النص من لدن عنوانه تمهيدا لتأمله ودرسه.

فالعنوان هو أول ما يلوح من النص للقارئ وهو ما يمكن أن يُفهم من ارتباط المدلول اللغوي للعنوان بالظهور والتبدي والاعتراض أمام الناظر؛ "عن الشيء ظهر أمامك و اعتن اعترض وعرض (يقولون:) لا أفعله ما عن في السماء نجم أي عرض من ذلك".

---

(١) انظر: نظرية اللغة الأدبية ٩٤.

ويلوح - عبر تأمل الدلالة اللغوية للعنوان - الاتصال الوثيق بين النص(الذي قد يكون كتابا) من ناحية والعنوان من ناحية أخرى؛ " عننت الكتاب و أعننته لكذا أي عرضته له وصرفته إليه، وعن الكتاب يعنه عنا وعننه كعنونه و عنونته وعلونته بمعنى واحد مشتق من المعنى وسمي عنوانا لأنه يعن الكتاب من ناحيتيه" .

وعنوان الكتاب مشتق فيما ذكروا من المعنى قال ابن سيده "العنوان سمة الكتاب و عنونه عنونة و عنوانا و عناه كلاهما وسمه بالعنوان" .

كما ترتبط كلمة العنوان – حسب ما يدل الوضع اللغوي – بالتعامل النقدي؛ فالعنوان قد يرتبط بالدلالة التي تلوح على نحو غير مباشر متخذة مسار التلميح والإشارة وعدم المباشرة هنا تلتقي مع النظر النقدي للعنوان في الأعمال الأدبية؛ إذ يصدر هذا النظر عن وعي عميق بعدم الاقتناع بالدلالة المباشرة للعنوان وتحرى دلالات أخرى مصاحبة؛ "ويقال للرجل الذي يعرض ولا يصرح قد جعل كذا وكذا عنوانا لحاجته وكلما استدللت بشيء تظهره على غيره فهو عنوان له".

وطبيعة التعامل مع العنوان تأملا ودرسا تلوح على نحو ما من ارتباط العنوان بالتحري والقياس؛ إذ ينصب تحرك الناقد على الصلات بين

العنوان وما يومئ إليه بالنظر إلى ما يعنونه؛ "اعتن ما عند القوم أي أعلم خبرهم وكلما استدللت بشئ تظهره على غيره فهو عنوان"(١).

والطريف أن المفهوم الذي قدمه القدماء للعنوان لم يغفل البعد الجمالي المرتبط به والمتبدي في رصد جماليات التلقي؛ "قد جرت عادة المصنفين بأن

---

(١) أثبت القلقشندي سبع لغات في العنوان؛ إحداها عنوان بضم العين وواو بعد النون والثانية عنيان بضم العين وياء تحتية بعد النون والثالثة عنيان بكسر العين والرابعة علوان بضم العين ولام بدل النون والخامسة علوان بفتحها والسادسة علوان بكسرها والسابعة عليان بالكسر مع إبدال الواو ياء ويجمع عنوان على عناوين وعلوان على علاوين ويقال عنونت الكتاب عنونة وعلونته علونة وعننته بنونين الأولى منهما مشددة تعنينا وعنيته بنون مشددة بعدها ياء تعنية وعنوته أعنوه عنوا بفتح العين وسكون النون وعنوا بضمهما وتشديد الواو.
واختلف في اشتقاقه فمن قال عنوان جعله مأخوذا من العنوان بمعنى الأثر لأن عنوان الكتاب أثر بيان ممن هو وإلى من هو وزعم بعضهم أن العنوان مأخوذ من قول العرب عنت الأرض تعنو إذا أخرجت النبات وأعناها المطر إذا أظهر نباتها وقيل هو مأخوذ من عن يعن إذا عرض وبدا وقيل علوان مشتق من العلانية لأنه خط ظاهر على الكتاب ومن قال عنيان جعله من عنيت فلانا بكذا إذا قصدته قال في مواد البيان والعنوان كالعلامة وهو دال على مرتبة المكتوب إليه من المكتوب عنه والأصل فيه الإخبار عن اسمهما حتى لا يكون الكتاب مجهولا .
والعنوان عند القلقشندي مرتبط بمشغلته بالكتابة ؛ ففي الرسائل (يكون)الأصل أن يبتدأ باسم المكتوب عنه ثم باسم المكتوب إليه وهو الترتيب الذي تشهد به العقول لأن نفوذ الكتاب من المكتوب عنه إلى المكتوب إليه كنشء الشيء وخروجه من ابتداء إلى نهاية انظر صبح الأعشى في صناعة الإنشا للقلقشندي – تحقيق الدكتور يوسف علي طويل – دار الفكر – دمشق ج: ٦ ص: ٣٣٥ – ٢٣٦وراجع لسان العرب – دار صادر – بيروت١٣/ ٢٩٠، ٢٩٤، ٢٩٥– ١٥/ ١٠٦

يذكروا في صدر كل كتاب تراجم لتعرب عنه، سموها الرؤوس، وهي ثمانية... ليتشوق الطبع.منها : العنوان الدال بالإجمال على ما يأتي تفصيله، وهو قد يكون بالتسمية، وقد يكون بألفاظ وعبارات، تسمى براعة الاستهلال [1].

ويتضح الوعي بطبيعة علاقة المتلقي بالعنوان من خلال هذين البيتين :

تأخرت عن قوم ولا غرو أنني سأسبقهم بالجد والجد معوان

ألست ترى العنوان يكتب آخرا وأول مقروء من الكتب عنوان[2]

والمتلقي يمثل الركيزة الجوهرية في درس العنوان وقد قدم الدرس النقدي الحديث تصورات مهمة لطبيعة التلقي، بلورت مفاهيم محددة لدرس اللغة من زاوية تأثيرها الذي تحدثه على المتلقين.

يقول إيزر: "إنّ هناك قطبين للعمل الأدبي يمكن لنا أن ندعوهما القطب الفنّي والقطب الجمالي. فالقطب الفني هو نصّ المؤلف، أما القطب الجمالي فهو إدراك القارئ لهذا النصّ"[3].

---

(١) أبجد العلوم – دار الكتب العلمية بيروت١/ ١٩٠.

(٢) قرى الضيف: عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس– تحقيق عبد الله بن حمد المنصور– دار الفكر– بيروت ٣٨٠.

(٣) التفاعل بين النص والقارئ :ولفانج إيزر: ترجمة مالك سلمان، مجلة علامات، النادي الأدبي بجدة، مج٧/ ٢٥.

ومن خلال تفاعلهما والحوار أو الجدل بينهما في فعل القراءة يتشكل الأثر الجمالي، فإن "العمل الأدبي ليس نصا تماما، وليس ذاتية القارئ تماما، ولكنه يشملهما مجتمعين أو مندمجين"[1].

"يتوسط العنوان علاقة عمله/ مرسلته بمتلقيه حتى لا يكاد هذا المتلقى يتمكن من الوصول إلى العمل إلا عبر فعاليته الخاصة فى تلقى العنوان الذى يحمل بشكل ما فى الأشكال خصوصية عمله داخل بنيته النصية؛ خصوصيته الدلالية والجنسية على السواء، هذه وتلك يدخل المتلقى بها إلى العمل مزودا بأحد أهم مفاتيح الشفرة الرمزية له، وهذه العلاقة هي التى يجب أن يدور عليها التحليل المنهجى للعنوان باعتباره نصا" [2].

وثمة زاويتان نرصد عبرهما علاقة العنوان بالمتلقي؛ هما: التأثير الجمالي الذي يحدثه العنوان من ناحية، ودوره في الكشف عن الجوانب المختلفة في النص من ناحية أخرى.

فالعنوان ذو تأثير لافت على المتلقي"كل نص له مفتتحة الذي يتسلط على المتلقي تسلطاً لا يستطيع منه فكاكاً... فالعنوان يتحول إلى أداة مصاحبة تأخذ بيد القارئ حتى لا يضل في متاهات النص فتنقطع صلته به برغم أنه داخله"[3].

---

(١) نظرية التلقي: روبرت هولب: ، ترجمة د. عز الدين إسماعيل– النادي الأدبي بجدة، ١٤١٥هـ، ص٢٠٢.

(٢) العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي : الدكتور محمد فكري الجزار – الهيئة العامة للكتاب ٦٨.

(٣) بلاغة السرد: الدكتور محمد عبدالمطلب – الهيئة العامة لقصةر الثقافة ١٧-١٨.

"إن العنوان أيا كان عمله يدل بمظهره اللغوي من الصوت إلى الدلالة على وضعية لغوية شديدة الافتقار فهو من جهة سياق ذاته وهو من جهة ثانية لا يتجاوز حدود الجملة إلا نادرا وغالبا ما يكون كلمة أو شبه جملة وعلى الرغم من هذا الافتقار اللغوي فإنه ينجح في إقامة اتصال نوعي بين المرسل والمستقبل على قاعدة العمل الذي يعنونه"[1].

وطبيعة العلاقة بين الطرفين - العنوان والمتلقي - تحيل العنوان مفتاحا للنص؛ "تأتى المشابهة بين العنوان والمفتاح فى الوظيفة، فكما أن المفتاح يتيح لحامله فتح الباب وولوج البيت كذلك العنوان يتيح للقارئ الدخول إلى عالم النص دخولاً شرعيا؛ فتناسي العنوان أو إهماله يجعل التعامل مع النص عموما تعاملا غير شرعي وعدم الشرعية يتبعه نوع من السلوك المغلوط"[2].

ويمكن تصور البعد الذي يتخذه العنوان في التلقي وفقا للتداولية التي هي علم يهتم بعلاقة اللغة بمستعمليها، هدفه إرساء مبادئ للحوار، في علاقته الوثيقة مع المقام الذي ينتج فيه الكلام . ومن هذه التحديدات يعنّ لنا أن التداولية تخصص لساني يحدد موضوعه في المجال الاستعمالي، أو الإنجازي لما نتكلم به؛ ويدرس كيفية استعمال المتكلمين للأدلة اللغوية أثناء حواراتهم، وفي صب أحاديثهم، وفي خضم خطاباتهم . كما يعتني هذا

---

(٢) العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي ٢١ .

(٢) بلاغة السرد ١٨-١٩.

التخصص بكيفية تأويل مستعملي اللغة لتلك الخطابات وتلك الأحاديث، كما ويهتم أيضا بمنشئ الكلام، وكذا السياق .

"درجت الدراسات في تحليل الخطاب على أن تنطلق من فضاءات إستراتيجية ناتئة في البنية النصية كالعنوان والمقدمة والخاتمة والمواضع الداخلية السميكة، مستنجدة بمعطيات جزئية في وصف المعطيات الكلية، والتي يسمح إدراكها بالإحاطة بعالم النص في صفته الكلية، ثم تأكيد ترابطه من خلال وصف العلاقات بين الأجزاء وتحديد نوعها في مستويي السطح والعمق، مما يؤكد ضرورة الانتقال بالوصف النحوي من مجال الجملة الضيق إلى مجال أرحب يمثله الخطاب في صورته النصية القادرة على الإفصاح والتأثير والفعل"[1].

والمنطلق الذي يحكم تحرك المتلقين صوب الدلالة اعتمادا على العنوان "قدرة العنوان على أن يثير في المتلقي كما هائلاً من التحفز الاستطلاعي الذي يبغى امتلاك المعرفة التي يقدمها الجواب أو المتن"[2].

وهذا التحفز الاستطلاعي يتبلور في أبسط صوره في تساؤلات:"ماذا يقصد المؤلف بعنوانه؟ أو ما معنى هذا العنوان؟ أو لماذا اختار المؤلف هذا

---

(١) سعد مصلوح ، نحو أجرومية للنص الشعري ، دراسة في قصيدة جاهلية فصول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، مجلد ١٦ ، عدد١، ١٩٩٧، ص١٥٣.

(٢) بلاغة السرد ٢٠.

العنوان؟ أو ما صلة هذا العنوان بالنص؟ مثل هذه الأسئلة تظل محلقة في أفق العنوان على نحو شمولي لازم"[1].

وهذه التساؤلات تمثل اولى مراحل النظر المتأمل للنص الذي لا يكتفي معه القارئ بالوقوف على ظاهر ما يهبه النص بل يطمح إلى التفكير في أعماقه وأبعاده.

وإذا كانت مواجهة العنوان للمتلقي تبدأ مبكرة من لدن الشروع في القراءة فإن ثمة صحبة ملازمة تجمع العنوان مع القارئ، وتستمر هذه الصحبة حتى الفراغ من القراءة، لتكون القراءة كلها مسوقة من بعض الوجوه للإجابة على ما يبعثه العنوان من تساؤلات وما يثيره من قضايا "العنوان ليس مؤشرا بسيطا بل هو بنية معقدة غاية التعقيد وتمثل أداة ضغط هائل على المتلقي أو القارئ فتحاصره في نطاق منطوقها تارة ومفهومها تارة أخرى وفى إطار الجمع بين المنطوق والمفهوم تارة ثالثة ويظل هذا الحصار محكما حتى يفرغ عن القراءة وعندها يمكن أن يتحقق للعنوان بعده المرجعي من كونه إشارة ظاهرة إلى مستوى كامن ومهمة القراءة العمل على أن يطابق الظاهر الباطن مطابقة إجمالية دون أن ينفى ذلك إمكانية المطابقة التفصيلية في بعض الإجراءات القرائية الواعية"[2].

(١) السابق ٢١.

(٢) السابق ٢٢.

وصدور العنوان عن قصدية المبدع أمر يحيلنا إلى ارتباط هذه القصدية بدورها برؤية المبدع للواقع المحيط به "إن العنوان باعتباره قصدا للمرسل يؤسس أولاً لعلاقة العنوان بخارجه سواء كان هذا الخارج واقعاً اجتماعياً عاماً أو سيكولوجيا وثانياً: لعلاقة العنوان ليس بالعمل فحسب بل بمقاصد المرسل من عمله أيضاً وهي مقاصد تتضمن صورة افتراضية للمستقبل، على ضوئها - كاستجابة مفترضة - يتشكل العنوان لا كلغة ولكن كخطاب"(١).

"إن استراتيجية التسمية لدى أي كاتب تعتمد على رؤاه الفكرية وعلى مرجعيته الأيديولوجية واستيحاءاته النفسية من خلال عمله الذي ينتجه، ويزداد التأثير عند ما يتعلق الأمر بعمل إبداعي"(٢).

وللدرس البلاغي القديم إشارات تتسق مع التواصل مع العنوان انطلاقا من هذه التصورات؛ فالعمل في مجموعه من ناحية وصلته بمتلقيه من ناحية أخرى يمثلان حالا تنبغي مراعاة مقتضاها؛ فعلم المعاني: هو علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال.

---

(١) السابق ٢١.

(٢) الطريق إلى النّصّ - سُلَيمان حُسَين - من منشورات اتحاد الكتاب العرب - ١٩٩٧ - الكتاب على موقع الاتحاد على شبكة الانترنت.

ويتجاوز الأمر هذا التصور النظري المطلق إلى إجراءات محددة في التواصل مع ظواهر النص رصدا ودرسا؛ قال السكاكي "علم المعاني هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره؛ ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره"(١).

والعنوان من المناطق شديدة الخصوصية في النص لأهميتها من زاوية التلقي؛ " ينبغي للمتكلم أن يتأنق في ثلاثة مواضع من كلامه؛ حتى تكون أعذب لفظًا، وأحسن سبكًا، وأصح معنى؛ الأول الابتداء؛ لأنه أول ما يقرع السمع، فإن كان كما ذكرنا أقبل السامع على الكلام فوعى جميعه، وإن كان بخلاف ذلك أعرض عنه ورفضه، وإن كان في غاية الحسن. وأحسنه ما يناسب المقصود، ويسمى براعة الاستهلال"(٢).

وثمة مستويان لدراسة العنوان؛ "الأول: مستوى ينظر فيه إلى العنوان باعتباره بنية مستقلة لها اشتغالها الدلالي الخاص، والثاني: مستوى تتخطى فيه الإنتاجية الدلالية لهذه البنية حدودها متجهة إلى العمل ومشتبكة مع دلائليته دافعة ومحفزة إنتاجيتها الخاصة بها"(٣).

---

(١) الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني - مكتبة الآداب ١٩٩٩ ١\٢٧-٢٨.

(٢) السابق ٤\١٣١.

(٣) العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي ٨.



وعلاقة العنوان بالعمل ذات طبيعة جدلية لافتة؛ فهي تجمع بين الارتباط والاستقلال؛ "فالعنوان صار إلى الاستقلال عما يعنونه استقلالا لا ينفي علاقته به، بقدر ما هو ناف لاختزال هذه العلاقة في وظيفة أحادية الاتجاه من العنوان إلى العمل فيما يشبه الإحالة الأولية من الأول إلى الثاني دونما أدنى تدخل من القارئ فى إنتاج هذه الإحالة...وتبلغ فاعلية العنوان من التعقيد حد أن الحديث عن نصيه عمل ما يجب أن يضع في اعتباره كون العنوان نصا نوعيا له-كالعمل تماما- بنيته وإنتاجيته الدلالية"(١).

ويتمثل هدف الدرس النقدي للنص في التقاط ذلك المزيج الدلالي بين دلالة العنوان ودلالة العمل؛ صدورا عن يقين بعدم جدوى الاقتصار على بعد واحد منهما.وهو ما يلوح في التماس علامة وسيطة " تنبني من مدلول العنوان ودال العمل وهذه العلامة هي هدف التحليل، أكان تحليلاً للعمل من جهة عنوانه أم تحليلاً للعنوان من جهة عمله - وإن أي تحليل لأي من العلامتين - علامة العنوان وعلامة العمل - لا يضع فى اعتباره العلاقة الأخرى هو تحليل قاصر عن إدراك نصية ما يحلله"(٢).

---

(١) السابق ١٥.

(٢) السابق ٢٠.

٢- الخَبَرُ والإِنْشَاءُ وثُنَائِيَةُ التَّكَلُّمِ والخِطَاب.

المتأمل في بعض عناوين المقالات التي ضمها كتاب فيض الخاطر يجد أن بعضها يعطي للمخاطب انطباعا بعينه؛ وهو أن وراءها تأملا عميقا وتفكيرا طويلا، وأن ثمرة هذا التأمل تمثلت في التوصل إلى نتيجة يطمئن الكاتب إليها ويقتنع بها حتى لتعد من وجهة نظره حقيقة ثابتة ومسلمة بدهية.

وحين نبحث عن منابع هذا الانطباع في العنوان فربما أمكننا أن نعزوه إلى صوغه خبرا.

ولم يتصور الدرس البلاغي القديم الخبر بمعزل عن "المخاطب" والرصد الدقيق لأحواله على اختلافها(١).

ومن أمثلة هذه العناوين: "الراحة في التغيير"، "الإنسان حيوان محارب"، "الإنسان طفل صغير"، وتشترك هذه العناوين الثلاثة في صوغها على قالب الجملة الاسمية الذي خلا من الفعل، وللفعل ارتباط بالزمن، مما يربط الدلالات المعبر عنها به – على نحو مواز – بالتحول والصيرورة.

---

(١) قصد المخبر بخبره: إفادة المخاطب. إما الحكم، أو كونه عالمًا به؛ ويسمى الأول فائدة الخبر، والثاني لازمها، وقد ينزل العالم بهما منزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم؛ فينبغي أن يقتصر من التركيب على قدر الحاجة،... وكثيرًا ما يخرج الكلام على خلافه، فيجعل غير السائل كالسائل،...وغير المنكر. كالمنكر...والمنكر كغير المنكر انظر التلخيص في علوم ٤١ وما بعدها.

أما في حالة الجملة الاسمية، فالدلالة ثابتة باقية تبدو بمنأى عن التحول والزوال وكأن الكاتب حين يعبر عن معنى ما بقالبها فإنه يكسب هذا المعنى تأكيدا، ويخرجه من إطار المعنى المعروض إلى القاعدة الصحيحة الثابتة.

وإذا رغبنا في الإفادة من طبيعة النظر البلاغي إلى الأسلوب الخبري فإننا سنجد حفاوة بفكرة الغرض؛ حين ينصرف الأسلوب إلى دلالة إضافية يبرزها للمتلقي، وهي دلالة يُوجّه إليها السياق، ويهدي تحديدها إلى الوقوف على البعد الانفعالي المصاحب لتشكل الدلالة، ففكرة الغرض في الأسلوب الخبري تقوم على إبراز وجه في الدلالة مصحوب بانفعال عايشه الأديب وأراد أن ينقله عبر هذا الأسلوب إلى المخاطب.

وقد يكون البعد الانفعالي المصاحب التقدير والإعجاب: "محمد الرسول المصلح"، أو يكون النفور وعدم الارتياح مما يصل إليه المتأمل حين يُعْمل فكره ثم يتبدى له ما يسوء؛ "أدبنا لا يمثلنا"، "الشرق ينقصه الحب" "آفة الشرق التقاليد".

وقد تزداد درجة النفور فتصبح اعتراضا وثورة؛ "ساسة العالم منافقون" ومرد حدة الانفعال هنا ما حققه الكاتب من تلاق بين طرفيْن: الأسلوب الخبري بدلالته الذاتية على البداهة واليقين من ناحية وسمات

الصياغة والتركيب من ناحية أخرى، ففي إيثار الجمع "ساسة" و"منافقون" ما يشي باطراد النفاق لدى الساسة كلهم وفي التعويل على التركيب الإضافي "ساسة العالم" ما يكسب الدلالة المستقاة سعة وشمولا.

وقد ينطوي العنوان على عاطفة الحماسة والاعتزاز كما نجد في عنوان أحد المقالات: "عنوان القوة في الأمة"، وربما رغب الكاتب في أن تستحيل هذه الحماسة إلى حفز لهمة المخاطب وتحريك لنوازع الأمل لديه أن يتحرى مظاهر القوة في أمته وقد كان فيها "عنوانها"

إن طائفة الأغراض[1] التي التمسها البلاغيون ليست وجوها محددة لا ينصرف المعنى إلا لواحد منها، هذا وهم زل فيه منكرو الدرس البلاغي وعائبوه، إن وراء فكرة الأغراض اجتهادا في تلمس قرائن السياق، وحرصا على ربط المعنى بما يكتنفه من عاطفة وانفعال، هذا كله مع حفاوة بمتلق يتجه النص بتمامه إلى خطابه.

---

(١) من هذه الأغراض الدعاء نحو: رب اغفر لي، والالتماس كقولك لمن يساويك رتبةً: افعل، بدون استعلاء ثم الأمر؛ قال السكاكي: حقُّهُ الفور، لأنه الظاهر من الطلب، ولتبادر الفهم عند الأمر بشيء بعد الأمر بخلافه إلى تغيير الأمر الأول دون المنع وإرادة التراخي، وفيه نظرٌ. ومنها النهيُ، وله حرف واحد، وهو لا الجارمةُ في نحو قولك: لا تفعل، وهو كالأمر في الاستعلاء، وقد يستعمل في غير طلب الكف أو الترك للتهديد، كقولك لعبد لا يمثل أمرك: لا تمتثل أمري، انظر التلخيص في علوم البلاغة ، ص ١٧٠.

وهكذا فإن فكرة الأغراض ليست كما تبدو في الظاهر جامدة ومحددة ومحدودة إنها محصلة لنهج في التواصل مع النصوص رصدا ودرسا، وهو نهج مازال قادرا على الأخذ بأيدينا في قراءة مختلف النصوص.

وتبرز في الأساليب الإنشائية ثنائية المتكلم والخطاب، وقد ورد من الأساليب الإنشائية، في صياغة العناوين ثلاثة أنواع: الاستفهام والأمر والنهي، وفي هذه الأنواع الثلاثة سرعان ما يستحضر المتلقي سائلا ومسئولا، وآمرا ومأمورا، وناهيا ومنهيا.

ولعل هذا الاستحضار التلقائي المباشر للطرفيْن هو ما يعلل لنا بروز الانفعال المصاحب لهذه الأساليب، فالمتحدث يظهر بشكل مباشر في سياق خطاب التلقي .

ولهذا فالمجال يتسع لبروز ذاتية الكاتب المتكلم وقد صنع الإنشاء سياقا حميما يجمعه بالمخاطب على نحو يسمح له بالحديث المنساب عن الذات: "ما الذي ألهمني الأدب" ؟ إن السياق الحميم المشار إليه يجعل مما يتعلق بذات الكاتب مشغلة مشتركة له وللمخاطب في آن.

وقد يكون مناط الاهتمام المخاطب، وقد غدت"ابتسامته"غاية العناية للطرفين:"ابتسم للحياة"، أو تكون إرادته في الحياة هي القضية الشاغلة

"اصنع حياتك"أو كانت عزته مسألة تشغل الكاتب بإلحاح كما يومئ إلى ذلك اقتران النهي[1] بالأمر إلحاحا على دلالة بعينها؛ "كن سيدا ولا تكن عبدا".

وقد يلتقي الطرفان معا في إطار واحد جامع مازج لهما؛ "لماذا نعيش؟" إذ يصح إرجاع الذات المتكلمة هنا إلى الكاتب والمخاطب معا وقد استحالا كيانا واحدا متأملا في غايات العيش وأهدافه.

وقد تشي طبيعة الخطاب الذي يحيل إليه الإنشاء بمبلغ طموح الكاتب في اتساع قاعدة المتلقين فلا يكون المخاطب واحدا بل جمعا كثيرا؛ "احرقوا اللوائح" ووراء هذا الطموح إيحاء بانفعال الضيق والثورة من اللوائح الجامدة المعرقلة، وفي صوغ الأمر خطابا للمجموع نزوع إلى تكوين موقف عام من هذه اللوائح وقد اشتدت وطأتها غير منحصرة في فرد بل مضرة للجمهور العريض.

وهذا السياق الحميم الذي أشرنا إليه وقد جمع الكاتب المتحدث والمتلقي المخاطب يحتضن في سماحة حالة من الألفة بين الطرفين على نحو ما نجد في التساؤل: "العصا أم القضا؟" ففي صياغة العنوان درجة ما من الاقتراب من لغة الحياة اليومية، وأوجد إسقاط همزه القضاء نوعا من

---

(١) لا الناهية:معناها النهى أصالة وتحمل عليه مجازات النهى من الالتماس والدعاء والتمهيد والإرشاد والتمنى ... وأكثر دخولها على فعل المخاطب انظر الأساليب الإنشائية في النحو العربي:عبد السلام هارون مكتبة الخانجي١٨٤.

الإيقاع. والمحصلة لذلك كله أن بدا العنوان وكأن فيه روحا من الدعابة والمزاح وفي ذلك من استحضار المخاطب والوعي الدقيق بردود أفعاله تجاه النص ما فيه.

٣-الحَذْفُ جَدلُ الحُضورِ والغِياب.

تقوم فكرة الحذف على إسقاط أحد مكونات التركيب من الصياغة، مع وجود القرائن التي تعين المتلقي على تحديد العنصر المحذوف، وهي قرائن يوجدها التواصل مع السياق الذي يتضمن الحذف.

"والعنوان يكاد يعتمد الغياب الصياغي لبعض مكوناته أى أنه يتعمد حذف بعض دواله فهو يأتى ناقصا صياغيا على الأغلب واستحضار هذا المحذوف أو الغائب يحتاج إلى استحضار بنية العمق ثم ربط هذه البنية بالفضاء النصي المحيط بالعنوان، سواء فى ذلك أكان الغائب يحتل صدارة العنوان أم مؤخرته"[1].

وقد عبر الإمام عبد القاهر في الدلائل عن مزية هذا الحذف في عبارة شعرية دالة على بعده الجمالي الأصيل الذي ينطوي عليه؛ " ترك الذكر أفصح من الذكر والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبن "[2].

---

(١) بلاغة السرد ٢٣-٢٤.

(٢) دلائل الإعجاز ١٧٠.

ومن هنا فالحذف لا يعني تغييبا كليا للعنصر المحذوف، فمثل هذا التغييب يعني احتمال أن يكون التركيب غير مفيد، إن الحذف البلاغي هو الذي يوجه فيه المذكور إلى تحديد المحذوف، وربما يستأثر هذا العنصر المحذوف بمساحة أرحب من اهتمام المتلقي بفضل مغايرة التركيب للمألوف المعتاد من قاعدة الصوغ والبناء.

والناظر في الدرس البلاغي للحذف يكاد يوقن أن البلاغيين لم يتصوروا هذه الظاهرة في بعدها الجمالي اللافت إلا عبر ثنائية التكلم والخطاب؛ وذلك في تحديدهم أغراض الحذف[1].

---

(١) أما حذفه فإمَّا لمجرد الاختصار والاحتراز عن العبث بناءً على الظاهر، وإما لذلك مع ضيق المقام، وإما لتخييل أنَّ في تركه تعويلا على شهادة العقل وفي ذكره تعويلا على شهادة اللفظ من حيث الظاهر، وكم بين الشهادتين ! . وإما لاختبار تنبه السامع عند القرينة، أو مقدار تنبيهه، وإما لإيهام أن في تركه تطهيرًا له عن لسانك أو تطهيرًا للسانك عنه، وإما ليكون لك سبيل إلى الإنكار إن مست إليه حاجة، وإما لأن الخبر لا يصلح إلا له حقيقة أو ادعاء، وإما لاعتبار آخر مناسب لا يهتدي إلى مثله إلا العقل السليم والطبع المستقيم.

وأما ذكره؛فإما لأنه الأصل ولا مقتضى للحذف، وإما للاحتياط لضعف التعويل على القرينة، وإما للتنبيه على غباوة السامع، وإما لزيادة الإيضاح والتقرير، وإما لإظهار تعظيمه أو إهانته كما في بعض الأسامي المحمودة أو المذمومة، وإما للتبرك بذكره، وإما لاستلذاذه، وإما لبسط الكلام حيث الإصغاء مطلوب. راجع الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني ١\٥٦-٥٩.

وفي حالة تضمن العنوان حذفا فإن درجة استلفات انتباه المتلقي تكون آكد وأقوى إذ لما يجمع من قرائن السياق ما يمكنه من تحديد المحذوف ليكتمل بناء التركيب وليتكون قطاع من الدلالة في الذهن.

وعلى هذا فالمتلقي يستوقفه الحذف ثم لا يُمَكَّن من الإجابة عن سؤاليْن بدهييْن يوجدهما الحذف: ما المحذوف ؟ وما المعنى لو كان المحذوف مذكورا ؟

وفي حالة وقوع الحذف في غير العنوان فإن المتلقي يصل إلى الإجابة عن هذيْن السؤاليْن بسرعة ليصرف نشاطه الذهني بالكامل إلى الإجابة عن السؤال الثالث: لماذا كان الحذف ؟

وهكذا فإن المتلقي يبقى بين طرفين يتجاذبانه: قدر ما من الإفادة يستخلص من المذكور، وغموض وتساؤل بسبب عدم القدرة على تحديد المحذوف والمعنى الكلي للتركيب.

ومن عناوين المقالات التي شهدت حذفا: "بين اليأس والرجاء"، "بين الصحف والمجلات"، "إلى أخي الزيات"، "بين اللاعبين"، "في غار حراء"، "بجوار شجرة الورد"، "من صور الحياة"، "في الحر".

وفي هذه النماذج من العناوين يوجه المذكور إلى تحديد موقع المحذوف بالمبتدأ، وهو الركن الأول من الإسناد الذي يُسْند قطاع من "المعنى – هو

المذكور – إليه؛ ويمكن تصور المسار الذي يسلكه المتلقي على هدى لغة النحو ومنطق الحذف بأنه بحث عن "المبتدأ"؛ الذي يمثل ما يستخلص من دلالة المقال.

وإن كان المسكوت عنه في الحذف الواقع في العنوان ينحصر في مفردة أو مفردات – من زاوية النحو والتركيب ـ ليتم بها الفائدة، ويكتمل مستوى من المعنى، فإنه – أي هذا المسكوت عنه ـ يبدو ذا أبعاد متشابكة معقدة تتجاوز بساطة التحديد النحوي الذي يصادفه القارئ في العنوان، ذلك أن هناك مستويات ودرجات من المسكوت عنه، ولا تتضح هذه المستويات للقارئ، فإذا بالمؤلف يصرح ببعضها تصريحا، ويشير إلى بعضها إشارة دانية من التصريح، وبعضها يومئ إليه إيماء خفيا لطيفا. وكأن هذه المستويات والدرجات صورة تحاكي أبعاد التواصل مع النص، وما يحرزه هذا التواصل مع النص.

وبين المصرح به والمسكوت عنه جدلية ظهور وخفاء، وتصريح وإيماء

وهكذا يضمن صوغ العنوان على هذا النحو أن يكون المقال بتمامه وحدة واحدة يرتبط فيها منتهاه بعنوانه، وقد مثل المقال بتمامه مكونا تركيبيا أساسيا لجملة العنوان.

وقد يرد العنوان مبتدأ حذف خبره، وتكون دلالة المقال في مجملها إخبارا عنه، وقد هيمن عنوان المقال بما شهده من حذف على تلقي المقال وإدراك معانيه، فكلما تبلور قطاع مستقل للمعنى ارتد به المتلقي صوب العنوان ليربطه به ربط الخبر بالمبتدأ.

ومن نماذج هذا النمط من العنوان: "الأحنف بن قيس"، "علي فوزي بك"، "جمال الدين الأفغاني".

وقد تبلغ طاقة الحذف في العنوان على حفز تجاوب المتلقي غاية المدى، حين يقتصر صوغ العنوان على مفردة واحدة؛ قد تكون ضميرا مثل "هما"، أو على مفردتين في صورة التركيب الإضافي؛ مثل "سيدنا" !

ويشبه تأثير حذف الخبر من بعض الوجوه تأثير حذف جواب الشرط؛ فقد يكون العنوان مصوغا على هيئة أسلوب شرط حذف جوابه مثل "لو انتصر المسلمون".

والحق أن وقع الحذف قد التقى مع التكثيف الدلالي الذي تتسم به أداة الشرط "لو" فهي ذات قدرة مزدوجة على النفي؛ نفي الجواب ونفي الفعل، إذ يتسع مدى النفي فيها شاملا الشرط وجوابه معا لو يمتنع بها الشيء لامتناع غيره كقولك لو جاء زيد لأكرمته معناه امتنعت الكرامة لامتناع المجيء"[1].

---

(١) حروف المعاني ٣.

ومرد التكثيف لا ينبع من ازدواج المنفي فحسب، بل من القدرة على إيجاد رابطة دلالية منطقية بين الطرفيْن المنفيين؛ فالجواب منفي لكون الفعل منفيا.

فالعنوان يصرح للمخاطب أن المسلمين لم ينتصروا، وأن عدم نصرهم هذا كان سببا في نتيجة سكت العنوان عن بيانها، لتكون معرفتها هدفا منوطا بالقراءة المتعمقة للمقال؛ ذلك أننا"حين نأتي بشرط فإن التردد والاستثارة يعدان أمرين قائمين يهدئ منهما مجيء الجواب، ومن أجل ذلك فإن تأكيدا، أو قل ضغطا حاصلا على الجواب حين يأتي كفيل بأن يريح بال المستمع تماما "[١].

وهكذا يتضح للمتأمل أن من وجوه الحذف في العنوان وجوها تجعله جامعا بين جدلية الذكر والبوح، والخفاء والكتمان، ومن هذه الجدلية يستخلص المخاطب معالم المسار الذي تتخذه القراءة وقد حدد العنوان أهدافها وغاياتها.

وقد يحتمل صوغ العنوان المتضمن حذفا احتماليْن لتقدير المحذوف؛ حين يصبح اعتبار الذكور مبتدأ أو خبرا.

ومن أمثلة هذا النمط: "قيمة الثقافة"، "عدو الديمقراطية"، "سيدنا"، وترجّح قراءة المقال احتمالا على الآخر فيتمكن المتلقي من تحديد المحذوف.

---

(١) من وظائف الصوت اللغوي الدكتور أحمد كشك ٧٠.

وإدراك المحذوف أمر يجاوز تسوية الصنعة النحوية وإقامة بناء التركيب وفق القاعدة، فتحديد المبتدأ هو تحديد لنقطة الانطلاق في تكوين المعنى، وتحديد للمركز الذي يتركز عنده انتباه المتلقي، ويربط به مكونات التركيب التي هي جزئيات للمعنى.

ومعنى هذا أن المتلقي - في هذه الحالة من حالات الحذف في العنوان - ينشد تحديد مركز الثقل الدلالي ومناط الاهتمام الأكبر لدى الكاتب؛ فعلى سبيل المثال في مقال: "عدو الديمقراطية" هل يكون المسند إليه ذلك الشخص؟ فينشغل الكاتب بتقديم معلومات عنه يكون من بينها عداوته للديمقراطية، ويبقى ذلك الشخص مناط الاهتمام.

وقد تكون الديمقراطية وعداوتها هي المشغلة التي صدر عنها الكاتب، ويكون ذلك الشخص الذي يعاديها منحصرا في الأذهان في إطار عداوته لها فحسب.

وقد يبدو الفارق الدلالي بين الوجهين ضئيلا حين نتأمل من وجهة نظر التركيب وصوغ العبارة نظريا، لكن مع البحث عن الدلالة الكلية، والتنقيب عن المقولة والرؤية يكون تحديد هذا الفارق الدلالي – مع دقته وخفائه – أمرا جوهريا.

والحق أن الاقتصار في صوغ العنوان على مفردة واحدة يدعم انتباه المتلقي إلى وجود الحذف، وارتباط الضمير بحركة تراجعية صوب ما يعود

عليه يجعل من الاقتصار على ذكره ذا قدرة مضاعفة على لفت انتباه المتلقي وإثارة تساؤلاته؛ فقد انضاف إلى أثر الحذف أثر عجز المتلقي عن تحديد المرجع الذي يرتبط الضمير به ويعود إليه، ويؤول الأمر إلى إكساب العنوان غموضا يوجد ما يوجد من حيرة لدى المتلقي، مما يترتب عليه البلوغ بفاعلية التلقي أقصى غاياتها، وقد أصبح من أهدافها إشباع احتياج ملح لدى المخاطب.

وفي العنوان "سيدنا"، تزاد درجة إفصاح العنوان عن دلالة ما بفضل معنى المضاف من ناحية والذات المتكلمة في تجليها الجمعي من ناحية أخرى، ومع ذلك يشبه هذا العنوان سابقة في غموض يوجده العجز عن التحديد الدقيق لمرجع الضمير، فلا سبيل إلى القطع بذات بعينها تتحدث، ودلالة السيادة في المضاف تنصرف إلى معان عدة؛ اجتماعية ودينية وثقافية، مما يجعل العنوان – على وجازته – صالحا للحمل على وجوه دلالية متعددة لا يحسم وجها منها دون سائرها إلا قراءة واعية للمقال !

٤ – التَّشْبيهُ والاسْتعارةُ بَيْنَ الغَرابةِ و تشكيل الرُؤْية.

ظلمنا البلاغة حين قصرنا فهمنا للاستعارة والتشبيه على المتكرر المألوف من "شواهدها" وذلك حين وهمنا أن هذه الشواهد هي مبدأ الأمر ومنتهاه فأخذنا نرددها وحين أردنا أن نخرج عن إطارها – في مستوى الكتابة النظرية والتعليمية – أتينا بنماذج مقيسة على هذه الشواهد، لتحيلنا

النماذج إلى الشواهد، وليرتد المعاصر من التناول البلاغي إلى الموروث من الشروح والحواشي لدى السلف!

وقنع كثير من البلاغيين بالشواهد المحفوظة، ورضوا عن أنفسهم غاية الرضا بالنماذج المقيسة، ولم يجد خصوم البلاغة ومنكروها خيرا من المحفوظ والمقيس برهانا على الجمود والانغلاق وارتداد الجديد إلى القيم منكفئا عليه مكتفيا به !

والمبدعون كانوا أرحب أفقا، حين التمسوا من شبكة العلاقات الدلالية الجامعة بين طرفي التشبيه ومكونات الاستعارة ما يخاطبون به متلقي نصوصهم، وقد طمحوا أن يتواصلوا معه من لدن اللحظة الأولى للتلقي؛ لحظة مطالعة العنوان.

"أطبق البلغاء على أن المجاز والكناية أبلغ من الحقيقة والتصريح، لأن الانتقال فيها من الملزوم إلى اللازم فهو كدعوى الشيء ببيِّنة، وأنَّ الاستعارة أبلغ من التشبيه، لأنها نوع من المجاز"[1].

ومن عناوين المقالات التي نجدها في "فيض الخاطر": "حياتي مربى بلا خبز" !

---

(١) التلخيص في علوم البلاغة ٣٣٤.

حدثنا البلاغيون عن طبيعة طرفي التشبيه وبينوا أن ثمة اجتماعا وافتراقا في آن بين هذين الطرفين وأسهبوا في بيان أحوالها[1]، والافتراق بَيّن فأي

---

(١) "...وإمَّا مُفَصَّلٌ وقد يتسامح بِذِكْر ما يستتبعه مكانه، كقولهم للكلام الفصيح: هو كالعسل في الحلاوة، فإنَّ الجامع فيه لازمُهَا، وهو مَيْلُ الطَّبْعِ، وأيضًا إمَّا قريب مبتذلٌ، وهو ما ينتقل فيه من المشبه إلى المشبَّه به مِنْ غيرِ تدقيق نظرٍ، لظهور وجهه في بادئ الرَّأي، لكونه أمرًا جمليًّا، فإنَّ الجملة أسبق إلى النفس، أو قليل التفصيل مع غلبة حضور المشبَّه به في الذهن، إمَّا عند حضور المشبه، لقرب المناسبة كتشبيه الجرَّةِ الصغيرة بالكوز في المقدار والشكل، أوْ مطلقًا لتكرُّرِه على الحسِّ، كالشَّمْس بالمرآةِ المجلوَّة، في الاستدارة والاستنارة، لمعارضة كلّ من القرب والتكرار التفصيل، وإمَّا بعيدٌ غريبٌ وهو بخلافه لعدم الظهور، وإمَّا لكثرة بالتفصيل كقوله * الشمس كالمرآة في كفِّ الأشَلِّ * أوْ نُدُورِ حضور المشبه به، إمَّا عند حضور المشبه لِبُعْدِ المناسبة كما مرَّ، وإمَّا مُطْلَقًا لِكَوْنِهِ وهميًّا أو مُرَكَّبًا خياليا أو عقليّا ، أوْ لِقِلَّةِ تكرُّره على الحسِّ كقوله: والشمس كالمرآة.

والمراد بالتفصيل أن تنظر في أكثر من وصف، ويقع على وجوه، أعرفها أن تأخذ بعضًا وتدع بعضًا وأنْ تعتبر الجميع، كما مرَّ، من تشبيه الثريا، وكلما كان التركيب مِنْ أمورٍ أكثر كان التشبيه أبعد، والبليغ ما كان من هذا الضرب. لغرابته، ولأنَّ نيلَ الشيء بعد طلبه ألذُّ، وقد يتصرَّفُ في القريب بما يجعله غريبًا .

وباعتبار الغرض إما مقبولٌ وهو الوافي بإفادته، كأنْ يكون المشبَّهُ به أعرف بوجه الشبه في بيان الحال، أوْ أتَمَّ شَيءٍ فيه في إلحاقِ الناقص بالكامل، أو مسلَّمَ الحُكْمِ فيه، معروفه عند المخاطب في بيان الإمكان، أو مردودٌ وهو بخلافه" وهذه الوجوه تقتضي أن يكون وجه الشبه في المشبه به أتم وهو به أشهر" راجع التلخيص في علوم البلاغة ٢٧٧-٢٨٩، والإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني - ٣٦\٣.

صلة واجتماع بين الحياة والمربى؟ وأي ثقة بتحقق وجه الشبه الجامع [1]، دفعت الكاتب دفعا أن يصوغ عنوانه على هيئة التشبيه البليغ الذي أوحى حذف أداة التشبيه فيه بشدة الاقتراب بين المشبه والمشبه به حتى لكأنهما شيء واحد وأومأ حذف وجه الشبه فيه إلى فتح المجال رحبا أمام المتلقي لالتماس وجوه شبه كثيرة لا يحددها الكاتب في وجه شبه وحيد يلتزم المتلقي به فلا يجاوزه إلى سواه.

ويدعم الكاتب التشبيه بين الحياة والمربى، ويضاعف وقع الدهشة والعجب أو فلنقل تأثير المزاح والدعابة بالامتداد التركيبي في صوغ العنوان بمفردة تنتمي لحقل المربى الدلالي لا حقل الحياة ! "حياتي مربى بلا خبز".

أي حيوية في هذا العنوان؟ وأي تأثير يتركه في نفس المتلقي؟ وأي سبيل لمعرفة ذلك كله إن لم نسلك سبيل التشبيه والطرفين والأداة المحذوفة ووجه الشبه الجامع، أي "مرونة" يهبها لنا الدرس البلاغي "القديم" في تأمل هذا العنوان ؟

ألا يجب أن نقرأ هذا التشبيه في ضوء حديث البلاغيين عن "التشبيه البعيد" وهو التشبيه البليغ:"والبليغ من التشبيه ما كان من هذا النوع

---

(١) يعرف التشبيه بأنه الدلالة على مشاركة أمر لأمر في معنى و يوصّى أن يكون الشبه بين الطرفين جليًّا، لئلا تصير لغواً،...و إذا قوي الشبه بين الطرفين حتى اتحدا كالعلم والنور والشبهةِ والظلمةِ لم يحسن التشبيه. راجع التلخيص في علوم البلاغة: ٢٣٨ وما بعدها.

- أعني البعيد - لغرابته؛ ولأن الشيء إذا نيل بعد الطلب له والاشتياق إليه كان نيله أحلى، وموقعه من النفس ألطف وبالمسرّة أولى، ولهذا ضرب المثل لكل ما لطف موقعه ببرد الماء على الظمأ"[١].

ألا يطلعنا ذلك على ما يحصله المخاطب من رؤية يعيد فيها تصور مفردات الواقع المحيط به بفضل هذا اللون الفريد من التشبيهات؛ "وقد يتصرف في القريب المبتذل بما يخرجه من الابتذال إلى الغرابة"[٢].

وقد يوظف الكاتب قدرة التشبيه على الجمع بين طرفين في إبراز مقولة العنوان وإقرارها لدى المخاطب وإقناعه بها، ويحرص أن يحقق ذلك مبكرا من لدن عنوان المقال في صورة الحقيقة البدهية: "السيف والمدفع هما اللغة التي يفهمها الغرب" وتكون قراءة المقال في هذه الحالة سوقا للأدلة والبراهين وعرضا للمقدمات المفضية إلى هذه النتيجة

وجعل السيف والمدفع لغةً - على نحو ما يدلنا التشبيه - إشارة إلى حصر أداة التفاهم مع الغرب فيهما[٣].

وهكذا نجد أن العنوان لإفادته من قالب التشبيه قد أفضى بمقولة المقال ووجهة نظر الكاتب[٤].

---

(١) الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني - ٣\٦٣.

(٢) السابق، ٣\٦٤.

(٣) يكون وجه الشبه في المشبه به أتمَّ وهو به أشهر التلخيص في علوم البلاغة ٢٦٩.

(٤) التشبيه المُجْمَلُ، وَهُوَ مَا لَمْ يُذْكَرْ وَجهه، فمنه ظاهر يفهمه كل أحدٍ نحو: زيدٌ أَسَدٌ، ومنه خفيٌّ لا يدركه إلا الخاصَّةُ. راجع: التلخيص في علوم البلاغة ٢٧٤:وما بعدها.



وقد يتحقق ذلك من خلال الاستعارة.فالكاتب يجهر بضيقه من هيمنة الماضي على العقول، وخضوع الناس له خضوعا لا يليق عبر مقال عنوانه "عبادة الماضي"، ويكشف عن بعد في القيم والأخلاق لا يفطن الناس إليه في مقال "التسلح الخلقي قبل التسلح العسكري" ويصوِّب وهما لدى الخصوم يتعلق بالعاطفة الوطنية من خلال العنوان "شعورنا الوطني لا تطفئه المدافع الرشاشة" !

ورغم اتصاف هذا العنوان باتساع المدى التركيبي إلا أن الاستعارة قد حققت له التكثيف الدلالي، فتأبى الشعور الوطني عن الانطفاء – كما تدل الاستعارة – لا يعطي دليلا على تعمق هذا الشعور وقوته فحسب، بل يومئ كذلك إلى ما اكتنفه من عاطفة قوية وحماس ثائر.

والمدافع الرشاشة العاجزة عن الإطفاء قد استحالت إلى ما هو أهون من الماء ! ولهذا فمآل الدلالة الاستعارة اعتزاز بحماسة الذات الثائرة، واستهانة بقوة الآخر المعادي.

ولا نبالغ إن قلنا إن الإهابة بالاستعارة منطلقا للفهم والقراءة مما يصون الدلالة من الاعتياد والابتذال، كما نجد في "عبادة الماضي"، فمعاودة فهم مثل هذا التركيب المألوف المتكرر على هدى اتخاذ الماضي إلها معبودا مطاعا ما يعيد لهذا التركيب حيويته الدلالية وقدرته على الكشف عن دلالات شتى.

ومزية الاعتماد على الاستعارة منطلقا للرصد والتحليل وتحديد معالم تشكل المعنى أظهر في مثل "المدينة تحطم الأعصاب"، فتحطيم الأعصاب تعبير مألوف متكرر يستعيد قدرته على خطاب المتلقي بفاعلية عبر تمثل المدينة المحطمة والأعصاب المتحطمة من شديد وطأتها !

٥-الطِّبَاقُ بَيْنَ التَّرْكِيبِ والدّلالَة.

تتبع مزية التقابل من حيويته المعجمية؛ وهو أمر سرعان ما ينسحب على المتلقى؛ بيان ذلك أن المتلقى يجد نفسه وقد تحرك من طرف دلالى إلى آخر، وكل طرف منهما بيان دقيق للمدلول المعجمى الذى ينطوى عليه الطرف الآخر؛ فبضدها تعرف الأشياء، والضد يبرز حسنه الضد، ومن هنا أصبح تواصل المتلقى مع التقابل ذا طبيعة ثنائية لا أحادية، وهي طبيعة تعنى بالنظر الموازن بين الطرفين، بما يبلور الدلالة داخل النص، ويمكنها من إحداث التأثير المرجو فى رحاب جماليات التلقى.

وحتى يستبين لنا وجه تلك الحيوية المشار إليها فلابد أن نشير إلى الكيفية التى يتمثل بها المتلقى دلالة النص؛ إذ يكون المتلقى هذه الدلالة من خلال وقوفه على المفردات من حيث هي، مستحضرا الصلة القائمة بين اللفظ ومعناه على نحو ما هو مستقر فى إطار المواضعة اللغوية، التى تتمثل فى ذهن المتلقى على هيئة أشبه ما تكون بالمخزون اللغوي، الذى يرد النص

مستدعيا بعض وحداته ليجعلها تتمثل فى "صورة دلالية" ترتسم فى ذهن المتلقي، فإذا ما صادف المتلقي لفظا مقابلا فإن ثمة انتقالا ينهض به الذهن من النقيض إلى النقيض - فيما يتعلق بهذه الصور الدلالية -وكأن ثمة اتساعا في المدى الذى يتحرك عبره الذهن حال تجاور هذين اللفظين!

والعلاقة بين الطرفين الواقع بينهما التقابل تتسم بقدر من الجدلية اللافتة، وإلى هذه الجدلية تعزى الحركة الذهنية التي أشرنا إليها لدى المتلقي؛ حتى أن السكاكي يصل بعلاقة التناسب بين المتقابلين إلى درجة التضايف؛ فالسواد والبياض، والسكون والحركة، والقيام والقعود، والإيمان والكفر، كلها ينزلها الذهن منزلة المتضايفين؛ "لأن الذهن يستحضر الضد على الفور قبل مجئ الطرف الآخر"[(١)].

يقيم الكاتب ثنائيات من طرفين متضادين، ويقيم عبر البناء التركيبي مفارقة بين مستويين لبناء الأسلوب: الدلالي حيث نجد اختلافا وتغايرا بين المفردتين الواقع بينهما الطباق والتركيبي حيث نجد اجتماعا وتلاقيا بين هاتين المفردتين وقد ارتدت أخراهما على الأولى في بناء العطف الجامع.

ومن نماذج هذه العناوين: "الموت والحياة"، "ولود وعقيم"، "الرجل والمرأة"، "التقليد والابتكار"، "الهدم والبناء"، والحق أن هذه المفارقة إنما

---

(١) مفتاح العلوم ١١٠.

تؤول إلى قرب المفردتيْن الواقع بينهما التضاد مما يدعم قدرة كل مفردة على إبراز الدلالة المغايرة للأخرى على نحو ما أشرنا من قبل.

وهكذا نفطن إلى أن العطف المُقَرِّب الجامع إنما يبلغ بدلالة التضاد غاية المدى، ويبلغ - بالتبعية - الحيوية الدلالية المصاحبة مدى موازيا، ويقبل المتلقي على قراءة المقال وهو يتحرى توزع أفكاره بين هذيْن الطرفيْن المتناقضيْن.

وقد يحدث العنوان تأثيرا معاكسا على التضاد حيث يخفف درجة التعارض بين المفردتين بإيجاد منطقة دلالية يلتقيان لديها؛ كما نجد في العنوان "أخلاق الطفولة والرجولة".

فالمخاطب لا يستوقفه التضاد بين الرجولة والطفولة بقدر ما يوجهه العنوان إلى الأخلاق المشتركة في المرحلتيْن، ويوجد العنوان بهذه الصياغة احتمالا آخر لدى المخاطب أن يكون ثمة نوعان من الأخلاق بينهما تعارض يصل إلى درجة التناقض في كل مرحلة عمرية، ولا سبيل إلى حسم حيرة المتلقي بين الاحتمالين إلا بالقراءة الكاشفة عن أفكار المقال.

وقد يحقق العنوان قدرا من المقاربة بين مفردتيْ الطباق، بأن يكون تمثل المتلقي لهما في منطقة وسطى بينهما وقد حقق لهما "الظرف" إطارا جامعا يدني إحداهما من الأخرى؛ ومن نماذج العناوين التي تحقق فيها ذلك: "بين

اليأس والرجاء"، "الشك قبل اليقين"، إن الأذهان تتجه إلى تصور ما يقع "بين" اليأس والرجاء من أمور يُتوقع أن يكشف عنها المقال، وفي العنوان الآخر صرف الظرف على نحو ما الأذهان عن الانشغال بما بين الشك واليقين من تضاد، ليكون ثمة اهتمام بوقوع أحدهما قبل الآخر في أحوال أو عند أشخاص مما يوضحه المقال.

وعبر التكرار يحيل العنوان الكيان الواحد إلى ثنائية يقع بين طرفيها التضاد؛ كما نجد في عنوان: "أدب القوة وأدب الضعف"؛ فالأدب ليس كما يعتقد البعض أدبا واحدا بل هو صنفان على نحو ما يعلنه العنوان.

ويحفز العنوان ملكة التمثل والتخيل عبر المزج بين التضاد بما حدثه من نشاط عقلي في إدراك المعنى، والفعل بصيغته بما يدفع إليه من تمثل مادي خال حدوثه ومن ذلك عنوان "يضحك أناس ويبكي آخرون" فالصيغة المضارعة تحفز التمثل المشار إليه وقد انضاف إليها البعد الصوتي المتخيل للضحك والبكاء.

ويكسب الطباق في التقائه بدلالة الصيغة الصرفية للفعل - مع بعده المادي المسموع - التلقي حيوية لافتة توجه صاحبها إلى التواصل الإيجابي مع المقال للوقوف على تفاصيل الدلالة التي أومأ إليها العنوان.

وقد يستأثر عنوان المقال بمساحة أرحب من اهتمام المخاطب، ويضمن الكاتب أن يستأثر بمساحة أرحب من وقت المخاطب وتأمله – على نحو موازٍ– عبر الجمع بين سمات شتى في الصياغة والتشكيل للعنوان، ومثال ذلك عنوان المقال: "عقلاء المجانين ومجانين العقلاء"، ففي هذا العنوان يصادفنا التضاد، فالمفردة الأخرى ليست نسخة للأولى، بل تكاد تكون نسْخا لها ! وذلك بسبب السمة الثانية للصياغة وهي التركيب الإضافي الدال دلالة ذاتية على التلازم والارتباط؛ فالتركيب الإضافي "يكشف عن بعد حميم بين طرفي الإضافة – على نحو ما بفهم من الدلالة الذاتية المصاحبة لهذا التركيب من ناحية وما يدل عليه من أغراض من ناحية أخرى"(١).

---

(١) "الإضافة في الكلام على ضربين أحدهما ضم اسم إلى اسم هو غيره بمعنى اللام والآخر هو ضم اسم إلى اسم هو بعضه بمعنى من الأول منهما نحو قولك هذا غلام زيد أي غلام له وهذه دار عبد الله أي دار له والثاني نحو قولك هذا ثوب خز والثوب بعض الخز أي ثوب من خز وهذه جبة صوف أي جبة من صوف واعلم أن المضاف قد يكتسي من المضاف إليه كثيرا من أحكامه نحو التعريف والاستفهام والجزاء ومعنى العموم"انظر اللمع في العربية ١/ ٨٠.
ورد بالإيضاح عن أغراض التعريف بالإضافة: "وإن كان بالإضافة فإما لأنه ليس للمتكلم إلى إحضاره في ذهن السامع طريق أخصر منها...وإما لتضمنها تعظيمًا لشأن المضاف إليه؛ كقولك "عبدي حضر" فتعظم شأنك. أو لشأن المضاف؛ كقولك "عبد الخليفة ركب" فتعظم شأن العبد، أو لشأن غيرهما؛ كقولك "عبد السلطان عند فلان" فتعظم شأن فلان. أو تحقيراً نحو: "ولد الحجام حضر". وإما لاعتبار آخر مناسب. راجع١\٧٤-٧٥.



فالعقلاء لا يتصورهم المخاطب إلا مرتبطين ارتباطا دائما ملازما بالمجانين، الذين ارتبطوا كذلك بالعقلاء !!

أما العطف فقد ضاعف وقع التضاد على المتلقي، بأن قارب بين الطرفين بتضادهما ومفارقة التركيب الإضافي بينهما وعلى ما فيهما من تكرار ينطوي على التعارض والتغاير.

٦- الجِنَاسُ جَدلُ التَّشَابُهِ والتّخَالُف.

تقوم فكرة الجناس على المشابهة اللفظية التي تستكن وراءها مغايرة في المعنى والدلالة وهو ما يقيم مفارقة بين التشابه اللفظي بين الطرفين وقد جذب الآذان، والتغاير الدلالي بينهما كما اهتدت إليه الأذهان.

والطريف في الجناس أن كان الطريق إلى إدراك التغاير والاختلاف ذلك التشابه على المستوى الصوتي المسموع.

وقد مر بنا كيف انطوى العنوان "العصا أم القضا ؟" على حالة من الاقتراب والألفة بين طرفي الخطاب وقد فرّجه السياق - بالإضافة إلى تلك الألفة - إلى المقارنة بين الطرفين: "العصا" و"القضاء" مقارنة شاملة ما يرتبط بهما من دلالات مصاحبة تستدعيها المفردتان إلى الأذهان.

وقد يدعم الكاتب بالتكرار قدرة الجناس على توجيه المخاطب إلى المقارنة؛ على نحو ما نجد في العنوان "جمل يطير وجمل يسير"، والتكرار

دافع إلى المقارنة بين الجملين وقد بدأ الكاتب بالجمل الطائر ليجعل من غرابة الدلالة منطلق التواصل مع النص، ويضيف ذكر الجمل السائر ما يشبه الإيهام بحقيقة وجود الجمل الطائر! فكان العنوان يعني بذكر أنواع للجمال!

ويؤدي دعم الجناس للصلة بين المفردتين إلى توجيه المتلقين إلى الاهتمام بهما ليكونا في مركز الاهتمام، وهو ما يؤدي إلى توجيههم إلى مناط عناية المقال كما نجد في المقال "دمية في دمنة" فالجناس يدعم الاهتمام بالدمية وقد عني المقال بإبراز البعد المكاني المرتبط بها.

والحق أن إفادة المقال من ظواهر صوتية كالجناس يحقق قدرا من المفارقة الجدلية بين الشفاهي المنطوق المسموع، والكتابي المقروء؛ فالغالب على تلقي المقال القراءة لا الاستماع، وحين يضمن كاتب المقال ظاهرة صوتية بهذا البروز فإنما يضفي بعدا صوتيا لافتا على نصه ذي السمت المقروء الصامت.

وبعد:

فقد كانت السطور السابقة محاولة للاقتراب من فن نثري معاصر واسع الانتشار بأدوات بلاغية قديمة، على نحو يستلهم روح هذه الأدوات وما صدرت عنه من رؤية في التواصل مع النصوص، التي لا نتصورها بمعزل عن دلالة تنطوي عليها ومخاطب تنشغل به.

المصادروالمراجع

القرآن الكريم:

١- أبجد العلوم:القنوجي- دار الكتب العلمية - بيروت.

٢- الأساليب الإنشائية فى النحو العربى: عبد السلام محمد هارون- مكتبة الخانجى- .

٣- الايضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة :الخطيب القزويني- مكتبة الاداب .

٤- باختين المبدأ الحواري: تزفيتان تودوروف ترجمة فخرى أبو صالح- هيئة قصور الثقافة.

٥- بلاغة الخطاب وعلم النص: الدكتور صلاح فضل، سلسلة عالم المعرفة - الكويت.

٦- بلاغة السرد: الدكتور محمد عبد المطلب. الهيئة العامة لقصور الثقافة- القاهرة.

٧- التحليل السيمائي للخطاب الشعري الدكتور عبد الملك مرتاض منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق ٢٠٠٥م.

٨- التفاعل بين النص والقارئ :ولفانج إيزر، ترجمة مالك سلمان، مجلة علامات، النادي الأدبي بجدة، مج٧/ ٢٥ .

٩- التلخيص في علوم البلاغة :جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني الخطيب ضبطه وشرحه عبد الرحمن البرقوقي دار الفكر العربي القاهرة.

١٠- حروف المعاني لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاج تحقيق : د.علي توفيق الحمد- مؤسسة الرسالة بيروت.

١١- خزانة الأدب: الحموي - دار ومكتبة الهلال - بيروت.

١٢- دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني - قراءة محمود محمد شاكر - مكتبة الخانجي .

١٣- دينامية النص: د. محمد مفتاح- المركز الثقافى الغربى- بيروت/ الدار البيضاء .

١٤- الصاحبي: ابن فارس تحقيق السيد أحمد صقر- مكتبة الحلبي.

١٥- صبح الأعشى في صناعة الإنشا:أحمد بن علي القلقشندي - تحقيق الدكتور يوسف على طويل - دار الفكر – دمشق.

١٦- الطريق إلى النّصّ - سُلَيمان حُسَين - من منشورات اتحاد الكتاب العرب ١٩٩٧- الكتاب على موقع الاتحاد على شبكة الانترنت.

١٧- عتبة النص الشعرى بين المبدع والمتلقى: محمد الواسطى- مجلة جذور- يونية ٢٠٠٣م.



١٨- علم اللغة العام: ف. دى سوسير- ترجمة الدكتور يوئيل يوسف عزيز، بيت الموصل.

١٩- العنوان وسيموطيقا الاتصال الأدبى د. محمد فكرى الجزار- الهيئة العامة للكتاب .

٢٠- قرى الضيف: عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس- تحقيق عبد الله بن حمد المنصور - دار الفكر- بيروت.

٢١- القول في الحياة والقول في الشعر: ميخائيل باختين ترجمة أمينة رشيد وسيد البحراوي ضمن كتاب مداخل الشعر - الهيئة العامة لقصور الثقافة .

٢٢- لسان العرب : ابن منظور دار صادر- بيروت.

٢٣- اللغة والموقع: أدم شاف ضمن كتاب المرجع والدلالة فى الفكر اللسانى الحديث- ترجمة عبد القادر قنينى - إفريقيا الشرق- المغرب

٢٤- اللمع في العربية لأبي الفتح عثمان بن جني تحقيق:فائز فارس- دار الكتب الثقافية - الكويت.

٢٥- مبادىء السنية عامة: أندرية مارتيدية- ترجمة ريمون رزق الله- دار الحداثة- بيروت .

٢٦- مفاهيم الشعرية: حسن ناظم- المركز الثقافى العربى - بيروت/ الدار البيضاء.

٢٧- مفتاح العلوم:السكاكي-دار الكتب العلمية بيروت .

٢٨- مقالات في الأسلوبية للدكتور منذر عياشي، اتحاد الكتاب العرب بدمشق.

٢٩- مناورات الشعرية: د. محمد عبد المطلب- دار الشرق- القاهرة/ بيروت-١٩٩٦م.

٣٠- من وظائف الصوت اللغوي محاولة لفهم صرفي ونحوي ودلالي :الدكتور أحمد كشك، دار المعارف ط١ القاهرة ١٩٨٣ م.

٣١- النظرية الأدبية المعاصرة:رامان سلدر ترجمة الدكتور جابر عصفور- الهيئة العامة لقصور الثقافة.

٣٢- نظرية التلقي: روبرت هولب: ترجمة د. عز الدين إسماعيل- النادي الأدبي بجدة .

٣٣- نظرية اللغة الأدبية: خوسيه ماريا- ترجمة الدكتور حامد أبو أحمد- مكتبة غريب .

٣٤- نظرية النص:رولان بارث، ترجمة محمد خير البقاعي، مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت ١٩٨٨م.



ملامح التلقي من خلال تعريفات القدماء للبلاغة

أ. د. عبد الرحيم الرحموني

كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ ظهر المهراز

جامعة محمد بن عبد الله ـ فاس ـ المغرب

تقديم

إن بلاغة المنطق أو الكلام في تراثنا النقدي والبلاغي لا تقتصر على المتكلم، بل تتعداه لتشمل المتلقي أيضا. وإذا كان السمع هو الأداة الرئيسية للتلقي في مرحلة ما قبل التدوين، فإن تأكيد أهمية هذه الحاسة وإبراز مسؤوليتها فيما يتم إدراكه عن طريقها بارز في أكثر من نص. وقد ذكر العلماء قديما أن السمع أول حاسة تشتغل عند الإنسان، اعتمادا على قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1] ، قال ابن كثير: " ثم بعد هذا يرزقهم السمع الذي به يدركون الأصوات، والأبصار التي بها يحسون المرئيات، والأفئدة: وهي العقول التي مركزها القلب على الصحيح، وقيل: الدماغ. والعقل به يميز بين الأشياء ضارها ونافعها، وهذه القوى والحواس تحصل للإنسان على التدريج قليلاً قليلاً، كلما كبر زيد في سمعه وبصره وعقله حتى يبلغ أشده"[2]. ومن ثم كان السمع مقدّما

---

(١) سورة النحل. الآية:٧٨. ونظيره قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾. سورة المؤمنون. الآية: ٧٨. وقوله عز وجل: ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾﴾ السجدة الآية: ٩: وقوله جل وعلا: ﴿قُلْ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ سورة الملك. الآية: ٢٣.

(٢) تفسير ابن كثير ٢/ ٥٧٠.

في الذكر والمسؤولية على الحواس الأخرى، كما يبدو واضحا من خلال قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[1]. ولهذا قال أبو الدرداء: "أنصف أذنيك من فيك، فإنما جُعل لك أذنان اثنان وفم واحد، لتسمع أكثر مما تقول"[2].

ولعل ما كان من ديدن زعماء المشركين منذ بداية تنزّل الوحي من الصدّ عن الاستماع للقرآن الكريم، حتى ولو كان مجرد استماع، يأتي من إدراكهم أن الاستماع إلى الكلام الجميل يؤثر لا محالة في المتلقي، قياسا على ما كان من استماعهم للشعر وتلقيهم له، لذا منعوا عامة الناس من الاستماع إلى القرآن الكريم، وحتى إذا ما تم الاستماع إلى شيء معين فينبغي التشويش على ما تم الاستماع إليه حتى لا يستقر سليما في الإدراك؛ قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾[3] . ومعناه كما يقول ابن كثير: إنهم "تواصوا فيما بينهم أن لا يطيعوا للقرآن، ولا ينقادوا لأوامره، {وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ} أي: إذا تلي لا تسمعوا له، كما قال مجاهد. والغوا فيه، يعني: بالمكاء والصفير، والتخليط في المنطق على رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قرأ القرآن، وكانت قريش تفعله. وقال الضحاك عن ابن عباس: {وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ} عيبوه، وقال قتادة: اجحدوا به، وأنكروه وعادوه {لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ}، هذا

(١) سورة الإسراء. الآية: ٣٦

(٢) العقد الفريد لابن عبد ربه. ٢/ ٤٧٢.

(٣) سورة فصلت. الآية : ٢٦.

حال هؤلاء الجهلة من الكفار ومن سلك مسلكهم عند سماع القرآن. وقد أمر الله سبحانه وتعالى عباده المؤمنين بخلاف ذلك، فقال تعالى﴿ وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾[1]"[2]. لأن الاستماع والإنصات إلى القرآن الكريم في حد ذاته خطوة أولى في طريق التعبد به وازدياد الإيمان بالنسبة للمؤمن، أو الاقتناع به ثم الإيمان به واتباعه بالنسبة لغير المؤمن.

ومن هنا كان تأكيد القرآن الكريم أن من صفات المؤمنين الاستماع إلى القول والعمل به، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ﴾[3]؛ لأن من صفاتهم أن يستمعوا القول فيتبعون أحسنه. على عكس من سبق من أهل الكتاب الذين حرفوا ما أنزل إليهم واشتهروا بالعصيان والجحود، فقال جل ذكره عنهم: ﴿قَالُواْ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا ﴾[4]. كما حذر تعالى المؤمنين من الوقوع فيما وقع فيه المشركون، فقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَوَلَّوْاْ عَنْهُ وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ ۝٢٠ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ قَالُواْ سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ۝٢١ ﴾[5]. إلى غير ذلك من الآيات التي يمكن أن يستخلص منها بصورة عامة أن للتلقي أهمية كبرى في الإدراك الحقيقي لمدلول الخطاب.

---

(١) سورة الأعراف. الآية : ٢٠٤.

(٢) تفسير ابن كثير. ٤/ ٩٨.

(٣) سورة البقرة. الآية : ٢٨٥.

(٤) سورة البقرة . الآية: ٩٣.

(٥) سورة الأنفال. الآية ٢١.

ولقد علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في سنته القولية والفعلية حسن الاستماع إلى المتكلم أيّا كان موقعه ومقامه، ففي الحديث المشهور: "نضر الله امرأ سمع مني حديثًا فأداه كما سمعه، فرب مبلغ أوعى من سامع"[1]. وهو يدل على أن السامع قد يكون على درجة عليا من الوعي والإدراك والقدرة على الاستنباط. ويعزز هذا الحديثَ الحديثُ الآخر الذي قال فيه الرسول صلى الله عليه وسلم: "إذا قلت لصاحبك أنصت والإمام يخطب يوم الجمعة فقد لغوت".[2] الذي يشير بكل وضوح إلى ضرورة حسن الاستماع إلى الخطيب يوم الجمعة وعدم إدخال أي شيء يمكن أن يشوش على هذا الاستماع، حتى ولو كان ذلك الشيء تنبيها للآخر إلى هذا الاستماع؛ لأن تنبيهه يكون، في الغالب، نتيجة ملاحظته أن هذا الآخر لا يستمع، ولن تتم هذه الملاحظة إلا بنوع من الشرود عن الاستماع من قبل المنبه، سيما وأن عدم الاستماع لا يكون في الغالب إلا من قبل الجهال، كما ذكر ذلك ابن حجر في تفسيره لهذا الحديث.

(١) صحيح ابن حبان ١/ ٢٦٨ و ١/ ٢٧١. وذكر المحقق الشيخ شعيب الأرناؤوط أن إسناده حسن، وله طرق أخرى كثيرة في الصحاح والمجاميع.

(٢) موطأ الإمام مالك . حديث رقم ٢١٤ . والحديث أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما. كما أخرج البخاري وغيره أن عثمان بن عفان، رضي الله عنه، كان يقول على المنبر: "المنصت الذي لا يستمع للخطيب، له من الأجر مثل المنصت الذي يسمع". مما يعني أن الإنصات واجب حتى ولو كان المستمع لا يسمع صوت الخطيب.

وربما كان تذكير السامعين بضرورة الاستماع إلى الخطيب أمرا معروفا عند العرب قبل الإسلام، حيث نجد نصوصًا تفيد أن هناك من كان يقوم بين يدي الخطيب يذكر الناس وينبههم إلى ضرورة الاستماع. روى ابن هشام في سيرته، "أن عبد الله بن أبي بن سلول كان له مقام يقومه كل جمعة لا ينكر شرفا له في نفسه وفي قومه، وكان فيهم شريفا، إذا جلس فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة وهو يخطب الناس، قام فيهم فقال: هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهركم، أكرمكم الله وأعزكم به، فانصروه وعزروه واسمعوا له وأطيعوا، ثم يجلس. حتى إذا صنع يوم أحد ما صنع، ورجع بالناس، قام يفعل ذلك كما كان يفعله، فأخذ المسلمون بثيابه من نواحيه، وقالوا: اجلس أي عدو الله لست لذلك بأهل، وقد صنعتَ ما صنعت. فخرج يتخطى رقاب الناس وهو يقول: والله لكأنما قلت بجرا أن قمت أشدد أمره.."[1].

وفي السيرة النبوية لابن إسحاق ما يدل على أن الاستماع للآخر واجب، ومبدأ حضاري وأخلاقي حتى وإن كان هذا الآخر معاديا. فلقد ذكر ابن إسحاق أن عتبة بن ربيعة لما كلم رسول الله صلى الله عليه وسلم في مفاوضته المشهورة له قال: "وإنك قد أتيت قومك بأمر عظيم ... فاسمع مني أعرض عليك أموراً تنظر فيها لعلك أن تقبل منها بعضها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قل يا أبا الوليد أسمع، فقال يا بن أخي إن

(١) السيرة النبوية لابن هشام ٣/ ٦٩ .

كنت إنما تريد بما جئت من هذا القول .... حتى إذا فرغ عتبة ورسول الله صلى الله عليه وسلم يستمع منه، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أفرغت يا أبا الوليد؟ قال: نعم، قال: فاستمع مني، قال: أفعل، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بسم الله الرحمن الرحيم (حم. تنزيل من الرحمن الرحيم. كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً...) فمضى رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأها عليه، فلما سمعها عتبة أنصت له، وألقى بيده خلف ظهره معتمداً عليها يستمع منه حتى انتهى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السجدة فسجد فيها، ثم قال: قد سمعت يا أبا الوليد ما سمعت فأنت وذاك، فقام عتبة إلى أصحابه، فقال بعضهم لبعض: نحلف بالله لقد جاءكم أبو الوليد بغير الوجه الذي ذهب به، فلما جلس إليهم قالوا: ما وراءك يا أبا الوليد؟ فقال: ورائي، إني والله قد سمعت قولاً ما سمعت بمثله قط،... فو الله ليكونن لقوله الذي سمعت نبأ،..."[1]. وتكرار لفظ الاستماع في هذا النص أكثر من مرة، وبالنظر إلى ما أفضى إليه، يدل على أن الاستماع الواعي يؤدي دائما إلى نتائج إيجابية. كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم، روي عنه أنه كان إذا استمع إلى شخص التفت إليه بأجمعه إشعارا له بأنه مستمع إليه ومنتبه لما يقوله ومقدر لمكانته باعتباره محدثا له. وربما كان حسن استماعه صلى الله عليه سلم دافعا لعتبة إلى إحسان سمعه هو الآخر، ثم تأثره بعد ذلك بما سمع.

---

(١) سيرة ابن إسحاق: ص: ١٨٧ ـ ١٨٨.



ومعلوم أن الاستماع المقصود هذا ليس هو ذلك الاستماع العابر الذي يمكن أن يحدث دون أخذ بعين الاعتبار للمتكلم، وإنما هو ذلك الاستماع الذي يعيه القلب ويدركه العقل، إنه ذلك الاستماع بكل ما تعني الكلمة من معنى، حتى يقود إلى التأمل والتدبر. ولذلك قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٣٧﴾﴾[1]. قال ابن كثير: "{لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ} أي لب يعي به. وقال مجاهد: عقل، {أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ} أي استمع الكلام فوعاه وتعقله بعقله، وتفهمه بلبه. وقال مجاهد: {أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ}، يعني: لا يحدث نفسه في هذا بقلب، وقال الضحاك: العرب تقول: ألقى فلان سمعه إذا استمع بأذنيه، وهو شاهد بقلب غير غائب"[2]. أما الاستماع اللاهي الذي يكون بالآذان دون وعي أو إدراك فهو من صفات العابثين غير الجادين، ولذلك وصف الله تعالى به المشركين قائلا: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴿٢﴾ لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ﴾[3]. قال القرطبي:"قوله تعالى: {لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ} أي ساهيةً قلوبهم، معرضةً عن ذكر الله، متشاغلةً عن التأمل والتفهم؛ من قول العرب: لَهَيْتُ عن ذكر الشيء إذا تركتَه وسلوتَ عنه"[4] كما جعلهم تعالى في آية أخرى صما بُكما

(١) سورة ق . الآية : ٣٧.

(٢) تفسير ابن كثير. ٤ / ٢٢٩

(٣) سورة الأنبياء. الآيتان: ٢ و ٣.

(٤) تفسير الجامع لأحكام القرآن. للقرطبي. ١١ / ٢٦٨.

عميا لا يعقلون وذلك في قوله عز وجل: ﴿ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾[١]، لأن منافذ الإدراك وفي مقدمتها السمع قد عطلت وسدت وفسدت عليهم كما قال ابن القيم رحمه الله[٢]. ولعله لهذا السبب قال الحسن البصري: "إذا جالست العلماء فكن على أن تسمع أحرص منك على أن تقول، وتعلم حسن الاستماع كما تتعلم حسن القول..". وكان يقال: "أول العلم الصمت، والثاني الاستماع، والثالث الحفظ، والرابع العمل به، والخامس نشره"[٣]. وكانت الحكماء تقول: "رأس الأمر كله حسن الفهم والتفهم والإصغاء إلى المتكلم".

كل هذا وغيره كثير يدل بشكل واضح على أن الاهتمام بالتلقي في تراثنا الحضاري قديم ومتأصل، ويتجلي في جميع النصوص، بدءا من النصوص الشرعية، ومرورا بالنصوص البلاغية والأدبية والنقدية، ذات الصلة بالتأثير والإقناع والخطابة والحجاج والمناظرات والمحاورات، وانتهاء بالنصوص اللغوية ذات الصلة بقضايا التواصل والتخاطب بشكل عام.

---

(١) البقرة. الآية ١٨، وكذلك في قوله عز وجل: ﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾ ﴾ البقرة. الآية ١٧١

(٢) مفتاح دار السعادة ١/ ٨٨.

(٣) المصدر السابق ٢/ ١٩٨.



وإذا كانت البلاغة العربية – بمفهومها العام – ترتكز فيما ترتكز عليه، على الأخذ بعين الاعتبار مقام المتلقي، فإن هذا المتلقي سيحظى بكل تأكيد بأهمية واضحة بما في ذلك في التعريفات التي قدمها القدماء للبلاغة.

على أن هذا البحث لا يروم إسقاط معطيات "نظرية التلقي" الحديثة على النصوص التراثية العربية، وخاصة النصوص المعرِّفة للبلاغة، أو قراءة هذه النصوص في ضوء هذه النظرية، وإنما الهدف هو إبراز "موضوع" التلقي وبيان أهميته وقضاياه وتميزه عن "نظرية التلقي" الحديثة. ولقد تم اعتماد تعريفات القدماء للبلاغة انطلاقا من الاعتبارات التالية:

- أن موضوع التلقي - بمفهومه العام – يتجلى بشكل واضح في النصوص التراثية تنظيرا وتطبيقا، وخاصة في النصوص ذات الصلة بالبلاغة، بالمفهوم الذي تم اعتماده في هذا البحث.
- أن المفهوم الأصيل للبلاغة لا يرتبط، فقط، بإجادة بنيات النص المعجمية والتركيبية، كما قد يفهم من التقعيدات البلاغية التي أرساها المتأخرون من المهتمين بالدراسات البلاغية، وسار على نهجها المحدثون، ولا بتحقيق شروط معينة في المنتج، ولكن أيضا باستحضار شخصية المتلقي الذي يوجه إليه الخطاب، والتي يتقاسم مسؤولية إدراك هذه الجمالية مع منتج النص.
- وبناء على ذلك فإن الحديث عن موضوع التلقي في التراث، وخاصة في نصوص تعريفات البلاغة ينطلق من أصالة هذا الموضوع

وبروزه وظهوره بشكل لافت للنظر، وليس بدافع تطبيق "نظرية التلقي" على هذه النصوص.

- وعلى هذا الأساس فإن هذا البحث المتواضع يهدف إلى لفت الانتباه إلى القضايا التي يثيرها موضوع التلقي في التراث – وتعريفات القدماء للبلاغة جزء من هذا التراث –، وهي قضايا تختلف عن قضايا "نظرية التلقي" الحديثة، أصلا ومنطلقا، رؤية وتصورا، هدفا وغاية، زمانا ومكانا، وإن التقت معها في بعض الجوانب اصطلاحا ومفهوما.

تعريفات القدماء للبلاغة:

البلاغة لغة:

ترجع مادة (بلغ) في المعاجم إلى الوصول والانتهاء. وأوجز ما لهم في ذلك قول ابن فارس: "الباء واللام والغين: أصل واحد، وهو الوصول إلى الشيء"[١]. وأدق ما لهم قول الراغب: "البلوغ والبلاغ: الانتهاء إلى أقصى المقصد والمنتهى، مكانا كان أو زمانا، أو أمرا من الأمور المقدرة"[٢]. ومن ثم جاءت عندهم كلمة: "البلاغة التي يمدح بها الفصيح اللسان لأنه يبلغ بها

---

(١) مقاييس اللغة. لابن فارس / بلغ

(٢) المفردات في غريب القرآن. للراغب الإصهفاني/ بلغ. جاء في لسان العرب: "بَلَغَ الشيءُ يَبْلُغُ بُلُوغاً وبَلاغاً: وصَلَ وانْتَهى، وأَبْلَغَه. وتَبَلَّغَ بالشيء: وصَلَ إِلى مُرادِه. (لسان العرب. لابن منظور/ بلغ)

ما يريده"[١]. أو التي "هي إيصال المعنى إلى النفس في أحسن صورة"[٢]. وكلمة البليغ الذي هو :"الفصيح الذي يبلغ بعبارته كنه ضميره ونهاية مراده"[٣]. وغير ذلك من المشتقات المستعملة مجازاً"[٤].

وفي الاصطلاح:

أشهر معنى اصطلاحي للبلاغة في المعاجم هو الفصاحة، إلا معاجم الاصطلاحات، فإنها اقتصرت أو كادت على تعريف القزويني المشهور[٥] لتأخرها. وانفرد الراغب بهذا التحديد: "البلاغة تقال على وجهين: أحدهما: أن يكون بذاته بليغاً وذلك بأن يجمع ثلاثة أوصاف: صوابا في موضوع لغته، وطبقا للمعنى المقصود به، وصدقا في نفسه. ومتى اخترم وصف من ذلك كان ناقصا في البلاغة. والثاني: أن يكون بليغاً باعتبار القائل والمقول له، وهو أن يقصد القائل أمرا فيرده على وجه حقيق أن يقبله المقول له[٦]"[٧].

---

(١) مقاييس اللغة. لابن فارس / بلغ.

(٢) الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري . ص: ٥٦.

(٣) تاج العروس / بلغ.

(٤) مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين للجاحظ. ص: ٨٨ ـ ٨٩

(٥) وهو "البلاغة في الكلام: مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته.. وفي المتكلم ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ" (التلخيص. ص: ٣٣ ـ ٣٦).

(٦) المفردات في غريب القرآن. للراغب الإصهفاني/ بلغ.

(٧) نقلا عن كتاب: مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين للجاحظ. ص: ٨٩

وقريب من هذا ما ورد عند المظفر بن الفضل العلوي حينما قال: "البلاغةُ هي الفصاحة. يُقالُ بلُغَ الرّجلُ بضم اللامِ فهو بليغٌ، ولا فرقَ بين البلاغة والبيان إلا في اللّفظِ"[1]. وفي الكشاف: "بلاغة الكلام، وتسمى بالبراعة والبيان والفصاحة أيضا، وهي: مطابقة الكلام لمقتضى الحال"[2] فجمعا بين مفهوم البلاغة والفصاحة والبيان والبراعة في سياق واحد.

وعرفها الشريف الجرجاني بقوله: "البلاغة في المتكلم: ملكة يقتدِر بها إلى تأليف كلام بليغ، فعلم أن كل بليغ، كلاماً كان، أو متكلماً، فصيحٍ، لأن الفصاحة مأخوذة في تعريف البلاغة، وليس كل فصيح بليغاً. وفي الكلام: مطابقته لمقتضى الحال. والمراد بالحال: الأمر الداعي إلى التكلم على وجه مخصوص مع فصاحته، أي فصاحة الكلام"[3].

وواضح من خلال عدد من التعريفات السابقة أنها تشير إلى المفهوم الذي نحن بصدده، وهي تلك الملكة أو القدرة على إبداع كلام جميل مؤثر في المتلقي.

ومن طريف التعريفات ما قدمه المظفر بن الفضل العلوي في نضرة الإغريض، حيث قلّب جذر "بلغ" على نواحيه الأربعة: بلغ، وغلب،

---

(١) نضرة الإغريض في نصرة القريض، للمظفر بن الفضل العلوي. ص: ١٧.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون./ بلغ

(٣) التعريفات للشريف الجرجاني / بلغ

ولغب، وبغل، ووجدها جميعا راجعة إلى القوة والقدرة، مما يعني أن البلاغة قوة خاصة وقدرة ذاتية في المتكلم، فقال:

"وأقول أنا: إن تركيبَ (ب ل غ) معناه إدراك ما يحاولُه الإنسان عن قوّة، وتمكُّنٍ من قدرةٍ. فمن ذلك بلَغْتَ الأمرَ والغرَضَ: إذا وقفتَ على غايتِه، وأشرفتَ على نهايتِه، ولولا قوّتُك عليه لما وصلتَ إليه. ومن ذلك البلاغةُ، فإنّك إذا وقفتَ على غاياتِ الكلام ونهايات المعاني، دلّ ذلك على قُدرتِكَ في الأدب وتمكّنِك من لُغةِ العرب. فإنْ أوْجَزْتَ أو أسهبتَ كنتَ فيه بليغاً وكان ما أتيتَ به بلاغةً. ومن ذلك: (غ ل ب)، فإنّ الغَلَب لا يكون إلا عن قوة وتمكّن وقُدرة. ومن ذلك (ل غ ب) اللُّغُوبُ: هو التعبُ، ولا يكون ذلك إلا عن دأبٍ وشدةِ حركة تدلُ على قوّةٍ وقدرةٍ على الحركات، وتمكنٍ من السعي العنيفِ في سائرِ الأوقات. ومن ذلك: (ب غ ل)، يقالُ: بغّلَ الفرسُ إذا سارَ بين العَنَق والهَمْلَجَة، ومنه التبغيلُ وهو مشْيٌ سريعٌ فيه اختلافٌ ولا يكون ذلك إلا عن قوة وقدرةٍ على السّعي"(١).

ولقد عرف مفهوم البلاغة تطوراً في معناه منذ أن ظهر على ألسنة البلغاء والبيانيين، وإذا كان هذا التطور يحتاج إلى دراسة مصطلحية وصفية تاريخية، تبدأ بظهور المصطلح، وتنتهي باستقراره بشكل علمي مقنن على يد السكاكي، فإن المراد من هذا البحث المتواضع الوقوف عند التعريفات التي قدمت للبلاغة قبل أن تستقر في قوالب محددة مضبوطة وأبواب

(١) نضرة الإغريض في نصرة القريض، للمظفر بن الفضل العلوي. ص: ١٩ ـ ٢٠

معروفة مقننة. تلك التعريفات التي صيغت في أغلبها على ألسنة البلغاء - وليس البلاغيين - بمعنى أنها تعريفات تنطلق من معدن النص البليغ وجوهره وتعتمد على منظور تطبيقي وعملي لمفهوم البلاغة، أي أنها تعريفات تنطلق من واقع التلقي شكلا ومضمونا، إبداعا وتلقيا. ذلك أن البليغ يؤسس بلاغة قوله بالنظر إلى مقام المتلقي، فرداً كان أم جمهوراً، ومن ثم تأتي صياغة هذا القول، مبنىً ومعنى وتقسيما، فيكون إيجازاً أو أطناباً، حذفاً أو ذكراً، تلميحاً أو تصريحاً، حسب مقدار فهم المتلقي وإدراكه.

ومن اللافت للنظر أن أهم هذه النصوص المعرفة للبلاغة وردت في كتاب "البيان والتبيُّن"[1] للجاحظ، ونقلها عنه بعد ذلك – فيما يبدو- جل

---

(١) تم اعتماد عنوان كتاب الجاحظ "البيان والتبيُّن" بهذه الصيغة لعدة أسباب ومنطلقات منها:

- أن ضبط عنوان الكتاب بهذه الصيغة المعتمدة في البحث (البيان والتبيّن) قد تم ضبطه وتحقيقه منذ سبعينات القرن الميلادي الماضي، من قبل الباحث المحقق شيخ المصطلحيين بالمغرب الأستاذ الدكتور الشاهد البوشيخي، ونشر هذا الضبط بعنوان "قضية عنوان البيان" في مقدمة كتابه "مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيّن للجاحظ"، كما نشر مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق.

- أن إثبات عنوان الكتاب بالصيغة المعتمدة في البحث "البيان والتبيّن" مع اعتماد تحقيق هارون قد تم من قبل العديد من كبار الباحثين، وفي مقدمتهم الأستاذ الدكتور أمجد الطرابلسي، والأستاذ الدكتور الشاهد البوشخي في كتابه السالف الذكر.

- أن اعتماد البحث بهذه الصيغة "التبيّن" هو أنسب و"أحسن خلاصة لفكر أبي عثمان في "البيان" وأنها - بالنظر إلى مضمون الكتاب، والتصور الأساسي الذي قام عليه – أصدق عنوان". (مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيّن للدكتور الشاهد البوشيخي ص ٤٤ – ٤٥)



المؤلفين والدارسين الذين جاؤوا من بعد. ولا عجب في ذلك فإن الجاحظ هو أول مؤسس لنظرية البيان العربي، وأول مقعد لموضوع التلقي، حينما أفرده بمصطلح خاص في عنوان كتابه: "البيان والتبيُّن". وإذا كان "البيان" يرتبط بالنص في علاقته بقائده فإن "التبيُّن" يرتبط بالنص في علاقته بمتلقيه، إذ ليس "التبيُّن" سوى التلقي في صورته الجمالية العليا.

وإذا ما تتبعنا هذه النصوص، فإنه يمكن تصنيفها من حيث التلقي إلى جانبين اثنين كبيرين:

١- التلقي وعلاقته بالبلاغة.

٢- بلاغة الخطاب بين المتلقي والمتكلم.

وفيما يلي بعض التفصيل لهذين الجانبين.

١- التلقي وعلاقته بالبلاغة:

يستوقف الدارس المتتبع لنصوص تعريفات البلاغة ثلاثة نصوص بارزة تربط التلقي بالبلاغة ربطا مباشرا، تجعله إما وجها من وجوهها أو هي بذاتها. أول هذه النصوص: تعريف ابن المقفع، وثانيها: التعريف الذي ورد في الصحيفة الهندية، وثالثها: قول سهل بن هارون.

النص الأول: تعريف ابن المقفع للبلاغة:

لعبد الله بن المقفع تعريف طريف للبلاغة، حيث إنه أدخل فيها عدة وجوه لا تبدو في ظاهرها أن لها علاقة بالبلاغة، حتى قال الراوي بسبب غرابة التعريف: " لم يفسِّر البلاغَة تفسيرَ ابنِ المقفَّع أحدٌ قَطُّ". ثم قال بعد ذلك: "سُئِل ما البلاغة؟ قال: البلاغة اسمٌ جامعٌ لمعانٍ تجري في وجوهٍ كثيرة، فمنها ما يكون في السُّكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جواباً، ومنها ما يكون ابتداءً، ومنها ما يكون شعراً، ومنها ما يكون سَجعْاً وخُطباً، ومنها ما يكون رسائل، فعامّةُ ما يكون من هذه الأبواب الوحيُ فيها، والإشارةُ إلى المعنى، والإيجازُ هو البلاغة، فأمّا الخُطَب بين السِّماطَين، وفي إصلاح ذاتِ البَين، فالإكثارُ في غير خَطَل، والإطالةُ في غير إملال، وليكن في صدر كلامك دليلٌ على حاجتك، كما أنَّ خيرَ أبياتِ الشعر البيتُ الذي إذا سمِعْتَ صدْرَه عرَفْتَ قافيتَه كأنّه يقول: فرِّقْ بينَ صدر خطبة النكاح وبين صَدْر خُطْبَة العيد، وخُطبة الصُّلْح وخُطبة التّواهُب، حتَّى يكونَ لكل فنٍّ من ذلك صدرٌ يدلُّ على عَجُزِه؛ فإنّه لا خيرَ في كلامٍ لا يدلُّ على معناك، ولا يشير إلى مَغْزَاك، وإلى العَمود الذي إليه قصدتَ، والغرضِ الذي إليه نزَعت، قال: فقيل له: فإنْ مَلَّ السامعُ الإطالةَ التي ذكَرْتَ أنّها حقُّ ذلك الموقِف؟ قال: إذا أعطَيْتَ كلَّ مَقامٍ حَقَّه، وقمتَ بالذي يجبُ من سياسة ذلك المقام، وأرضيْتَ من يعرف حقوقَ الكلام، فلا تهتمَّ لما فاتَكَ من رضا



الحاسد والعدُوّ؛ فإنّه لا يرضيهما شيءٌ، وأمّا الجاهلُ فلستَ منه وليس منك، ورِضَا جميعِ النَّاس شيءٌ لا تنالُه، وقد كان يُقال: رضا النَّاسِ شيءٌ لا يُنال[1]"

وواضح جدا أن الاستماع والسكوت – كيفما كان مقام السكوت – يرتبطان بالتلقي بشكل واضح، فالاستماع هو التلقي، والسكوت – وليس الصمت – لا يكون إلا بعد حسن التلقي، أو لنقل هو درجة من درجات التلقي / الاستماع. وقد جعلهما معاً ابن المقفع في مقدمة البلاغة، قبل بلاغة المنطق على اختلاف أشكاله النظمية ومستوياته الأسلوبية.

إن بلاغة الاستماع التي يقصدها ابن المقفع هي التي يشير إليها من خلال ما ورد في آخر النص، حيث يبدو وكأنه يريد ذلك المستمع / المتلقي المتميز، وليس أي متلق كيفما كان مستواه الإدراكي والثقافي والعلمي، إنه المتلقي الذي "يعرف حقوق الكلام" وحقوق الكلام ما يتطلبه المقام من حصول الإفهام من قبل المتكلم والتفهم من قِبل المتلقي. وفي المقام البلاغي "البيان" من قبل المخاطِب و"التبيّن" من قبل المتلقي. على أن السامع إن كان عاقلا فإنه لا بد له من أن يفهم مهما كان الأمر. يكفي أن يكون حاضر الذهن. ولذلك قال "صالح المُرِّيّ: سوءُ الاستماع نفاق، وقد لا يَفهم المستمع إلا بالتفهُّم، وقد يتفهَّم أيضاً مَن لا يفهم... والمَثَلُ السائرُ على وجه

---

(١) البيان والتبين للجاحظ ١ / ١١٥ ـ ١١٦

الدهر قولهم: العِلْمُ بالتعَلُّم"[١]. وأما الجاهل "فلست منه وليس منك"، وأما الحاسد والعدو فليس من طبيعته تفهم ما يلقى إليه حتى وإن كان هذا الإلقاء حقا كل الحق لا يدانيه ولا يشوبه أي باطل.

وكأني بابن المقفع، وهو يُعرّف المتلقي / البليغ بمن "يعرف حقوق الكلام" يرمي إلى ما نبه عليه الأسلوبيون المحدثون حينما تحدثوا عن القارئ المتميز أو الاستثنائي، "إنه القارئ الحصيف "المتميز الذي يعرف على نحو مثالي ثلاثة أشياء: يعرف نوع التراكيب التي تمتلكها اللغة، ويعرف نوع الخصائص التي يتوقع أن تكون لها دلالة أسلوبية، ويعرف نوع السياق الذي ترتبط به سمات خاصة، كما يمتلك تقنيات استنباط هذه السمات بطريقة منهجية، أي أنه قارئ ذو كفاءة أسلوبية عالية له خبرة طويلة بالأساليب"[٢]. بمعنى أنه قارئ بليغ بالدرجة الأولى. وإذا كانت بعض الاتجاهات الأسلوبية وخاصة تلك التي عنيت بقضية القارئ المتميز أو الاستثنائي مقدمة لظهور نظرية التلقي الحديثة علمنا مقدار قيمة قول ابن المقفع عن المتلقي (البليغ أو الاستثنائي) بأنه هو الذي يعرف حقوق الكلام.

ومما يؤكد هذا أن حديث ابن المقفع عن المتلقي الذي "يعرف حقوق الكلام" جاء في سياق حديثه عن خطب إصلاح ذات البين، وهي الخطب

---

(١) المصدر السابق ٢ / ٤٢

(١) دراسات أسلوبية في التراث. د. محمد بوحمدي - د. عبد الرحيم الرحموني. ص: ٧٢ - ٧٣

التي عرفت عند الخطباء البلغاء، ثم عند البلاغيين بعد ذلك بأنها تتسم من حيث بناؤها بالإكثار في غير خطل، وبالإطالة في غير إملال، كما قال ابن المقفع. ويستدلون على ذلك بما قاله الخطيب الجاهلي قيس بن خارجة حينما سئل عما عنده في شأن حمالة داحس والغبراء، وإصلاح ذات البين بين المتخاصمين، قال: "عندي قِرى كلِّ نازل، ورِضا كلِّ ساخط، وخطبةٌ من لدُن تطلُع الشّمس إلى أن تغرُب، آمُرُ فيها بالتّواصلُ وأنْهَى فيها عن التَّقاطُع، قالوا: فخطب يوماً إلى اللّيل فما أعادَ فيها كلمةً ولا معنىً. فقيل لأبي يعقوب: هلاَّ اكتَفَى بالأمر بالتَّواصُل عن النَّهي عن التَّقاطع؟ أوَ ليس الأمرُ بالصّلَة هو النَّهيُ عن القطيعة؟ قال: أو ما علِمْتَ أنّ الكنايةَ والتعريض لا يعملانِ في العقول عملَ الإفصاح والكَشْف[1]".

وخطبة طويلة من هذا القبيل التي تستغرق بياض يوم بأكمله، لا يمكن أن تتم إلا بوجود ذلك المتلقي الذي "يعرف حقوق الكلام" وحقوق المقام. ذلك لأن المتحدث خطيب بليغ عارف هو الآخر بحقوق الكلام، فلم يُعد - على طول خطبته - كلمة ولا معنى، والتجأ إلى الإفصاح عوض الكناية والتعريض، حتى لا يترك للمتلقي الحصيف أي مهرب من الاقتناع بقوله. هذا فضلا عن أن المقام هو مقام إصلاح ذات البين، ومن ثَم لا ينبغي على هذا المتلقي / البليغ أن يكون غير مهتم لما يلقى إليه، لأن مصلحته الآنية والآتية ستحسم في هذا المقام؛ فإما إصلاح ذات

(١) البيان والتبين للجاحظ ١ / ١١٧

البين، وما يؤدي إليه من حمالة الدماء وترك التباغض والتقاطع، وإما تدابر يؤدي إلى المزيد من التناحر. أما الجاهل بمزايا الصلح، والعدو لالتئام شمل الناس وجمعهم، والحاسد لذلك فإن رضاه محال. ولذلك قالوا: "رضا الناس شيء لا ينال".

ومن الواضح أنه كلما كانت هناك مصلحة للمتلقي السامع – كيفما كان نوع هذه المصلحة – فإنه من الأكيد، إن كان عاقلا، ألا يترك أي كلمة تفوته، ومن ثم يُجمّع كل طاقاته للاستماع ولا يبالي أأطال المتحدث أم قصر. ومن هذا الباب يفسر – بلاغيا – ما جاء عن خطبة رسول الله صلى الله عليه وسلم الطويلة التي استغرقت بياض يوم بأكمله. روى الإمام مسلم في صحيحه، قال: "حدثني يعقوب بن إبراهيم الدورقي وحجاج بن الشاعر جميعاً ، عن أبي عاصم قال حجاج: حدثنا أبو عاصم، أخبرنا: عزرة بن ثابت، أخبرنا: علباء بن أحمر، حدثني: أبو زيد يعني عمرو بن أخطب قال: صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الفجر، وصعد المنبر فخطبنا حتى حضرت الظهر، فنزل فصلى، ثم صعد المنبر فخطبنا حتى حضرت العصر، ثم نزل فصلى، ثم صعد المنبر فخطبنا حتى غربت الشمس، فأخبرنا بما كان وبما هو كائن، فأعلمنا أحفظنا"(١).

(١) صحيح الإمام مسلم . الحديث رقم: ٢٨٩٢. ٤ / ٢٢١٧. وقد ورد الحديث في عدد من كتب الصحاح وكتب السيرة والتاريخ.

وأكيد أن السامع المتلقي، مهما تدنت درجة تعقله، لا يمكن إلا أن يتابع خطبة من هذا القبيل، ويستمع إليها مهما طالت. ولهذا عقد الجاحظ مقارنة لطيفة بين الإنسان الجاهل وبين الحيوان، من حيث التلقي الذي يؤدي الإخلال بمتطلباته إلى الوقوع في ما لا تحمد عقباه، فقال: "وإذا كانت البهيمة إذا أحسَّت شيئاً من أسباب القانص، أحَدَّتْ نظرَها، واستَفرغتْ قواها في الاسترواح، وجمعَتْ بالها للتسمُّع - كان الإنسانُ العاقلُ أوْلَى بالتثبت، وأحَقَّ بالتعرُّف"[1] فجعل البهيمة غير العاقلة التي من طبعها حسن التلقي بإدراكها مكامن الخطر، أعلى من الإنسان العاقل الذي ينبغي أن يقوده عقله إلى حسن التلقي ولكنه لا يفعل قياسا عل قوله تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾﴾[2]. ومن هنا اعتبر البعض سوء الاستماع نفاقا، كما ذهب إلى ذلك صالح المري في قوله السابق الذكر.

وربط حسن الاستماع / التلقي بالعقل، أو بالدرجات العليا من التعقل أمر وارد في العديد من النصوص. ومن النصوص الطريفة التي تقترب مما ورد في قول ابن المقفع ما ورد في كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، حيث قال: "وقال أبو سليمان: البلاغة ضروب: فمنها بلاغة

---

(١) البيان والتبين للجاحظ ٢ / ٤٢

(٢) الفرقان . الآية: ٤٤.

الشعر ومنها بلاغة الخطابة ومنه بلاغة النثر، ومنها بلاغة المثل، ومنها بلاغة العقل، ومنها بلاغة البديهة، ومنها بلاغة التأويل...".

وبعد أن ذكر المقصود من بلاغة الشعر و بلاغة الخطابة و بلاغة النثر وبلاغة المثل، قال:

"وأما بلاغة العقل فأن يكون نصيب المفهوم من الكلام أسبق إلى النفس من مسموعه إلى الأذن، وتكون الفائدة من طريق المعنى أبلغ من ترصيع اللفظ وتقفية الحروف، وتكون البساطة فيه أغلب من التركيب، ويكون المقصود ملحوظاً في عرض السنن، والمرمى يتلقى بالوهم لحسن الترتيب.

وأما بلاغة البديهة فأن يكون انحياش اللفظ للفظ في وزن انحياش المعنى للمعنى، وهناك يقع التعجب للسامع، لأنه يهجم بفهمه على ما لا يظن أنه يظفر به كمن يعثر بمأموله، على غفلةٍ من تأميله. والبديهة قدرةٌ روحانية، في جبلةٍ بشرية، كما أن الروية صورةٌ بشرية، في جبلةٍ روحانية.

وأما بلاغة التأويل فهي التي تحوج لغموضها إلى التدبر والتصفح، وهذان يفيدان من المسموع وجوهاً مختلفة كثيرةً نافعةً، وبهذه البلاغة يتسع في أسرار معاني الدين والدنيا، وهي التي تأولها العلماء بالاستنباط من كلام الله عز وجل وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم في الحرام والحلال، والحظر والإباحة، والأمر والنهي، وغير ذلك مما يكثر؛ وبها تفاضلوا، وعليها



تجادلوا، وفيها تنافسوا، ومنها استملوا، وبها اشتغلوا؛ ولقد فقدت هذه البلاغة لفقد الروح كله، وبطل الاستنباط أوله وآخره، وجولان النفس واعتصار الفكر إنما يكونان بهذا النمط في أعماق هذا الفن؛ وها هنا تنثال الفوائد، وتكثر العجائب، وتتلاقح الخواطر، وتتلاحق الهمم، ومن أجلها يستعان بقوى البلاغات المتقدمة بالصفات الممثلة، حتى تكون معينةً ورافدةً في إثارة المعنى المدفون، وإنارة المراد المخزون"(١).

فابن المقفع (الأديب) قدّم في تعريفه للبلاغة ذكر ما يتعلق ببلاغة السكوت والاستماع، ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق ببلاغة النص، بينما قدم أبو سليمان (المنطقي) في تصنيفاته للبلاغة ما يتعلق ببلاغة النص، ليختم قوله بما يتعلق بما سماه ببلاغات العقل والبديهة والتأويل، وهي بلاغات تعتمد على حسن الفهم الذي يرتبط بدوره بحسن الاستماع، وتنطلق هذه البلاغات من بلاغة العقل التي تتميز بأن "يكون نصيب المفهوم من الكلام أسبق إلى النفس من مسموعه إلى الأذن، وتكون الفائدة من طريق المعنى أبلغ من ترصيع اللفظ وتقفية الحروف"؛ لتقف عند بلاغة البديهة التي يقع فيها "التعجب للسامع؛ لأنه يهجم بفهمه على ما لا يظن أنه يظفر به كمن يعثر بمأموله، على غفلةٍ من تأميله". إنه أفق التوقع للمتلقي وما يحدث له من تغيرات نتيجة جمالية الخطاب، لتنتهي عند بلاغة التأويل التي تعتبر القمة العليا للتلقي والتي "تحوج لغموضها إلى التدبر والتصفح، وهذان

(١) الإمتاع والمؤانسة للتوحيدي. ٢/ ١٤٠ -١٤٣

يفيدان من المسموع وجوهاً مختلفة كثيرةً نافعةً". وبذلك فإن للاستماع درجة عليا في ميزان البلاغة على اختلاف أشكالها، وفي أعلى قممها، ويكون الرجلان، على اختلاف اهتمامهما، معا قد أكدا أهمية بلاغة التلقي، بموازاة مع قيمة بلاغة النص المسموع أو المكتوب.

وإذا كان السكوت سمة من سمات التلقي، وأحد ركائزه الأساسية، فإن الصمت ركيزة من ركائز الإرسال أو الكلام. ذلك أنه إذا كان السكوت مدعاة لحسن التلقي، كما سبق بيانه، فإن الصمت مدعاة إلى معرفة مقامات الخطاب، فالمتكلم البليغ لا يتكلم إلا إذا كان هناك دافع من دوافع التلقي، وقادر على إجادة الإرسال وتحقيق منفعة المتلقي دون الإخلال بسمات جمالية الخطاب، وإلا فإن لزوم الصمت أبلغ في عين المتلقي من الكلام، لأنه في هذه الحال يكون " الصمت أجود للمراد من النطق". كما قال أبو حيان التوحيدي[1]. وعلى هذا الأساس فإنه في بعض المقامات يمكن أن يتضافر صمت المتكلم مع سكوت المستمع لتتم صناعة بلاغة فريدة من نوعها سواء على مستوى الإرسال أم على مستوى التلقي، ولذا قال بعض أهل الهند وهو يتحدث عن البلاغة: "جِمَاع البلاغة التماس حُسن الموقع، والمعرفةُ بساعات القول، وقلة الخَرَقِ بما التبَسَ من المعاني أو غَمُضَ، وبما شَرَد عليك من اللّفْظُ أو تعذّر، ثم قال: وزَينُ ذلك كلّه، وبهاؤُه وحلاوتهُ وسناؤُه، أن تكون الشّمائلُ موزونةً، والألفاظُ معدَّلةً،

(١) الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي. ١/ ٢٠٧

واللّهجة نقيَّة، فإنْ جامَعَ ذلك السنُّ والسمتُ والجمال وطولُ الصَّمت، فقد تَمَّ كلَّ التمام، وكمل كلَّ الكمال"(١). وربما أمكن من هذا الباب فهم الأثر الذي رُوي فيه أن الرسول عليه الصلاة والسلام قال فيه: " إنّا مَعْشَرَ الأنبياء بِكَاءٌ"(٢). أي: "قليلو الكلام". فلقد سئل عمرو بن عبيد عن البلاغة، فقال: "ما بَلَغَ بك الجنّة، وعدَلَ بك عن النَّار، وما بصَّرَك مواقعَ رُشْدِك وعواقبَ غَيِّك. قال السائل: ليس هذا أريد. قال: مَن لم يُحسنْ أن يسكُتَ لم يُحسن أن يَستمِع. ومَن لم يحسن الاستماع لم يحسن القول. قال: ليس هذا أريد. قال: قال النبي: إنّا مَعْشَرَ الأنبياء بِكَاءٌ. أي قليلو الكلام. ومنه قيل رجل بَكِيءٌ، وكانوا يكرَهونَ أن يزيد منطِقُ الرجُل على عقْله. قال: قال السائل: ليس هذا أُريد. قال: كانوا يخافون مِن فِتنة القول، ومن سَقَطات الكلام، ما لا يخافون من فِتنة السكوت ومن سَقَطات الصمت.

---

(١) البيان والتبين للجاحظ. ١/ ٨٨-٨٩

(٢) لم أجد لهذا الحديث إسنادا ولا أثرا. وقد يكون موضوعا. ولقد أنكره الجاحظ، لأنه يتناقض مع صفات الرسول صلى الله عليه وسلم البلاغية، إذ لا يمكن – كما قال – أن يمدح صلى الله عليه وسلم البلاغة في أكثر من نص ثم يذمها في هذا القول. لكن ربما تكون دلالته – على الأقل من خلال السياق الذي ورد فيه عند عمرو بن عبيد – تشير إلى أهمية قلة الكلام في مقابل كثرة الكلام دون فائدة. خاصة وأنه صلى الله عليه وسلم عرف بجوامع الكلم، وانه ذم الإكثار من الكلام والتشادق فيه دون فائدة يجنيها المتلقي منها.

قال السائل: ليس هذا أُريد... "[1]. على أن التزام الصمت في العديد من المقامات يكون أدعى إلى رفعة الشخص من مكانته وتقديره، خاصة إذا كانت هيئته توحي بأنه ممن يحسن الكلام ويجيده. فلقد "أكثر رجل من سب الأحنف – وهو من هو بلاغة وفصاحة – وهو لا يجيبه، فقال الرجل: ويلي عليه! والله ما منعه من جوابي إلا هواني عليه"[2].

ومن هنا جعلوا السكوت أو الصمت أفضل درجات البلاغة حينما يتطلب المقام ذلك. فهذا جرير شاعر النقائض المشهور رد على العديد من مهجُويه، بينما التزم الصمت في مقامات أخرى، فكان صمته غلبة له وتغييبا لهم عن الساحة الأدبية. ولو رد عليهم لرفع من مكانتهم. قال ابن رشيق وهو يعقب على كلام ابن المقفع: " قال صاحب الكتاب: فهذا ابن المقفع جعل من السكوت بلاغة رغبة في الإيجاز وقال بعض الكلبيين:

واعلـــم بأن من السكوت إبانةً ... ومن التكلم ما يكون خبالا

وقلت أنا في نحو ذلك:

وأخرق أكّال للحم صديقـــــه ... وليس لجاري ريقه بمُسيغ

---

(١) البيان والتبين الجاحظ. ١/ ١١٤ – ١١٥. وينظر عيون الأخبار لابن قتيبة. ٢/ ٥٦٧ – ٥٦٨. والسائل هو حفص بن سالم ، وهو وعمرو بن عبيد من أهل الاعتزال. وعمرو بن عبيد أحد كبار الزهاد المشهورين.

(٢) شرح نهج البلاغة بن أبي الحديد. ٥/ ٢٧٩



سكت له ضنّاً بعرضي ولم أجب ورُب جواب في السكوت بليغ"[١]

وقريب من هذا قول أبي سعيد السيرافي وقد سئل سؤالا في غير مقامه، فقال: " ما أحسن ما أدّبنا به بعض الموفّقين من المتقدّمين! فإنه قال:

وإذا خطَبْتَ عَلَى الرِّجال فلا تَكُن خَطِل الكلام تقُولُه مختالاً

واعلَم بأنّ السكوت لبابةً ومن التكلُّف ما يكون مُحالاً

والله يا شيخ لَعينك أكبر من قرارك، ولَمرآك أوْفى من دُخلتك، ولَمنشورك أبين من مطويّك؛ فما هذا الذي طوّعت له نفسك، وسدَّدَ عليه رأيك؛ إني أظن السّلامة بالسّكوت تعافُك، والغنيمة بالقول ترغب عنك. والله المستعان"[٢].

لكن لا بد أن نشير في المقابل إلى أنه إذا كان المقام يتطلب الكلام فإن السكوت يكون حينذاك عيا؛ ولذلك قال أحد الفلاسفة: "من كانت له حكمة أو أدب فلينطق به، فإن السكوت أولى بالجاهل من الأديب"[٣].

---

(١) العمدة لابن رشيق ١/ ٤٢٠.

(٢) أخلاق الوزيرين لأبي حيان التوحيدي. ص ٤١١

(٣) ربيع الأبرار ونصوص الأخبار لمحمد بن عمر الزمخشري ١/ ٧٠٨

النص الثاني: تعريف البلاغة في الصحيفة الهندية:

جاء في كتاب البيان والتبيُّن ما يلي: "قال معمَّر، أبو الأشعث: قلت لبَهلْة: ما البلاغةُ عندَ الهند؟ قال بَهْلة: عندنا في ذلك صحيفةٌ مكتوبة، ... فلقيتُ بتلك الصحيفة التَّراجمةَ فإذا فيها: أوّل البلاغة اجتماع آلة البلاغة، وذلك أن يكون الخطيبُ رابطَ الجأْش، ساكن الجوارح، قليلَ اللّحْظ، متخيَّر اللَّفْظ، لا يكلِّم سَيِّدَ الأمَة بكلام الأمَة ولا الملوكَ بكلام السُّوقة، ويكونَ في قُواه فضْلُ التصرُّف في كلِّ طبقة، ولا يدقِّق المعاني كلَّ التدقيق، ولا يُنقّحَ الألفاظ كل التنقيح، ولا يُصَفّيهَا كلَّ التّصفية، ولا يهذّبَها غاية التهذيب، ولا يفعلَ ذلك حتى يصادِفَ حكيماً، أو فيلسوفاً عليماً، ومَن قد تعوَّد حذف فُضول الكلام، وإسقاطَ مشتركاتِ الألفاظ، وقد نَظَر في صناعة المنطق على جهة الصِّناعة والمبالغة، لا على جهة الاعتراض والتصفُّح، وعلى وجه الاستطراف والتظَرُّف، قال: ومِن عِلْم حَقِّ المعنى أن يكون الاسمُ له طِبْقاً، وتلك الحالُ له وَفْقاً، ويكون الاسم له لا فاضلاً ولا مفضولاً، ولا مقصِّراً، ولا مشتركاً، ولا مضمّناً، ويكونَ مع ذلك ذاكراً لما عَقَدَ عليه أوَّلَ كلامه، وكونَ تصفُّحه لَمصادِره، في وزن تصفُّحه لموارده، ويكونَ لفظُه مُونِقاً، ولهَوْل تلك المقامات معاوِداً، ومدارُ الأمر على إفهام كلِّ قومٍ بمقدارِ طاقتهم، والحملِ عليهم على أَقدار منازلهم، وأن تُواتِيهَ آلاتُه، وتتصرّفَ معه أداتُه، ويكونَ في التُّهمَة لنفسه معتدلاً، وفي حسن الظنِّ بها مقتصداً؛ فإنه إنْ تجاوَزَ مِقدارَ الحقِّ في التُّهمة لنفسه ظَلَمها،

فأودَعها ذِلّة المظلومين، وإن تجاوَزَ الحقَّ في مقدار حُسْن الظنِّ بها، آمنها فأودَعَها تهاوُنَ الآمنين، ولكل ذلك مقدارٌ من الشُّغْل، ولكل شغْلٍ مقدارٌ من الوَهن، ولكل وهَنٍ مقدارٌ من الجهل"[1].

لعل أول ما يسترعي الانتباه من خلال هذا النص، هو مدى علاقة مفهوم البلاغة عند الهند بمفهومها عند العرب وما الدافع الذي دفع الجاحظ أو غبره إلى إيراد مثل هذا النص؟

إن نظرة الدارسين القدماء إلى مفهوم البلاغة بالمعنى العام وخاصة في سياق يرتبط بعلاقة الخطابة بالبلاغة كانت نظرة شمولية، لم يفرقوا فيها بين دلالة البلاغة عند العرب وبين دلالتها عند غيرهم. وربما كان ذلك بسبب تطابق المفهوم عند هؤلاء وأولئك. ومن ثم لم يجد الجاحظ ولا غيره ممن نقل عنه، غضاضة في نقل تعريفات الأمم الأخرى للبلاغة من فرس ويونان وغيرهم، حتى إننا نجد أبا هلال العسكري يقول: "العجم والعرب في البلاغة سواءٌ، فمن تعلم البلاغة بلغةٍ من اللغات، ثم انتقل إلى لغةٍ، أخرى، أمكنه فيها من صنعة الكلام، ما أمكنه في الأولى، وكان عبد الحميد الكاتب استخرج أمثلة الكتابة التي رسمها من اللسان الفارسي، فحولها إلى اللسان العربي، ويدلك على هذا أيضاً، أن تراجم خطب الفرس، ورسائلهم هي على نمط خطب العرب ورسائلها"[2]. وإذا كان العديد من

---

(١) البيان والتبين الجاحظ. ١ / ٩٢ – ٩٣

(٢) كتاب الصناعتين للعسكري ٨٩ - ٩٠

بلغاء العرب وبلاغييهم قد قرنوا بين البلاغة وبين الخطابة، ثم بعد ذلك بين البلاغة والكتابة في أكثر من نص نظري وتطبيقي، فإن هذه الصحيفة الهندية قد نحت هذا المنحى أيضا وربطت بينهما في سياق واحد وواضح. ومن الطريف أن نجد في هذا الباب أن التراجمة العرب الذين ترجموا كتاب الخطابة لأرسطو قديما قد عربوا العنوان بعبارة: "كتاب الريطوريقا"، وليست "الريطوريقا" إلا بلاغة بالمفهوم اليوناني مما يعني أن ربط الخطابة بالبلاغة كان ديدن الدارسين في جميع اللغات والثقافات منذ أقدم العصور، ولذلك لم يبتعد العرب في تعريفهم للبلاغة عن هذا الموقف، وتقبلوا على أساس ذلك تعريفات الأعاجم لها.

على أن دلالة هذا التعريف الذي ورد في الصحيفة من حيث ربطه للبلاغة بالخطابة ليس غريبا على البيئة العربية، فلقد ورد على ألسنة بلغاء العرب ما يشبه هذا قبل أن تترجم هذه الصحيفة بقرنين من الزمان تقريب. "قال ابن الأعرابي: "قال معاوية بن أبي سفيان لصُحارِ بن عَيّاش العبديّ: ما هذه البلاغةُ التي فيكم؟ قال: شيء تَجِيش به صدورُنا فتَقذفُه على ألسنتنا، فقال له رجل من عُرْض القَوم: يا أمير المؤمنين، هؤلاء بالبُسْر والرُّطَب، أبصرُ منهم بالخُطَب. فقال له صُحار: أجَلْ واللهَّ، إنّا لنَعلم إنّ الرِّيح لَتُلْقِحُه، وإن البَرد ليَعقِدُه، وإن القمرَ ليَصْبِغُهُ، وإن الحَرّ ليُنْضِجهُ. وقال له معاوية: ماتعدُّون البلاَغَةَ فيكم؟ قال: الإيجاز. قال له معاويةُ: وما الإيجاز؟ قال صُحار: أن تُجيب فلا تبطئ، وتقولَ فلا تخطئ. فقال له معاوية:

أو كذلك تقول يا صُحَار؟ قال صُحار: أَقِلْني يا أمير المؤمنين، ألا تُبْطِئ ولا تُخْطئ"[1]. فسؤال معاوية كان عن البلاغة ومدى معرفة صحار بها بشكل واضح وصريح، بينما كان تعقيب الحاضرين على مدى معرفة صحار وقومه بالخطابة. مما يعني أن الثقافة السائدة الرابطة لمرجعية الكلام عند هؤلاء جميعا هي أن الخطابة ترادف البلاغة، والبلاغة ترادف الخطابة. ثم إن صحارا جمع، من باب التحدي للرجل الذي انتقص من قدر قومه، بين التنظير البلاغي والتطبيق الخطابي في سياق واحد.

ومع ذلك فإن هذا الموقف من بلاغيي العرب من تعريفات الأعاجم للبلاغة يثبت مفارقة عجيبة. ذلك أنهم إذا كانوا قد أثبتوا في أكثر من نص أن البلاغة تمتد إلى النص الشعري فإن مواقفهم من أشعار العجم كانت قائمة على الرفض الصريح، إذ اعتبروا ما عندهم من أشعار فاقدا للشعرية ولا يمكن أن يوصف أنه شعر أصلا، ومن ثم قال الجاحظ: "وما الفرق بين أشعارهم وبين الكلام الذي تسميه الروم والفرس شعرا... وكيف صارت العرب تقطع الألحان الموزونة على الأشعار الموزونة، فتضع موزونا على موزون ، والعجم تمطط الألفاظ فتقبض وتبسط، حتى تدخل في وزن اللحن فتضع موزونا على غير موزون"[2]. ولذلك فإن التعليل الذي يمكن أن يقدم لهذه المفارقة، هو ارتباط مفهوم البلاغة عند الفريقين بالنثر أكثر من

---

(١) البيان والتبين الجاحظ. ١ / ٩٦

(٢) البيان والتبين الجاحظ : ١/ ٣٨٤ـ ٣٨٥ .

ارتباطه بالشعر، إذ أنه بالبلاغة والبيان تتفاخر جميع الأمم. "والدَّلالة الظاهرةُ على المعنى الخفيِّ هو البيانُ الذي سمِعْتَ اللهَّ عزّ وجلّ يمدحُه، ويدعو إليه ويحثُّ عليه، بذلك نَطَقَ القُرآنُ، وبذلك تفاخَرَت العَرب، وتفاضَلَتْ أصنافُ العَجَم"(١). وبذلك تطابق المفهوم وتماثل عند العرب والعجم على حد سواء.

وبالنظر من جديد إلى هذه الصحيفة الهندية يلاحظ بشكل واضح كيف ربط التعريف بين البلاغة والخطابة في سياق واحد، فجعل الخطيب – وليس البليغ – هو مدار التعريف بكل جزئياته وتفرعاته. مما يعني أن مفهوم البلاغة الحق هو تلك القدرة التلقائية والطبيعية والغريزية التي تكون عند الخطيب، وتجعله يصوغ كلامه مبنى ومعنى، إيجازًا وإطنابًا، تلميحا وتصريحا، تبعا لمقامات المتلقين، متطلبات مستوياتهم العقلية وقدراتهم الإدراكية:

- لا يكلِّم سَيِّدَ الأمَة بكلام الأمَة ولا الملوكَ بكلام السُّوقة...
- ولا يدقِّق المعاني كلَّ التدقيق، ولا يُنقِّحَ الألفاظ كل التنقيح، ولا يُصَفِّيَهَا كلَّ التّصفية، ولا يهذِّبَها غاية التهذيب، ولا يفعلَ ذلك حتى يصادِفَ حكيماً، أو فيلسوفاً عليماً...

---

(١) المصدر السابق. ١/ ٧٥

- ومدارُ الأمر على إفهام كلِّ قومٍ بمقدارِ طاقتهم، والحملِ عليهم على أَقدار منازلهم...

كما أنه بالنظر أيضا إلى تعريف صحار العبدي للبلاغة وقد سأله معاوية: "ما تعدون البلاغة فيكم ..؟" بالإيجاز، ثم تعريفه للإيجاز بـ" أن تُجيب فلا تبطئ، وتقولَ فلا تخطئ". هو تعريف ينطلق من واقع التلقي؛ فلقد بدأ بالإجابة دون إبطاء، وطبعا ليست هناك أية إجابة دون وجود متلق ينتظرها بعد وضعه لسؤال معين. وعدم الإبطاء قي الجواب هو مراعاة لشعور المتلقي، واحترام لوقته وتقدير لشخصيته. والقول بلا خطأ يأخذ بعين الاعتبار المتلقي أيضا؛ لكن ليس أي متلق، بل ذلك المتلقي الاستثنائي الذي لا ينبغي أن تُصك أذناه أو تصدم مشاعره بخطأ في القول، كيفما كان هذا الخطأ. ولعل مؤاخذة معاوية لصحار على قوله غير الموجز في تعريف الإيجاز، وإدراك صحار ذلك مباشرة بحسه البلاغي المرهف، ثم استدراكه – بعد اعتذاره – قائلا: "ألا تبطئ ولا تخطئ"، رفعة أخرى من مكان المتلقي الحصيف، إذ لا إبطاء بدون سؤال، ولا خطأ بدون قول، ما دام الأمر يتعلق ببلاغة الخطاب. على أن معاوية رحمه الله في تعقيبه هذا ترجم هو الآخر أعلى مقامات البلاغة، وخاصة من جانب التلقي، في إدراكه الخفي السريع، أن الذي يعرف البلاغة بالإيجاز لا بد أن يكون تعريفه موجزا، أي أنه كان أن ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار متلقيه (معاوية) العربي الخطيب البليغ فيصوغ تعريفه وفق ما يتطلبه مقام التلقي.

على أن عدم الإبطاء في الجواب ليس عجلة، تترجم عدم التروي وقلة التفكر، بل على العكس من ذلك يدل على أن القوم كانوا متمكنين من صناعتهم، متقنين لما آتاهم الله من علم وغريزة في هذا الباب. ومن أتقن علمه دقة وتفننا لا يمكن أن يكون عجلا. "قال قائلٌ لإياس: لِمَ تَعْجَلُ بالقضاء؟ فقال إياس: كم لكفِّك من إصبَع؟ قال: خمس، قال: عجِلْتَ، قال: لَمْ يَعجل مَن قال بَعد ما قَتل الشيءَ علْماً ويقيناً. قال إياس: فهذا هو جوابي لك"[1].

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الخطابة عند العرب هي أعلى مقامات البلاغة، علمنا لماذا أورد الجاحظ وغيره هذه الصحيفة. ذلك أن مكانة الخطيب عند العرب كانت تنازع مكانة الشاعر الاجتماعية، بل إنها كانت تعتبر أعلى بالنظر إلى مقامات تصريف القول، حيث إن كلام الخطيب مرتبط أولاً وأخيراً بوجود السامعين المتلقين، مع حاجة هؤلاء المتلقين إلى نوع خاص من الخطاب ومن ثم فإنه لا وجود لخطابة دون وجود جمهور المتلقين، لأن النص الخطابي يولد في أحضان المتلقين، ثم إن الخطيب يواجه جمهوره بداهة وارتجالا، إذ لا مجال لإعادة النظر فيما يقوله، فإما تأثير وإقناع، وإما نكوص وارتداد. وهذا على عكس مقام الشاعر الذي بإمكانه أن يعيد النظر فيما كتبه من شعر مرات ومرات كما كان شأن أصحاب المدرسة الأوسية الذين عرفوا بالحوليات.

---

(١) البيان والتبين الجاحظ. ١ / ١٠٠

ومما يكمل هذه الصحيفة قول آخر يبدو من خلال السياق الذي ورد فيه أنه لبعض الهند أيضا، وفيه: "جِمَاع البلاغة التماس حُسن الموقع، والمعرفةُ بساعات القول، وقلة الخَرَقِ بما التبَسَ من المعاني أو غَمُضَ، وبما شَرَد عليك من اللّفْظُ أو تعذّر، ثم قال: وزَينُ ذلك كلّه، وبهاؤُه وحلاوتهُ وسناؤُه، أن تكون الشّمائلُ موزونةً، والألفاظُ معدَّلةً، واللّهجة نقيَّة، فإنْ جامَعَ ذلك السنُّ والسمتُ والجمال وطولُ الصَّمت، فقد تَمَّ كلَّ التمام، وكمل كلَّ الكمال"[1]. ويبرز هذا القول من جهته أهمية المتلقي ودوره في صياغة البناء العام للقول البليغ، بدءا من التماس "حسن الموقع" الذي يبدو في المراعاة التامة لمقتضى الحال، مرورا بالبنية التركيبية للخطاب البليغ الذي ينبغي أن يكون وسطا، وبطريقة الإلقاء التي ينبغي أن تكون مؤثرة، وانتهاء بالمظهر المناسب الذي يبدو في عين المتلقي مزية بصرية تعزز المزية السمعية. فتتكامل بذلك مظاهر البلاغة بجميع أبعادها الجمالية الثلاثية: المتكلم، النص، المتلقي.

وإذا كان هذا النص يسير هو الآخر في ركب بلاغة الخطابة أيضا، فإن ما يتميز به عن الصحيفة السابقة الذكر، إبرازه مزية المظهر ودورها في عملية التلقي، حيث إنه حتى وإن بدت هذه المزية من خلال ظاهر النص كمالية، فإنها في حقيقتها، ركن من أركان هذا الكمال.

---

(١) المصدر السابق ١/ ٨٨ – ٨٩

على أن المزية البصرية في بلاغة التلقي لا ترتبط دائما عند القدماء بالمظهر الجميل، وإنما أيضا بالمظهر الوضيع كما ذهب إلى ذلك سهل بن هارون في تعقيبه على هذا القول، وهو ما سنتناوله في الفقرة الموالية.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نقول إن صياغة النص الخطابي، أو لنقل صياغة نص بلاغي جميل لا يمكن أن تتم بكل مقوماته الشكلية والمضمونية والبنائية والسياقية، وبكل أبعاده الفنية والحجاجية إلا بالأخذ بعين الاعتبار طبيعة المتلقي ومستواه الثقافي والإدراكي، ولا يمكن أن تتم على أساس رغبة شخصية ذاتية أو جامحة أو حتى عادية للمتكلم / الخطيب، إلى درجة أنه يمكن أن نقول إن المتلقي هو الذي يكون له الدور الأكبر في صياغة النص ابتداء من لفظه، وانتهاء بدلالته البلاغية ومعناه العام.

النص الثالث: قول سهل بن هارون:

سهل بن هارون هو أحد الكتاب البلغاء الذي حاول أن يعيد الاعتبار للكتابة العربية طابعها العربي الأصيل، ومن ثم ألف كتابه (النمر والثعلب) ردا على كتاب (كليلة ودمنة) ذي الطابع الأجنبي. ومن هنا جاءت بعض مواقفه من مفهوم البلاغة وقيمتها الجمالية اعتمادا على معيار التلقي، حتى ليمكن القول: إن سهل بن هارون جعل المتلقي في البؤرة، فما استحسنه فهو حسن، حتى وإن كان من حيث جمالية النص الحقيقية – من حيث هو نص – دون ذلك. وما استقبحه فهو قبيح حتى وإن كان من حيث جمالية النص الحقيقة – من حيث هو نص – فوق ذلك أيضا. ولقد اعتمد سهل في

رؤيته هذه على معيار التلقي البصري إضافة إلى التلقي السمعي، لكن ليس بالمنظور السابق الذي ورد عند بعض أهل الهند ولكن بمنظور آخر مخالف معتمد على تصوره الخاص لبلاغة التلقي. ولأهمية قول سهل أورده الجاحظ بعد قول صاحب الهند مباشرة.

" قال سهلُ بن هارون: لو أنَّ رجلَين خطبَا أو تحدّثا، أو احتجَّا أو وصَفَا وكان أحدُهما جميلاً جليلاً بهيّاً، ولَبَّاساً نبيلاً، وذا حَسَبٍ شريفاً، وكان الآخَر قليلاً قميئاً، وباذَّ الهيئة دَميماً، وخامِلَ الذِّكر مجهولاً، ثم كان كلامُهما في مقدارٍ واحدٍ من البلاغة، وفي وزنٍ واحدٍ من الصواب، لَتصدَّع عنها الجَمْع وعامّتهم تَقِضي للقليل الدَّميم على النَّبيل الجسيم، وللباذّ الهيئة على ذي الهيئة، ولشَغَلهم التعجب منه عن مساواة صاحبه به، ولصار التعجُّب منه سبباً للعَجَب به، ولصار الإكثارُ في شأنِه عِلّةً للإكثار في مدحه، لأنّ النفوسَ كانت له أحقَر، ومِن بيانِه أيأس، ومن حَسَدِه أبعَد، فإذا هَجَمُوا منه على ما لم يكونُوا يَحتَسِبُونه، وظَهَرَ منه خلافُ ما قدَّرُوه، تضاعَفَ حُسْنُ كلامه في صدورهم، وكبُر في عيونهم؛ لأنَّ الشّيءَ من غير معدنه أغرب، وكلّما كان أغرَبَ كان أبْعدَ في الوهْم، وكلّما كان أبعَدَ في الوهم كان أطْرَف، وكلّما كان أطْرفَ كان أعجب، وكلما كان أعجبَ كان أبدع، وإنَّما ذلك كنوادِرِ كلام الصِّبيان ومُلَح المجانين؛ فإنّ ضحِك السامعين من ذلك أشدُّ، وتعجُّبَهم به أكثر، والنّاسُ مُوَكّلُون بتعظيم الغريب، واستِطراف البعيد، وليس لهم في الموجود الرَّاهن، وفيما تحتَ

قُدرتهم من الرّأْي والهوى، مِثْلُ الذي لهم في الغريب القليل، وفي النادر الشاذّ، وكلِّ ما كان في ملْك غيرهم، وعلى ذلك زَهِدَ الجِيرانُ في عالِمِهِم، والأصحابُ في الفائدة من صاحبِهِم، وعلى هذا السّبيلِ يستَطْرِفون القادمَ عليهم، ويرحَلُون إلى النَّازح عنهم، ويتركون مَن هو أعمُّ نفعاً وأكثرُ في وجوه العِلم تصرُّفاً، وأخفُّ مَؤُونةً وأكثرُ فائدة"[١].

إن الذي وقف عنده سهل بن هارون في قوله هذا شبيه بما يعرف عند المحدثين في نظرية التلقي بـ "أفق الانتظار". و "تخييب أفق الانتظار"، أو "تغييره". وإن كان "أفق الانتظار" في النظرية الحديثة يقوم على مبدأ "تلقي الأثر الأدبي" المكتوب وليس الشفاهي، فإن التشابه الأساسي يبدو في "الطريقة التي يتفاعل بها الجمهور مع الأثر الأدبي، والتي تزودنا بمعيار للحكم على قيمته الجمالية. فالمسافة بين أفق التوقع والأثر الأدبي من بين المعايير التي تزودنا بها الخبرة الجمالية السابقة. و"تغيير الأفق" الناتج عن استقبال الأثر الأدبي الجديد، تحديد لجمالية التلقي الخالصة لأثر أدبي ما"[٢].

ومن الأكيد أن تفاعل المتلقي مع الأثر الأدبي المسموع، في نظر سهل بن هارون يزداد ويقوى حينما يصدر هذا الأثر "من غير معدنه" أي من غير ذلك المصدر الذي يتوقعه المتلقي في العادة، وهو المصدر الذي وصفه الآخر "السن والسمت والجمال". وبذلك يكون النص الأدبي البليغ قد

---

(١) المصدر السابق ١ / ٨٩-٩٠

(٢) نحو جمالية التلقي. هانس روبرت ياوس. ترجمة وتقديم : د. محمد مساعدي. ص: ٦٥.

اكتسب جمالية إضافية نتيجة تغير أفق التوقع لدى السامع، وحدوث عدول جمالي لم يكن منتظرا من المصدر، بسبب التلقي البصري. ومن المعلوم أن العين حاسة أساسية في التلقي. يقول ابن حزم: "واعلم أن العين تنوب عن الرسل، ويدرك بها المراد، والحواس الأربع أبواب إلى القلب ومنافذ نحو النفس، والعين أبلغها وأصحها دلالة أو عرها عملاً. وهي رائد النفس الصادق، ودليلها الهادي، ومرآتها المجلوة التي بها تقف على الحقائق وتميز الصفات وتفهم المحسوسات. وقد قيل: ليس المخبَر كالمعاين"(١). وقد أثبتت الأبحاث المخبرية الحديثة أن ٨٧٪ من المعلومات التي تنقل إلى الدماغ البشري تمر عبر العينين، و ٩٪ منها تمر عبر الأدنين، وتبقى نسبة ٤٪ لتمر عبر الحواس الأخرى(٢).

ومما يلفت الانتباه في قول سهل ورود جملة من المصطلحات التي تترجم التلقي الجمالي للخطاب بشكل دقيق؛ فالغرابة، والبعد في الوهم، والتعجب، والاستطراف، والتعظيم، والبداعة، من المصطلحات التي استعملت منذ القديم للتعبير عن انبهار المتلقي وإعجابه بالنص لدى سماعه أو قراءته له، ذلك الانبهار الذي يكسب النص، في الغالب ولادة جديدة، خاصة حينما يكون المتلقي من الصنف الاستثنائي المتميز الذي

---

(١) رسائل ابن حزم. تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ص: ١٣٧

(٢) لغة الجسد. آلن بيير. تعريب سمير شيخاني، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط، ٢ / ١٩٩٧، بيروت، ص: ٩٩

سبقت الإشارة إليه، حيث يؤدي هذا الانبهار إلى ترداد ما سمعه متعجبا مستغربا، أو مستطرفا مستظرفا، فيكون ذلك بمثابة إنتاج جديد للنص. مثال ذلك موقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه من الأشعار الجميلة التي كانت تنشد بحضرته. فلقد كان رضي الله عنه "أعلَم الناسِ بالشِّعر... ولقد أنشدوه شعراً لزهير - وكان لشعره مقدِّماً - فلما انتهوا إلى قوله:

وإنّ الحقَّ مَقْطَعُه ثلاثٌ   يمينٌ أو نِفار أو جِلاءُ

قال عمر كالمتَعجِّب مِن علمه بالحقوق وتفصيله بينها، وإقامته أقسامَها:

وإنّ الحقَّ مقطعهُ ثلاثٌ   يمين أو نِفَارٌ أو جِلاءُ

يردِّدُ البيتَ من التعجُّب، وأنشدوه قصيدةَ عَبْدَةَ بنِ الطبيب الطويلةَ التي على اللاّم، فلما بلغ المنشد إلى قوله:

والمرء ساعٍ لشيء ليس يدركُه   والعيش شُحٌّ وإشفاقٌ وتأميلُ

قال عمر متعجِّباً:

والعيش شُحٌّ وإشفاقٌ وتأميلُ

يعجِّبهم من حسن ما قسَّم وما فصَّل، وأنشدوه قصيدة أبي قيس بن الأسلت التي على العين، وهو ساكت، فلما انتهى المنشد إلى قوله:

الكَيْسُ والقُوَّةُ خيرٌ من ال   إشْفاقِ والفَهّةِ والهَاعِ

أعاد عمر البيت وقال:

الكَيس والقُوَّةُ خيرٌ من ال   إشْفاقِ والفَهّةِ والهَاعِ

وجَعل عمر يردِّد البيت ويتعجب منه".[1]

فترداد عمر رضي الله عنه لبيت زهير إبداع جديد له، وإظهار لجماليته للآخرين "يعجب الناس". وكأن النص ولد ولادة جديدة بتلقي عمر بن الخطاب رضي الله عنه له.

على أن سهل بن هارون لم يكن أقل بلاغة أو أقل جمالا، حتى يتوهم أن ذلك هو الدافع إلى موقفه هذا، بل كان على العكس من ذلك، الأمر الذي يبين أنه قد أدرك سرا من أسرار التلقي الجمالي الذي يتجلى حينما يصدر النص "من غير معدنه"، فكأنه "يخيب" بذلك "أفق انتظار المتلقي"، أو على الأقل خيب "التصور المسبق" الذي شكله عنه الجمهور من خلال هيئته ولباسه...، مما جعله يحظى باهتمام أكثر من الرجل الذي اكتفى

---

(١) البيان والتبين الجاحظ.١ / ٢٤٠ ـ ٢٤١

بالاستجابة للتصور المسبق الذي شكله الجمهور منه[1]. قال الجاحظ: "وكان سهلٌ في نفسه عتيقَ الوجه، وحسنَ الشّارةِ، بعيداً من الفَدَامة، معتدل القامة، مقبول الصُّورة، يُقضَى له بالحكمة قبل الخبرة، وبِرقّةِ الذِّهن قبل المخاطبة، وبدقّة المذهب قبل الامتحان، وبالنُّبْل قبل التكشُّف، فلم يمنَعْه ذلك أن يقول ما هو الحقُّ عِنده وإن أدخَلَ ذلك على حالِه النَّقْص"[2].

وإذا كان سهل قد أبرز في قوله السابق أهمية ما يتعلق بالجانب المظهري (السمت والجمال) فإن هناك نصوصا أخرى تشير إلى أن عامل السن قد يحدث هو الآخر هزة لدى المتلقي، ويغير " تصوره المسبق" حينما يستمع مثلا إلى خطاب بليغ صادر من صبي لا يتوقع منه أن يصدر منه مثل ذلك. وهذا ما يبدو من خلال النص التالي: "دخل إياسُ بنُ معاويةَ الشامَ وهو غلام، فقدِّم خصماً له إلى قاضٍ لعبد الملك، - وكان خَصْمه شيخاً كبيراً - فقال له القاضي: أتقدِّم شيخاً كبيراً؟ فقَال له إياس: الحقُّ أكبرُ منه! قال له: اسكت. قال: فمن يَنْطق بحُجَّتي؟ قال: ما أظنّك تقُول حقّاً حتى تقُوم.

---

(١) مفهوم "التصور المسبق" هو الذي نشكله عن بعضنا البعض اعتمادا على معطيات غير لفظية، هذا التصور قد يكون صائبا وقد يحتاج إلى تعديل ذلك أن التصور المسبق في التواصل يشتغل بنفس الطريقة التي يشتغل بها أفق التوقع في نظرية التلقي، لأن الأفق الذي يتشكل لدى القارئ قد يستجيب له النص الجديد، وقد يغيره، وقد يخيبه إذا كان النص يتجاوز أفق توقع جمهوره الأول، وهو حال النصوص التي لا تجد جمهورها فور صدورها بل تحتاج لزمن قد يطول حتى تصبح قابلة للفهم والتمثل.

(٢) المصدر السابق ١ / ٨٩

قال: لا إله إلا اللهّ، أحقا هذا أم باطلا؟. فقام القاضي فدخل على عبد الملك من ساعته فأَخبره بالخبر. فقال: اقض حاجتَه الساعة وأَخْرجه من الشام لا يُفْسِد عليّ الناس"[١].

ومما يؤكد ما نحن فيه أن ابن عبد ربه قد أورد هذا القول في سياق حديثه عن أوجه البلاغة وذكره لبعض فصولها ونصوصها، وبذلك فهو يعبر بشكل واضح عن أن المتلقي القاضي الذي استمع إلى قول إياس قد تغير " تصوره المسبق" لما رآه من بلاغة الغلام، حيث إنه لم يكن ينتظر أن يجابه بكلام بليغ مؤثر من قبيل ما سمعه من هذا الغلام اليافع. على أن ابن عبد ربه قد انطلق في ذكره لوجوه البلاغة من تحديدات أربعة فقال: "البلاغة تكون على أَرْبعة أَوْجه: تكون باللّفظ والخطّ والإشارة والدِّلالة، وكلٌّ منها له حظّ من البلاغة والبَيَان، ومَوْضع لا يجوز فيه غيرُه، ومنه قولُهم: لكل مَقام مَقال، ولكل كلام جَواب، ورُبّ إشارة أبلغً من لفظ"[٢]. ومعلوم أن الإشارة التي تعتبر من ركائز البيان عند عامة البلغاء قد أفرد لها الجاحظ فصولا مطولة من كتابه البيان والتبين منطلقا مما أورده هو الآخر من تعريف للبيان حيث قال: "وجميعُ أصنافِ الدِلاَّلات على المعاني من

---

(١) المصدر السابق ١ / ١٠١. وورد القول في العقد الفريد لابن عبد ربه. وقد نسب القول والحدث إلى أكثر من واحد.

(٢) العقد الفريد لابن عبد ربه. ٢/ ٢٦٤

لفظ وغير لفظ، خمسة أشياءَ لا تنقُص ولا تَزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العَقْد، ثم الخَطّ، ثمَّ الحالُ التي تسمّى نِصْبةً"(١). وعلى هذا الأساس جعل الإشارة ركنا أساسيا في البيان، لأنه دلالة على الحياة بالنسبة للمتلقي(٢). فالفرق بين أن يصدر الكلام من شخص لا يتحرك وكأنه يصدر من صخرة وبين أن يصدر من إنسان يتحرك ويشير تبعا لمستويات كلامه، هو فرق ما بين السماء والأرض، أي فرق بين البلاغة في صورتها الجمالية الكاملة، وبين كلام يفتقد إلى أدنى درجة من الحياة. ومن طريف ما أثبتته الدراسات الحديثة اعتمادا على معطيات إحصائية أن الكلمات في الخطاب الشفوي تمثل في الغالب نسبة ٧% في حين يمثل التنغيم نسبة ٣٨%.

أما الإشارات فإنها تمثل نسبة ٥٥%، مع العلم أن بعض الإشارات تؤدي دورا أساسيا في تبليغ المعلومات في حين يقتصر بعضها الآخر على مفصلة الكلام(٣).

---

(٢) البيان والتبين الجاحظ. ١ / ٧٩

(٣) قال: "والإشارة واللّفظ شريكان، ونِعْم العونُ هي له، ونعم الترجمانُ هي عنه، وما أكْثَرَ ما تنوب عن اللّفْظِ، وما تُغني عن الخطِّ، ... ولولا الإشارةُ لم يَتفاهم النَّاسُ معنَى خاصّ الخاصّ "(البيان والتبين ١ / ٧٨)

(١) R. Charles C. Williame, La communication orale, éd, NATTAN, ١٩٨٨ p, ٨.

٢- بلاغة الخطاب بين المتلقي والمتكلم:

عادة حينما تذكر البلاغة ينصرف الذهن مباشرة إلى الخطاب أو النص اللغوي في حد ذاته دون النظر في الغالب إلى ما يتعلق بالمتكلم باعتباره منتجا لهذا النص، ودون النظر أيضا إلا ما يتعلق بالسامع (أو القارئ) باعتباره متلقيا لهذا النص. وسبب ذلك، فيما يبدو، هو أن البلاغة حينما صيغت في قوالب وقوانين وقواعد معينة ضابطة في العصور المتأخرة، نظر مقعدوها إلى ما له علاقة بالنص في الغالب، ولم ينظروا إلى ما يتعلق بالمتلقي إلا في حدود ضيقة حينما أفردوا له باب ما يعرف بـ"مراعاة مقتضى الحال"، كما أن الشروط التي تتعلق بالمتكلم غيبت هي الأخرى تقريبا، ولم تظهر إلا في مباحث محدودة، أدرج بعضها في باب الفصاحة التي اعتبرها البعض مستقلة عن البلاغة.

بيد أن التعريفات التي نحن بصددها والتي - كما سلف الذكر- تعود إلى العصور الأولى للبلاغة، أي قبل حصر قواعدها في قوالب نظرية محدودة، لم تقتصر في أي نص منها تقريبا على ذكر ما يتعلق بالنص، بل كانت تجمع دائما، أو في معظمها على الأقل، بين الأبعاد الثلاثية لبلاغة الخطاب (المتكلم – النص – المتلقي) بدءا من عملية التواصل اللغوية العادي التي تهدف إلى الإخبار حسب دوسوسير(١)، أو الإفهام والتفهم حسب تعبير العرب القدماء، مرورا بعملية التواصل الجمالية البلاغية التي

---

(١) ينظر: F. de Saussure. Cours de linguistique générale. PAYOT. PARIS. ١٩٧٩ pp. ٢٧ - ٢٨

تهدف إلى البيان والتبيُّن، وانتهاء بالتواصل الحجاجي التأثيري الذي يرمي إلى الإقناع والاقتناع.

ومن الطريف أن نجد في عدد من التعريفات الواردة في هذه النصوص، أن البلاغة في أسمى درجاتها الجمالية هي التي لا يمكن أن تدرك حق الإدراك، وأن تتمثل بشكل كامل إلا إذا كان المتكلم والمتلقي معا يتقاسمان المسؤولية مناصفة في عملية الإدراك هذه. ومن نماذج هذه التعريفات ما يلي:

- "يكفي من حظِّ البلاغة أن لا يُؤتَى السَّامعُ من سوء إفهام النَّاطق، ولا يُؤتَى النَّاطقُ من سوء فهم السَّامع"(١).

- "وقال بعضهم - وهو مِن أحسَن ما اجتبَيْناه ودَوَّنّاه - لا يكون الكلامُ يستحق اسمَ البلاغة حتَّى يسابقَ معناه لفظَه، ولفظُهُ معناه، فلا يكونَ لفظُه إلى سمعك أسبَقَ من معناه إلى قلبك"(٢).

- إذا لم يكن المستمعُ أحرصَ على الاستماع من القائل على القول، لم يبْلُغ القائلُ في منطقه، وكان النُّقصان الداخلُ على قوله بقدْر الخَلَّة بالاستماع منه(٣).

---

(١) البيان والتبين الجاحظ. ١ / ٨٧

(٢) المصدر السابق. ١ / ١١٥

(٣) المصدر السابق. ١ / ٣١٥

ـ "قلت للعَتَّابِيّ: ما البلاغة؟ قال: كلُّ مَنْ أفهمك حاجته من غير إعادةٍ ولا حُبْسَة ولا استعانةٍ فهو بليغ، فإن أردتَ اللِّسانَ الذي يرُوق الألسنة، ويفوق كلَّ خطيب، فإظهارُ ما غَمُض من الحقِّ، وتصويرُ الباطل في صورة الحقّ، قال: فقلت له: قد عرفتُ الإعادة والحُبْسَة، فما الاستعانة؟ قال: أمَا تَرَاه إذا تحدّثَ قال عِند مقاطع كلامه: يا هَنَاهُ، ويا هذا، ويا هَيه، واسمَعْ مني واستمعْ إليَّ، وافهمْ عنّي، أوَلست تفهمُ، أوَلست تعقِل"(١).

ـ "وقال يحيى: الكلامُ ذُو فنون، وخيره ما وفق له القائل، وانتفع به السامع"(٢).

ـ "وكان خالدُ بن صَفْوان يقول: لا تكونُ بليغاً حتى تُكلِّم أمَتك السَّوداء في اللّيلة الظَّلماء في الحاجة المُهِمَة بما تَتكلَّم به في نادي قَومك"(٣).

إن هذه التعريفات وما ماثلها تعبر بشكل واضح عن أن البلاغة في أسمى صورها هي التي يشترك في صناعتها كل من المتكلم والمتلقي إلى درجة أن الجاحظ اعتبر نصين اثنين من أحسن ما دونه وكتبه. فالنص الأول يعبر بشكل واضح عن أن مدار البلاغة على أمرين متساويين: (إفهام الناطق، وفهم السامع)، وطبعا هذا لا يتأتى إلا بوجود سَنَن (Code)،

---

(١) المصدر السابق. ١ / ١١٣

(٢) العقد الفريد لابن عبد ربه. ٢/ ٢٦٦

(٣) المصدر السابق . ٢/ ٢٦٩ – ٢٧٠

حسب تعبير اللسانيين المحدثين[1]، متواضَع عليه بين المتكلم والسامع. وترتفع درجة هذا السنن إلى مستوى أعلى من بلاغة الخطاب عن الكلام العادي إلى أن يصل إلى درجة جمالية عليا حتى لا يكون هناك أي خلل في الفهم والإفهام.

ومن اللافت للانتباه أن الذي ورد في النص هو "إفهام الناطق (للسامع)" وليس "نطق الناطق". مما يعني أن الكلام البليغ في أصله وجد من أجل إفهام الناطق للسامع، وليس من أجل صناعة بلاغية جمالية خاصة بالنص لا يؤخذ فيها المتلقي بعين الاعتبار. كما أنها ليست براعة كلامية يكون للمتكلم فيها النصيب الأكبر، أو ربما كل شيء؛ وليس للمتلقي فيها أي نصيب.

على أن "الإفهام" هنا ليس التعبير عن المعنى كيفما اتفق ولا ينبغي أن يكون كذلك، لأن التعريف الذي ورد فيه هذا المعنى هو تعريف للبلاغة وليس تعريفا للكلام أو التواصل، ومن ثم فإن الإفهام المقصود هو ذلك الفهم الجمالي الذي يحدث للمتلقي أثناء تلقي الكلام. إنه ذلك "التعجب" أو "الغرابة" أو "الاستطراف" أو "الاستظراف" أو "البداعة"، حسب تعبير سهل بن هارون السالف الذكر، أو تلك "المتعة" حسب تعبير الناقد الحديث (رولان بارت)[2]. وإن شئنا أن نقتبس بعض مصطلحات التلقي

---

(١) ينظر: Pierre Guiraud. La Semantique.Presses universitaires de France ١٩٧٩ . P.٦٣ .

(٢) مغزى كتابه "متعة النص". Le Plaisir du texte. Seuil ١٩٨٢ .

الحديثة، مع التنصيص على الفارق طبعا، هو ذلك "الأفق من الانتظار" الذي يتماهى فيه المتلقي مع أفق الخطاب، أو المخاطَب في حد ذاته إلى أن يصبح المتلقي أحد صُنّاعه ومنتجيه ولو بطريقة غير مباشرة.

ولقد انتبه الجاحظ إلى دلالة مصطلح "الإفهام" وخاصة في قول العتابي حينما سئل ما البلاغة، فقال: "كل من أفهمك حاجته"، فعقب على ذلك بما يفيد أن الإفهام في حد ذاته الذي يحصل بالتواصل اللغوي العادي ليس هو المقصود، وإنما المقصود إيصال المراد بلغة جمالية أدبية[1]. ولذلك ربط العتابي مفهوم الإفهام بغياب "الإعادة" و "الحبسة"، لأن حضور هذين العيبين، كما فسرهما العتابي نفسه، يفسدان جمالية النص ويشوشان على مكامن بلاغته. ولا أدل على ذلك مما ذهب إليه بعض المفسرين في بيان قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي﴾[2]، حيث قال ابن كثير: "وذلك لما كان أصابه من اللثغ حين عرض عليه التمرة والجمرة، فأخذ الجمرة فوضعها على لسانه، ... وما سأل أن يزول ذلك بالكلية، بل بحيث يزول العي، ويحصل لهم فهم ما يريد منه وهو قدر الحاجة، ولو سأل الجميع لزال، ولكن الأنبياء لا يسألون إلا بحسب الحاجة، ولهذا بقيت

---

(١) قال: "والعتَّابيّ حين زعم أنّ كلَّ مَن أفهمك حاجتَه فهو بليغٌ لم يَعْنِ أنّ كلَّ مَن أفهمَنا مِنْ معاشر المُوَلَّدين والبلديِّين قَصْدَه ومعناه، بالكلام الملحون، والمعدول عن جهته، والمصروف عن حقّه، أنّه محكوم له بالبلاغة كيف كان ... وإنّما عنى العتّابي إفهامَكَ العربَ حاجتَك على مَجاري كلام العرب الفُصَحاء(البيان والتبين ١/ ١٦١ – ١٦٢).

(٢) سورة طه. الآية : ٢٧

بقية"[1]. ف "اللثغة" – حسب تفسير ابن كثير – أو "الحبسة"، حسب ما ورد عند البيضاوي ظاهرتان نطقيتان لا تساعد صاحبهما على الإبانة الجيدة عما في نفسه. ولقد اعتبرهما البلاغيون والبيانيون من عيوب النطق، ولذلك طلب موسى عيه السلام من ربه عز وجل أن يزيل عنه هذا العيب النطقي حتى يتمكن من إبلاغ رسالته على أحسن وجه.

ويعزز هذا الاتجاه ما ورد في النص الموالي، حيث وصف بعضهم البلاغة بقوله: " لا يكون الكلامُ يستحق اسمَ البلاغة حتَّى يسابقَ معناه لفظَه، ولفظُهُ معناه، فلا يكونَ لفظُه إلى سمعك أسبَقَ من معناه إلى قلبك". والمسابقة بين اللفظ والمعنى تفيد أمورا منها:

ـ أن العبرة ليست باللفظ فقط – وإن حسن – ، ولا بالمعنى فقط – وإن جاد – ، ولكن بتضافرهما معا في سياق واحد جميل.

ـ أن وجودهما معا، وتضافرهما معا في سياق واحد، ليس لخصوصية فيهما لذاتهما، وإنما بسبب الإبلاغ. ولذلك فإن ورود مصطلح "المسابقة" في

---

(١) تفسير ابن كثير . وهو ما يبدو أيضا في قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ ﴿١٢﴾ وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَىٰ هَٰرُونَ ﴿١٣﴾ ﴾ (الشعراء. الآية ١٣). حيث قال البيضاوي: " رتب استدعاء ضم أخيه إليه وإشراكه له في الأمر على الأمور الثلاثة: خوف التكذيب، وضيق القلب انفعالاً عنه، وازدياد الحبسة في اللسان بانقباض الروح إلى باطن القلب عند ضيقه بحيث لا ينطلق، لأنها إذا اجتمعت مست الحاجة إلى معين يقوي قلبه وينوب منابه، متى تعتريه حبسة، حتى لا تختل دعوته ولا تنبتر حجته، وليس ذلك تعللاً منه وتوقفاً في تلقي الأمر، بل طلباً لما يكون معونة على امتثاله وتمهيد عذره فيه. " (أنوار التنزيل وأسرار التأويل. للبيضاوي).

التعريف يعبر عن ذلك بوضوح، وهو مصطلح طريف يفيد أن نظم الكلام في أصله ينبغي أن ينطلق من مبدأ "إفهام المتلقي" وفق المفهوم الذي سبق تحديده قبل قليل. على أساس ألا يفصل أي حاجز بين النص وبين المتلقي؛ لأن عملية المسابقة تقتضي ذلك، وإلا كان السباق متعثراً.

وعلى هذا الأساس فإن بلاغة التلقي وجماليته وفق هذا المنظور لا يبنى الكلام فيهما على المبالغات الطائشة، ولا الخيالات الهائمة، ولا المعاني الحالمة، ولا على المعاظلة في الكلام، ولكن على الإبلاغ الذي يفيد المتلقي ويمتعه ويريحه في ذات الوقت. ولذلك قيل: " الكلامُ ذُو فنون، وخيره ما وفق له القائل، وانتفع به السامع"[1]. وهو كما قال بشر بن المعتمر في صحيفته: "وإنّما مَدارُ الشّرَف على الصواب وإحراز المنفعة"[2]. ومعنى هذا أن بين البلاغة وفق هذا المفهوم وبين الغموض برزخ لا يمكن أن يبغي فيه أحد على الآخر.

وبناء على هذا التأسيس الجمالي للتلقي، رفض النقاد والبلاغيون – كما هو معلوم – العديد من النصوص الأدبية التي يحول دون فهمها بشكل سليم وجمالي حاجز ما، لأن ألفاظها ومعانيها لا تستطيع التسابق من أجل إفهام المتلقي بأبسط الطرق وأيسرها. إذ أن معيار الجودة في الإبلاغ أن يعرض على الفهم الثاقب، فما قبله واصطفاه فهو جيد، وما مجه ونفاه فهو

(١) العقد الفريد لابن عبد ربه. ٢ / ٢٦٦

(٢) البيان والتبين. للجاحظ. ١ / ١٣٦

مرفوض[1]. ومن هذا الباب استثقل النقاد القدامى – وهم نخبة المتلقين – العديد من النصوص الشعرية. من ذلك ما ذكره النقاد حول مطالع القصائد المادحة التي لم تناسب دلالتها المتلقي الممدوح لانعدام السباق السلس بين ألفاظها ومعانيها، فصدمت متلقيها بنشازها عن قواعد التلقي الجمالية. قال ابن رشيق: "دخل جرير على عبد الملك بن مروان فابتدأ ينشده:

أتصحو أم فؤادك غير صاحٍ ...

فقال له عبد الملك: " بل فؤادك يا بن الفاعلة" كأنه استثقل هذه المواجهة وإلا فقد علم أن الشاعر إنما خاطب نفسه.

ومن هذه الجهة بعينها عابوا على أبي الطيب قوله لكافور أول لقائه مبتدئاً، وإن كان إنما يخاطب نفسه لا كافوراً:

كفى بك داءً أن ترى الموت شافياً   وحسب المنايا أن يكن أمانيا

---

(١) يقول ابن طباطبا: " وعيار الشعر أن يورد على الفهم الثاقب، فما قبله واصطفاه فهو رائق، وما مجه ونفاه فهو ناقص. والعلة في قبول الفهم الناقد للشعر الحسن الذي يرد عليه، ونفيه للقبيح منه، واهتزازه لما يقبله، وتكرهه لما ينفيه، إن كل حاسة من حواس البدن إنما تتقبل ما يتصل بها مما طبعت له إذا كان وروده عليها وروداً لطيفاً باعتدال لا جور فيه، وبموافقة لا مضادة معها". (عيار الشعر لابن طباطبا العلوي. ص: ٢٠).

فالعيب من باب التأدب للملوك، وحسن السياسة لازم لأبي الطيب في هذا الابتداء، لا سيما وهذا النوع – أعني جودة الابتداء – من أجلّ محاسن أبي الطيب، وأشرف مآثر شعره إذا ذكر الشعر.

ودخل ذو الرمة على عبد الملك بن مروان، فاستنشده شيئاً من شعره، فأنشده قصيدته:

ما بال عينك منها الماء ينسكب ...

وكانت بعين عبد الملك ريشة فهي تدمع أبداً، فتوهم أنه خاطبه أو عرض به، فقال: وما سؤالك عن هذا يا جاهل؟ فمقته وأمر بإخراجه.

وكذلك فعل ابنه هشام بأبي النجم وقد أنشده في أرجوزة:

صغواء قد كادت ولما تفعل　　　كأنها في الأفق عين الأحول

وكان هشام أحول، فأمر به فحجب عنه مدة، وقد كان قبل ذلك من خاصته: يسمر عنده، ويمازحه. وإنما يؤتى الشاعر في هذه الأشياء؛ إما من غفلة في الطبع وغلظ، أو من استغراق في الصنعة وشغل هاجس بالعمل يذهب مع حسن القول حيث ذهب.

والفطن الحاذق يختار للأوقات ما شاكلها، وينظر في أحوال المخاطبين؛ فيقصد محابهم، ويميل إلى شهواتهم وإن خالفت شهوته، ويتفقد ما يكرهون سماعه فيجتنب ذكره"(١).

ومن باب الأخذ بعين الاعتبار النظر في أحوال المخاطبين، رفض النقاد قول الفرزدق:

ومَا مِثْلُهُ في الناسِ إلا مُمَلَّكاً … أبُو أمِّهِ حيٌّ أبوه يُقاربه

لأن الشاعر "كدَّ وكَدَّر، ومنع السامع أن يفهم الغرضَ إلاّ بأنْ يُقدِّم ويؤخّر، ثم أسرفَ في إبطال النِّظام، وإبعاد المَرام، وصار كمن رَمَى بأجزاء تتألّف منها صورةٌ، ولكن بعد أن يُراجَعَ فيها باباً من الهندسة، لفرط ماعادَى بين أشكالها، وشدّةِ ما خَالف بين أوضاعها"(٢).

ومن باب كدّ المتلقي ومنعه من الفهم عن طريق تكدير المعنى بإبطال نظام اللفظ، الإفراط في تزيين اللفظ، والمبالغة في التوهيم كما هو الحال في خطبة ابن الأشعث التي قالها وهو يحرض قومه على القتال، حيث جاء فيها: "أيُّها النّاس، إنّه لم يَبقَ من عُدوّكم إلاّ كما يبقى من ذنب الوزَغة، تضرب بِهِ يميناً وشِمالاً، فما تَلبَثُ أن تموت. فمرّ به رجلٌ من بني قُشَير فقال: قَبَّح اللهُّ هذا ورأيَهُ، يأمر أصحابَه بقلّة الاحتراس من عدوهم،

---

(١) العمدة لابن رشيق. ١/ ٣٩٤ – ٣٩٥

(٢) أسرار البلاغة. لعبد القاهر الجرجاني ص: ٢١

ويَعِدهم الأضاليل، ويمنِّيهم الأباطيل. وناسٌ كثيرٌ يَرون أنّ ابن الأشعث هو المحسن دون القُشَيريّ"[(١)]. فاضطراب الفهم وتفاوته بين جمهور المتلقين يعود بشكل أساسي إلى الإفراط في تحسين اللفظ مما أدى إلى إبعاد المعنى عن إدراك المتلقي.

ويعزز هذا الفهم نصوص تعريفية أخرى تبين أن هدف البلاغة التخفيف عن المتلقي ورفع الكلفة عنه ولذلك قال جعفر بن يحيى وقد سئل: ما البيان؟ قال: "أن يكون الاسمُ يحيط بمعناك، ويجلِّي عن مَغزاك، وتُخْرِجَه عن الشِّرْكة، ولا تستعين عليه بالفِكرة، والذي لا بُدّ له منه، أن يكون سليماً من التكلُّف، بعيداً من الصّنعة، بريئاً من التعقُّد، غنِيّاً عن التأويل، وهذا هو تأويلُ قولِ الأصمعيَ: البليغُ مَن طَبَّقَ المَفْصِل، وأغنَاك عن المُفسِّر"[(٢)]، والمفسر هو المعيد للكلام الأول بهدف إيضاحه، سواء أكان هذا المفسر هو القائل الأول لهذا الكلام أم غيره. فإذا كان هو القائلَ، فمعنى ذلك أنه لم يُبن، ولم يُفهم المتلقي، فاضطر إل إعادة كلامه بصيغة

---

(١) البيان والتبين. للجاحظ. ٢/ ١٥٥. ونظيره ما رواه الأصمعي أن قوما جَنوا جناية "فأرسل إليهم السُّلطانُ جنداً...، فقام رجلٌ من أهل البادية يُذمِّرُ أصحابَه - بكلام فيه مبالغة وتوهيم - فخلَعَ قلوبَهم فطارُوا رُعْباً"(الحيوان . للجاحظ). فحدث عكس ما أراد، بسبب عدم التناسب بين اللفظ والمعنى، حيث فهم السامعون عكس ما يريده الخطيب.

(٢) المصدر السابق. ١/ ١٠٦. وينظر المحاسن والمساوئ. للبيهقي ص: ٢١١. ومعلوم ألا فرق بين "البلاغة والبيان إلا في اللّفظِ" انطلاقا من من المعنى المحدد الذي سبق في بداية الحديث كما قال المظفر بن فضل العلوي، ونص على ذلك العديد من البلغاء والبلاغيين.

تفسيرية أخرى. وإن كان غيره، فمعنى ذلك أن المتلقي أيا كان لم يستوعب ما قيل، فيضطر المفسر – وهو أحد المتلقين – إلى الاجتهاد في إيضاح المعنى من جديد، وهو هدف قلما يصاب.

على أن بعض التعريفات نحت منحى لا ينال، أو على الأقل يصعب تحصيله، وذلك حينما جعلت مقامات البلاغة متماثلة أو متقاربة. قال خالد بن صفوان: " لا تكونُ بليغاً حتى تُكلِّم أمَتك السَّوداء في اللّيلة الظَّلماء في الحاجة المهمة بما تَتكلَّم به في نادي قَومك"[1]. وهذه الحالة أو المكانة من البلاغة وإن كانت في الغالب سمة من سمات خالد بن صفوان، فإنها صعبة التحقيق لأن مقام خطاب الإنسان لأهله وخدمه وحشمه داخل بيته – وخاصة في الليل – لا يمكن أن يحمل أو يقارن بخطابه في وسط نادي قومه، من حيث القيمة الجمالية للخطاب في حد ذاته، ومن حيث النظر أيضا إلى جهة المتلقي؛ فجلساء النادي الذين يكونون في الغالب من علية القوم لا يمكن أن يخاطبوا بمثل ما تخاطب به الأمَة داخل البيت.

غير أنه مع ذلك، فإن لقول خالد هذا – وهو المعروف ببلاغة اللسان وطلاقته[2] – أكثر من تفسير؛ من ذلك أنه يقصد بقوله هذا أعلى مقام في

---

(١) العقد الفريد لابن عبد ربه. ٢/ ٢٦٩ – ٢٧٠

(٢) امتدح بلاغته العديد من القدماء. ومما يرويه الجاحظ عن بلاغته وقدرته على التأثير في المتلقي، أيا كان هذا المتلقي؛ قوله: "ومن الخطباء المشهورين في العوامّ، والمقدّمين في الخواص: خالد بن صفوان الأهتميّ، زعموا جميعاً أنه كان عند أبي العباس أمير المؤمنين، وكان من سمّارِه وأهل المنزلة عنده، ففخَر عليه ناسٌ من بَلْحارِث بن كعب، وأكثروا في القول. فقال =

البلاغة الذي عرف ب "السهل الممتنع" ، وهو الذي عبر عنه بشر بن المعتمر في صحيفته المشهورة بقوله: "وإنّما مَدارُ الشّرَف على الصواب وإحراز المنفعة، مع موافَقَة الحال، وما يجب لكلّ مَقامٍ من المقال، وكذلك اللفظ العامّيّ والخاصّيّ، فإنْ أمكنَكَ أن تبلغ من بيان لسانك، وبلاغةِ قلمك، ولُطف مَدَاخلك، واقتدارِك على نفسك، إلى أن تُفْهم العامَّة معانيَ الخاصَّة، وتكسُوَها الألفاظَ الواسطة التي لا تَلطُف عن الدَّهْماء، ولا تَجفُو عن الأَكْفاء، فأنت البليغ التامّ"[1]. وهذا قمة البلاغة، حيث يكون البليغ قادرا على تطويع الكلام بلفظه ومعناه، فيُفهم الجميع في مقام واحد، دون

= أبو العباس: لِمَ لا تتكلَّم يا خالد؟ فقال: أخوال أمير المؤمنين وأهلُه. قال: فأنتم أعمام أمير المؤمنين وعَصبَتُه فقُلْ. قال خالد: وما عَسى أن أقولَ لقومٍ كانوا بين ناسِجِ بُردٍ، ودابغ جِلدٍ، وسائِس قرد، وراكب عَرْدٍ؛ دلّ عليهم هُدهدٌ، وغرَّقتهم فأرة، ومَلَكتهم امرأَة. فلئن كان خالدٌ قد فكَّر وتدبّر هذا الكلامَ إنه للرَّاوية الحافظ، والمؤلِّف المُجيد؛ ولئن كان هذا شيئاً حَضَرَه حين حُرِّك وبُسِط فما لَهُ نظيرٌ في الدنيا، فتأمّلْ هذا الكلامَ فإنك ستجده مليحاً مقبولاً، وعظيمَ القَدْر جليلاً، ولو خَطب اليمانيُّ بلسان سحبانِ وائل حَوْلاً كَرِيتاً، ثمَّ صُكَّ بهذه الفَقرة ما قامت له قائمة. وكان أذكَرَ النَّاس لأوّل كلامه، وأحفظَهم لكلِّ شيء سَلَف من منطقه(البيان والتبين. للجاحظ.١/ ٣٣٩). وذكر صاحب العقد أن رجلا "قال لخالد بن صَفْوان: إنك لتُكْثر؛ قال: أكثر لضَرْبين، أحدهما فيما لا تُغني فيه القِلْة، والآخر لتمرين اللّسان، فإنَّ حَبْسه يُورِث العُقلة"(العقد الفريد لابن عبد ربه.). وواضح أن الإكثار هنا هو ذلك الإكثار المحمود، الذي لا يمله المتلقي. ولعل كلاما مثل الذي رواه الجاحظ تشرئب له الأعناق، وتتوق له الأنفس. وأشهد أني كلما ذكرت كلام خالد للطلبة، وإلا أعجبوا بالكلام، وطلبوا مني إعادته.

(١) ينظر البيان والتبين. للجاحظ. ١/ ١٧٠ – ١٧٣ – ٢٩٢ – ٣١٧ – ٣٣٩

أن يغير من مستوى خطابه. ومن ثم يكون تعريف خالد للبلاغة تحديداً للبلاغة في أرقى درجاتها. كما يحتمل أيضا أن يكون مقصوده بأن يكون لكل مقام بلاغته وفق ما سبقت الإشارة إليه سالفاً في الصحيفة الهندية. فيكون مقصوده وفق ما ورد في هذه الصحيفة؛ "ألا يخاطب الأمة بكلام سيد الأمة ".

ومسك ختام هذا المبحث الذي يدور حول بلاغة الخطاب بين المتلقي والمتكلم، تعريف متميز للبلاغة، سبق الحديث عن فقرات منه، وأورده هنا كاملا لأهميته.

"قيل لعمرو بن عُبيد: ما البلاغة؟ قال: ما بَلَغَ بك الجنّة، وعدَلَ بك عن النَّار، وما بصَّرَك مواقعَ رُشْدِك وعواقبَ غَيِّك. قال السائل: ليس هذا أريد. قال: مَن لم يُحسنْ أن يسكُتَ لم يُحسن أن يَستمِع، ومَن لم يحسن الاستماع لم يحسن القول. قال: ليس هذا أريد. قال: قال النبي: إنّا مَعْشَرَ الأنبياء بِكَاءٌ. أي قليلو الكلام، ومنه قيل رجل بَكِيءٌ، وكانوا يكرَهونَ أن يزيد منطِقُ الرجُل على عقْله. قال: قال السائل: ليس هذا أُريد. قال: كانوا يخافون مِن فِتنة القول، ومن سَقَطات الكلام، ما لا يخافون من فِتنة السكوت ومن سَقَطات الصمت قال السائل: ليس هذا أريد قال عمرو: فكأنَّك إنّما تريد تخيُّر اللّفظ، في حسن الإفهام؟ قال: نعم. قال: إنك إنْ أُوتيتَ تَقريرَ حُجّة اللهَّ في عقول المكَلَّفِين، وتخفيفَ المؤُونة على المستمعين،

وتـزيينَ تلـك المعـاني في قلـوب المريـدينَ، بالألفـاظِ المستحسَنة في الآذان، المقبولـة عنـد الأذهـان، رغبـةً في سُرعـة اسـتجابتهم، ونَفْـيِ الـشّواغلِ عـن قلـوبهم بالموعظـة الحسنة، عـلى الكِتـاب والـسّنّة، كنْـتَ قـد أُوتِيـتَ فَـصلَ الخِطاب، واستوجبتَ على اللهَّ جزيلَ الثّواب"(١).

ولئن كان الشطر الأول من هذا النص قد بين أهمية السكوت والصمت وقيمتهما في صنع بلاغة الخطاب كما سبق القول، فإنه في الشطر الثاني منه قد أبرز أهمية بلاغة الخطاب من وجهة نظر التلقي، حتى وإن بـدا مـن خـلال ظاهر النص أنه يتحدث عن الخطيب/ المتكلم.

تبرز قيمة المتلقي في صناعة الخطاب البليغ، من خلال هذا الـنص، مـن الاستفهام الذي استفهم به عمرو بـن عبيـد الـسائل عـن الـذي يقـصده مـن البلاغة، فقال: "فكأَنَّك إنّما تريـد تخيُّر اللّفـظ، في حـسن الإفهـام؟". وهـذا التحديد الأولي يروم تبيان معيار "التخير"، ويحـدده في "حـسن الإفهـام". ومعلوم أن "تخير اللفـظ" مـن المـصطلحات النقديـة والبلاغيـة الأصيلة في تراثنا، إذ أنه قوام الإبداع، وعمود النقد، وأساس البلاغـة. كـما أن "اختيـار

(١) البيان والتبين الجاحظ. ١/ ١١٤ – ١١٥. وينظر عيون الأخبار لابن قتيبة. ٢/ ٥٦٧ – ٥٦٨. وسبقت الإشارة إلى أن السائل هو حفص بن سالم، وهو وعمرو بن عبيـد مـن أهـل الاعتـزال. وعمرو بن عبيد أحد كبار الزهاد المشهورين.

الألفاظ" يعتبر المحمر الأساسي الذي يدور عليه المنهج الأسلوبي في العصر الحديث حيث إن ما يعرف ب"البدائل الأسلوبية" (١) يقوم أولا وأخيرا على اختيار الألفاظ. وإذا كان "تخير اللفظ" عند عامة الأقدمين، و"اختيار الألفاظ" عند المحدثين يقوم أساسا على الذوق وطبيعة المبدع، فإن عمرو بن عبيد جعل معيار التخير في يقوم على الإفهام؛ أي ينطلق مما يتطلبه المتلقي من لفظ يسهل معه فهم المعنى وإدراكه، ولا ينطلق من ذاتية المتكلم الذي يمكن أن يلجئه ذوقه إلى اختيار ألفاظ بعيدة عما يتطلبه المقام من إفهام.

ثم يأتي في النص بعد ذلك تفصيل هذا المبدأ المؤطر لمعنى البلاغة، بإبراز جانبين كبيرين:

---

(١) ينطلق المحلل الأسلوبي من أن وراء كل استعمال لغوي عملية اختيار، ونستطيع أن ندعوها بعملية الغربلة. فأثناء الكتابة أو التعبير، نسمح لبعض العناصر اللغوية بالبروز على حين نمنع البعض الآخر ونقصيه من مجال اهتمامنا. ويتم الاختيار أو الغربلة على مختلف مستويات النص المعجمية والصوتية والصرفية والتركيبية، فالشاعر يؤثر كلمة على أخرى، أو تركيبا على آخر، أو صيغة صرفية على صيغة صرفية، أو وحدة صوتية على أخرى، وهكذا. وعلى المحلل الأسلوبي أن يركز على إبراز القيمة الأسلوبية لعبارة ما بالمقارنة مع البدائل الأسلوبية غير المكتوبة. (التحليل اللغوي الأسلوبي، منهج وتطبيق.) د. عبد الرحيم الرحموني ـ د. محمد بوحمدي. ص:٢١.

ـ جانب صياغة الخطاب من قبل البليغ المتكلم، يقوم على إطار مضموني يبدو في: تَقريرَ الحُجّة وتزيينَ المعاني، وإطار شكلي يتجلى في اختيار الألفاظِ المستحسَنة المقبولة، وجانب مقامي وظيفي يظهر في تخفيف المؤونة على المستمعين. على أن هذه الصياغة لا يكون فيها البليغ/ المتكلم حرا، بل عليه أن يراعي بالدرجة الأولى طبيعة المتلقي، إذ أن إقرار الحجة، وتزيين المعاني، والاستحسان والقبول يعكس مقام المتلقي، حيث إنه هو المستهدف من إيراد هذه الوجوه البلاغية، حتى ليبدو أن المتكلم مسؤول عن "نفي الشواغل" عن متلقيه، وكان المتلقي ليس هو المعني بحضور الذهن، بل المتكلم هو الذي ينبغي أن تكون له القدرة البلاغية على استمالته والتأثير فيه.

ـ جانب التلقي الذي يبدو في مدى إسهام المتلقي في صناعة جمالية الخطاب، ويبدو حضوره من خلال العبارات التالية: عقول المكَلَّفِين، المستمعين، قلوب المريدينَ، الآذان، الأذهان، استجابتهم، قلوبهم. ويبدو من خلالها أن المتلقي ينبغي أن يكون متصفا بمجموعة من الصفات التي تجعله أهلا للتلقي.

وأولى هذه الصفات أن يكون مكلفا إذ أن غير المكلف غير معني، في الغالب، بالخطابات البليغة، خاصة إن كانت من وزن خطابات عمرو بن عبيد.

وأما ثانيها فهي أن يكون مريدا، (واللفظ هنا بمعناه اللغوي العادي، وليس الاصطلاحي الذي عرف لاحقا عند الصوفية)، والإرادة في هذا السياق تعني أن يكون مقبلا على ما يقوله المتكلم بمحض إرادته، وتبعا لمستوى عقله وإدراكه، وليس مكرها على الاستماع.

ثالثها أن يكون متفهما لما يلقى عليه، والتفهم سمة أساسية في المتلقي، حيث إنه بقدر ما يكون المتكلم معنيا باستمالة السامع، يكون المتلقي مسؤولا عن تفهم ما يلقى إليه. ولذلك عُدّ حسن التفهم معيارا تكمل على أساسه جمالية الخطاب وتصنف على مقاسه عقول الرجال.

لننظر إلى النصوص التالية التي تبين أهمية المتلقي ودوره في استجلاء مضمون الخطاب وإظهار جماليته، عن طريق تتبع جزئياته، والوقوف عند مكامنه، وتبين دقائقه:

"ذكر الشَّعبيُّ ناساً فقال: ما رأيتُ مثلَهم أشد تنابُذاً في مجلس، ولا أحسَنَ تفُّهماً عن مُحدِّث.

ووصف سهل بن هارون رجلاً فقال: لم أر أحسَنَ منه فهماً لجليل ولا أحسن تفهُّماً لدقيق.

وقال سعيد بن سَلمٍ لأمير المؤمنين المأمون: لو لم أشكر اللهَّ إلاّ على حُسن ما أبلاني في أمير المؤمنين، مِن قصدِه إليَّ بحديثه، وإشارته إليِّ بطرفه، لقد كان ذلك مِن أعظم ما تفرضُه الشريعة، وتوجِبُه الحُرّية، فقال المأمون: لأنَّ أميرَ المؤمنين يجدُ عندَك من حسن الإفهام إذا حدّثت،وحسن التفهُّم إذا

حُدّثتَ، ما لم يجِدْ عند أحدٍ فيمن مضى، ولا يظنُّ أنه يجده فيمن بقي. وقال له مرة أخرى: واللهَّ إنك لتستقفِي حديثي، وتقِفُ عند مقاطع كلامي، وتُخْبِر عنه بما كنت قد أغفلتُه.

وقال أبو عقيل بن دُرُسْتَ: نَشاط القائل على قدر فهم المستمع.

وقال أبو عبّاد: إذا أنكرَ القائلُ عَيْنَي المستمع فليْستفهمْه عن مُنتَهى حديثه، وعن السبب الذي أجرى ذلك القولَ له، فإنْ وجدَه قد أخلص له الاستماعَ أتَمَّ له الحديث، وإن كان لاهياً عنه حَرَمه حُسنَ الحديث ونفْعَ المؤانسة، وعرَّفه بفسولة الاستماع، والتقصير في حقِّ المحدِّث. وأبو عبَّاد هذا هو الذي قال: ما جلس بين يديَّ رجلٌ قطّ إلا تمثَّل لي أنِّي سأجلس بين يديه...

وذمَّ بعضُ الحكماء رجُلاً فقال: يَحْزِم قبل أن يَعلم، ويغضب قبل أن يَفهم.

وقال عمر بن الخطاب رحمه اللهَّ في بعض رسائله إلى قُضاته: الفهْمَ الفهمَ فيما يتلجلج في صدرك، ولا يمكنُ تمامُ الفهم إلاّ مع تمام فراغ البال"[1].

وعلى هذا الأساس فإن بلاغة التلقي أرقى وأسمى من كل أنواع البلاغات الأخرى، لأنها ترتبط بالعقل، وتترجم مستواه، وتبين مقداره.

---

(١) المصدر السابق. ٢/ ٣٩-٤١.

غير أن عمرو بن عبيد في تعريفه للبلاغة وتقليبه لمعنى السؤال على وجوه عدة، وتدرجه من البلاغة التي تبلغ صاحبها الجنة، إلى البلاغة التي تتأسس على حسن السكوت ثم على حسن الاستماع لتصل إلى حسن القول، ثم إلى بلاغة قلة القول التي تتجنب الفتنة بكثرته، ليصل إلى بلاغة الإفهام، يشير إلى شيء مهم في حقيقة البلاغة، مؤداه أن يريد من البلاغة ألا تنحصر في فن الصياغة الشكلية للقول، فيعتنى بتجميله وتنميقه، ليحدث أثراً فنياً شكلياً محدوداً يرتبط فقط باللحظة الآنية التي يتم فيها الاستماع، ولكن يريد من البلاغة أن يمتد أثرها إلى تفهم ما تحمله هذه البلاغة وتمثله حق التمثل حتى يصير فعلا مطبقا، وحتى لا يفتن بالجمالية الشكلية للقول. ولهذا حاول أن يربط السائل منذ الوهلة الأولى بالبلاغة التي تؤدي إلى الجنة، ثم إلى حسن الاستماع الذي يؤدي إلى التدبر والتأمل اللذين يؤديان أيضا إلى الجنة وينجيان من النار، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَاكُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ (١) لينتهي إلى أنه حتى في حالة بلاغة القول، فإن قمتها هي التي تؤدي إلى "تَقرير حُجّة اللهَّ في عقول المكَلَّفِين"، وتكون "بالموعظة الحسنة،على الكِتاب والسّنّة"، حتى يستوجب المتكلم البليغ "على اللهَّ جزيلَ الثّواب"، أي الجنة، ويؤتى ما أوتي النبي داود عليه السلام من فصل الخطاب. وهذا يعني أن عمرا كان في أجوبته يحاول أن يربط

(١) سورة الملك. الآية ١٠. قال ابن كثير في تفسيره لهذه الآية: " لو كانت لنا عقول ننتفع بها، أو نسمع ما أنزله الله من الحق، لما كنّا على ما كنّا عليه من الكفر بالله والاغترار به، ولكن لم يكن لنا فهمٌ نعي به ما جاءت به الرسل، ولا كان لنا عقل يرشدنا إلى اتباعهم._(تفسير ابن كثير).



السائل ببلاغة الفعل أكثر من بلاغة القول، حتى يكون البليغ قدوة في فعله قبل أن يكون قدوة في قوله.

وهكذا يبدو من خلال ما تم إدراجه من نصوص ذات صلة بتعريف البلاغة في هذا البحث، أنها تركز بشكل كبير على ما للمتلقي من دور أساسي في الصناعة الجمالية للخطاب. إلى درجة أنه يعتبر شريكا للمتكلم يتقاسم معه المسؤولية مناصفة "وكلما كان اللسان أبين كان أحمد ، كما أنه كلما كان القلب أشد استبانة كان أحمد. والمفهم لك والمتفهم عنك شريكان في الفضل"[1] و"إذا لم يكن المستمعُ أحرصَ على الاستماع من القائل على القول، لم يبُلغ القائلُ في منطقه، وكان النُّقْصان الداخلُ على قوله بقدْر الخَلَّة بالاستماع منه"[2]. ومن الأكيد أن تتبع النصوص التي لها علاقة بالبلاغة عموما ستفضي إلى استخلاص جوانب أخرى مهمة تتعلق بموضوع التلقي. ومن يدري فقد يكون جمع هذه النصوص ودراستها يؤدي إلى صياغة جديدة للبلاغة العربية، وبناء نظرية أو على ا لأقل مفهوم للتلقي عند العرب.

---

(١) البيان والتبين للجاحظ. ١ / ١٣٦.

(٢) المصدر السابق. ١ / ٣١٥

المصادر والمراجع المعتمدة:

- أخلاق الوزيرين. أبو حيان التوحيدي. تحقيق محمد بن تاويت الطنجي. دار صادر بيروت. ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.
- أسرار البلاغة . عبد القاهر الجرجاني. تحقيق هـ. ريتر. دار المسيرة. بيروت ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣م.
- الإمتاع والمؤانسة. أبو حيان التوحيدي . صححه وضبطه وشرح غريبه: أحمد أمين وأحمد الزين. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت . لبنان.
- البيان والتبيين. الجاحظ. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. المجمع العلمي العربي الإسلامي، الطبعة الرابعة – بيروت.
- تاج العروس. الزبيدي. المطبعة الخيرية بمصر. الطبعة ١. ١٣٠٦هـ.
- التحليل اللغوي الأسلوبي: منهج وتطبيق. عبد الرحيم الرحموني و محمد بوحمدي.مطبعة أنفو برانت ـ فاس .١٩٩٤م.
- تفسير القرآن العظيم لابن كثير الدمشقي. دار الفكر . بيروت لبنان.
- التعريفات. الشريف الجرجاني . المطبعة الخيرية مصر. ١٣٠٦ هـ.
- الجامع لأحكام القرآن. القرطبي. دار إحياء التراث العربي. بيروت. لبنان. عام ١٩٦٥ هـ– ١٩٦٦م.
- الحيوان. الجاحظ. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، المجمع العلمي العربي الإسلامي – بيروت – لبنان – الطبعة الثالثة. ١٣٨٨هـ
- دراسات أسلوبية في التراث. عبد الرحيم الرحموني و محمد بوحمدي.مطبعة أنفو برانت ـ فاس ٢٠٠٥.
- ربيع الأبرار ونصوص الأخبار. محمد بن عمر الزمخشري. تحقيق د. سليم النعيمي. مطبعة العاني. بغداد.

- رسائل ابن حزم. تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى.
- السيرة النبوية. ابن اسحاق تحقيق وتعليق محمد حميد الله. نشر معهد الدراسات والأبحاث للتعريب.
- السيرة النبوية. ابن هشام، قدم لها وعلق عليها وضبطها طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت ١٩٧٥م.
- شرح نهج البلاغة. ابن أبي الحديد. تحقيق الشيخ حسن تميم. دار مكتبة الحياة. بيروت. ١٩٦٣م.
- صحيح ابن حبان. تحقيق شعيب الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة . بيروت
- صحيح مسلم. المطبعة المصرية
- كتاب الصناعتين . أبو هلال العسكري. تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل. عيسى البابي الحلبي وشركاؤه. ١٩٧١م.
- الفروق في اللغة. أبو هلال العسكري دار الآفاق الجديدة بيروت. ١٣٩٣هـ ١٩٧٣م.
- العقد الفريد. ابن عبد ربه الأندلسي. ت.أحمد الزين – إبراهيم الأبياري. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة ١٣٧٥ هـ– ١٩٥٦م.بيروت. لبنان.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده . ابن رشيق القيرواني. تحقيق محمد قرقزان. مطبعة الكتاب العربي. دمشق. ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.
- عيار الشعر . ابن طباطبا العلوي، بتحقيق وتعليق الدكتور طه الحاجري والدكتور محمد زغلول سلام ١٩٥٦م.

- كشاف اصطلاحات الفنون. التهانوي. .تحقيق د. لطفي عبد البديع. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة. طبع مكتبة النهضة المصرية. مطبعة السعادة. ١٣٨٢هـ ١٩٦٣م.

- الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. أبو البقاء الحسيني الكفوي قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهارسه الدكتور عدنان درويش – محمد المصري، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق. ١٩٧٥م.

- لسان العرب ابن منظور، دار صادر – بيروت.

- مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين للجاحظ. الشاهد البوشيخي، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م.

- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة. ابن قيم الجوزية.

- المفردات في غريب القرآن. لراغب الإصهفاني. تحقيق محمد سعيد كيلاني. مطبعة البابي الحلبي. ١٩٦١م.

- مقاييس اللغة. ابن فارس. تحقيق عبد السلام هارون. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة. ط١. ١٣٦٦هـ – ١٣٧١م.

- موطأ مالك بشرح الزرقاني. محمد عبد الباقي الزرقاني. المطبعة التجارية الكبرى.

- نحو جمالية التلقي. هانس روبرت ياوس. ترجمة وتقديم : د. محمد مساعدي. مطبعة الأفق. فاس.

- نضرة الإغريض في نصرة القريض. المظفر بن فضل العلوي. تحقيق نهى عارف الحسن. دار صادر بيروت.



أثر المتلقي في التشكيل الأسلوبيّ "في البلاغة العربية"

أ.د. وليد إبراهيم القصَاب

تمهيد

بدأ النقد الانطباعي يتراجع منذ أوائل القرن الماضي أمام مدرسة نقدية جديدة قامت على الاهتمام بالعمل الأدبي نفسه ، وتركيز اهتمامها حول هذا العمل وحده، بدلا من استفراغ الجهد في دراسة شخصية صاحبه، والملابسات التاريخية أو الاجتماعية أو النفسية التي تحيط به.

وتنظر هذه المدرسة الجديدة إلى العمل الأدبي على أنه جسد لغوي، قوامه الأساسي هو اللغة، ومن هذا المنظور تهتم بالأثر الأدبي وحده، وتحاول الكشف عن أسراره اللغوية، وطاقاته الأسلوبية، وتحاول تحليل ذلك كله تحليلاً موضوعيا عميقا.

وقد حدث ذلك كله بسبب التطور الهائل الذي بلغته الدراسات اللغوية في القرن الماضي عندما كان المنهج التاريخي يبسط ظله على الدراسات الإنسانية كلها، وما لبث سلطان اللغويين ،وما بلغوه من شأو بعيد في دراساتهم وأبحاثهم أن امتد إلى الدرس الأدبي ليترك عليه بصماته الواضحة المتميزة . وسيطرت اللسانيات الحديثة - التي عدّ العالم السويسري فردينان دو سوسير رائدها- على ساحة الدراسات الأدبية والنقدية ، فغلب على النقد الأدبيّ الحداثيّ وما بعد الحداثيّ الاهتمام باللغة، وغلت بعض المناهج في هذا الاهتمام ، حتى لم تعد تهتمّ من العمل الأدبيّ بشيء غير لغته.

وقدّمت اللسانيات مجموعة من المناهج النقدية التي عنيت بالوقوف عند "داخلية" العمل الأدبيّ ، وهي مناهج كثيرة، مختلط بعضها ببعض

اختلاطا يجعل التمييز بينها أحيانا صعبا غير ميسور . ومن هذه المناهج اللغوية : الأسلوبية ، والشكلية الروسية ، والشكلية التشيكية ،والبنيوية ، والسيميائية ، وغيرها.

وقُدمت الأسلوبية ، أو علم الأسلوب ،على أنها خلف للبلاغة القديمة،أ وأنها البديل و الوريث الوحيد لها ، و قيل إنّ " البلاغة هي سلف الأسلوبية"[1]

وتحمّس قوم منا لهذا الجديد ، فاندفعوا في قول غير متوازن ؛ فرموا البلاغة العربية بالعقم ، وقالوا إننا" ما زلنا ندرّس طلابنا في المدارس والجامعات البلاغة بعلومها الثلاثة ، ولا نعي أنّ ما ندرّسه لهم[2] لم يعد يصلح لشيء؛ فلا هو أداة نقدية صالحة للتوظيف ، ولا هو أساس لمعرفة ذوقية أو تبصّر جماليّ"

إنّ علم الأسلوب هو علم لغوي غربيّ ، نشأ من اللسانيات الحديثة، وهو محاولة للقاء بين علم اللغة والنقد الأدبي ؛ إذ يقدم اللغويون هذا العلم للناقد الأدبي كي يستعين به على دراسة المادة اللغوية في العمل الأدبي مصنفة تصنيفا علميا دقيقا، يساعد – فيما يقال- على فهم العمل الذي بين

---

(١) نحو أسلوبية جديدة، فيلي سانديرس، ترجمة: خال محمود جمعة: ص ٩٥ " دار الفكر ، دمشق: ١٤٢٤/ ٢٠٠٣"

(٢) عبد الله الغذّامي ، نقد ثقافيّ أم نقد أدبيّ ، ص١٢ " بالاشتراك مع إصطيف ، دار الفكر ، دمشق :١٤٢٥/ ٢٠٠٤

يديه فهما أقرب إلى الموضوعية؛ إذ يركّز على طبيعة الأدب ، وخصائصه اللغوية ، وما يميّزه من الكلام العاديّ .

ولكنّ الحقّ أن البلاغة العربية – بعلومها الثلاثة – هي علم الأسلوب العربيّ، وما يتم اليوم تحت ما يسمى "الأسلوبية" أو علم الأسلوب ما هو إلا توزيع جديد لمباحث البلاغة العربية المختلفة، ويتمّ ذلك – في أغلب الأحيان- بمصطلحات جديدة استبدلت بمصطلحات قديمة معروفة.

إن علم المعاني على سبيل المثال اعتنى بالبحث في صور الألفاظ والتراكيب ونظمها على نسق معين لاعتبارات مختلفة تخضع فيه للموضوع،و للسياق، ولمقتضى الحال، ولغير ذلك.

وأما البيان – أو علم الصورة بتعبير نقاد اليوم – فهو إخراج الدلالة التي رسم مبادئها علم المعاني بصياغة غير مباشرة، أي بصياغة تصويرية مجازية، وبذلك يرتقي الكلام الذي تهندس في علم المعاني من مستوى الكلام العادي ،أو المباشر، إلى مستوى الكلام الأدبي؛ إذ في البيان يُعدل عن التعبير المألوف إلى التعبير الباهر المدهش، يتجاوز الكلامُ فيه الصحة والسلامة ومراعاة الحال والسياق والمخاطب والظرف ليضيف إليها الجمال، أي تقديم جميع ما تقدّم بأسلوب ماتع شائق جذاب، فيكون بذلك أكثر بلوغا، وأقدر على التأثير والوصول إلى المتلقي؛ إذ تتجاوز اللغة فيه وظيفة الإبلاغ والتوصيل فقط ،إلى الإبلاغ و الإمتاع معا ، وإلى التوصيل والتأثير في وقت واحد. .

ثم يأتي علم البديع ليقدّم للأسلوب جماليات أخرى، تحسّنه لفظيا ومعنويا، وتقدّم له وسائل إيقاعية ،وطرائق مختلفة تشكّله أكثر ترابطا ومفارقة.

إنّ هذه العلوم الثلاثة متضافرة معا لتشكيل الأسلوب، ولتحقيق جمالياته. ولا يعد أحدهما – كما ذهب إلى ذلك بعضهم- أدنى منزلة أو أقل أهمية، بل هي جميعا ذات شأن في الكلام، وكلٌّ منها يؤدي وظيفة معينة، أو يناط به تحقيق غرض لا يحققه العلم الآخر .

عوامل تشكيل الأسلوب :

تنبهت البلاغة العربية إلى أن الأسلوب متعدد الجوانب ، وهو يخضع في تشكله على نسق معين لمجموعة من العوامل، من أبرزها :المؤلف، والموقف، والنص ، والمتلقي. وهو – من ثمّ- ليس ملكا لواحد من هذه العناصر فحسب.

وقد بيّن حازم القرطاجني الجهات المختلفة التي تخضع لها الأساليب ومذاهب القول، وهو ممّا ينبغي مراعاته.

قال حازم : " والأقاويل الشعرية أيضا تختلف مذاهبها وأنحاء الاعتماد فيها بحسب الجهة أو الجهات التي يعتني الشاعر فيها بإيقاع الحيل ، التي هي عمدة في إنهاض النفوس لفعل شيء أو تركه ، أو التي هي أعوان للعمدة . وتلك الجهات هي ما يرجع إلى القول نفسه،أو ما يرجع إلى القائل، أو ما يرجع إلى المقول فيه، أو ما يرجع إلى المقول له .."[1]

---

(١) منهاج البلغاء :ص ٣٤٦، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة ، تونس :١٩٦٦

و بيّن حازم ما يرجع إلى كلّ جهة من هذه الجهات ، ثمّ قال في موضع آخر : " وإذ قد تبين أن الكلام يهيأ للقبول من جهة ما يرجع إليه ، وما يرجع إلى القائل ، وما يرجع إلى المقول فيه ، والمقول له ؛ فواجب أن يُعلم أن للكلام في كل مأخذ من تلك المآخذ، التي بها تغتر النفوس لقبوله، هيئاتٍ من جهة ما يلحقه من العبارات ،وما يتكرر فيه من المسموعات.."(١)

وهذا ما تشير إليه الأسلوبية الحديثة ؛ فتقول:"إن عنصر الأسلوب لا يمكن تجريده من النص ،ولا من المؤلف ، ولا من المتلقين "(٢)

وهنالك تعريفات متنوعة للأسلوب بحسب النظر إلى عنصر من هذه العناصر، كما أنّ هنالك أشكالا من الدراسات البلاغية الأسلوبية تتناول كل واحد من هذه العناصر ، وتبرز دوره في تشكيل الأسلوب وتوجيهه وجهة معينة.

يقول فيلي سانديرس: "للأسلوب عموما بنية كلية منظمة تراتبيا، تميّز بطريقتين واضحتين من التصنيف، هما : مستويات أسلوبية، وتمثّل المستوى الأسلوبي الفردي الناتج عن الظروف النفسية والاجتماعية لشخص ما . وأنماط أسلوبية، وتشير إلى الجوانب الأسلوبية الجماعية والسياقية

---

(١) السابق: ص ٣٤٧

(٢) انظر : موسى ربايعة " الأسلوبية : الاتصال والتأثير" ص٢٨ " مجلة علامات، ج٢٧/ م٧/ ذوالقعدة :١٤١٨/ مارس:١٩٩٨"

والوظيفية والنصّية، بالنظر إلى الانتماء الجماعيّ للفرد في مجتمع له قواعده ومعاييره وعاداته الخاصّة.[1]

١ - الأسلوب والفرد "المبدع":

إن المؤلف هو مبدع الأسلوب ، وهو صاحبه . والأسلوب من علامات عبقريته وتميّزه، وهو - في أحد وجوهه- ظاهرة فردية ، تمثّل القائل ، وتدلُّ عليه .

وقد أشار عبد القاهر الجرجاني إلى الجانب الفردي في عملية الإبداع الأدبيّ ، وإلى مقدار الجهد الشخصيّ المبذول فيها، وإلى الجهة التي منها يضاف الكلامُ البليغُ إلى صاحبه،وهي ليست في أنفُس الكلام التي يملكها كلُّ أحد ، ولكن في أسلوب صياغتها. يقول :"نحن إذا أضفنا الشعر أو غير الشعر من ضروب الكلام إلى قائله..لم تكن إضافتنا له من حيث هو كلِمٌ وأوضاع لغة ، ولكن من حيث تُوُخّي فيها النظمُ الذي بيّنا أنه عبارة عن توخّي معاني النحو في معاني الكلِم.. فكما لا يشتبه الأمر في أن الديباج لا يختصّ بناسجه من حيث الإبريسيم، والحليّ بصائغها من حيث الفضة والذهب.. ولكن من جهة العمل والصنعة، كذلك ينبغي أن لا يشتبه أن الشعر لا يختصّ بقائله من جهة أنفس الكلام وأوضاع اللغة.."[2]

---

(١) نحو أسلوبية لسانية : ص١٩٠،وانظر " الأسلوبية: منهجا نقديا" محمد عزّام ، وزارة الثقافة، دمشق : ١٩٨٩

(٢) دلائل الإعجاز : ص٣٣٩

وهنالك لون من ألوان الدراسات الأسلوبية الحديثة تعنى بالفرد القائل من منطلق عبارة بوفون المشهورة :"الأسلوب هو الشخص[1]نفسه "وتسمى الأسلوبية الفردية، أو أسلوبية الكاتب. وهي ترى أن اللغة ظاهرة فردية ، وهي تتشكل عند كل قائل على نحو معين ، يعبر عن شخصيته وطبعه وطبقته وانتمائه ،"إنّ الأسلوب عموما هو التعبير الدقيق عمّا في داخله.."[2]

وكما أن كل إنسان – مع اتفاقه مع سائر الخلق في الإنسانية ومظاهرها المختلفة – يخالفهم بعد ذلك في الشكل ، أو الطبع ، أو الذوق ،أو ما شاكل هذا ، فكذلك الحال في اللغة ؛ فالقائل – على خضوعه لقواعد اللغة العامة التي يلتزمها المتكلمون بهذه اللغة جميعا – له ذوقه الخاص في استعمالها وتشكيلها واختيار ما يريد من ألفاظها ورموزها ومصطلحاتها ، على نحو يعكس بيئته وثقافته و شخصيته ورسوم ذاته .

إن الأسلوب هاهنا اختيار، أو انتقاء، إنه "استعمال لغويّ شخصيّ"[3] يعكس شخصية القائل ،ويكون – كما يقول شوبنهاور– "التعبير عن معالم الروح"[4] "ودعني أسمع كيف تتكلّم أقل لك من أنت"[1].

---

(١) نحو نظرية أسلوبية لسانية: فيلي سانديرس ، ترجمة : خالد محمود جمعة " دار الفكر ، دمشق : ١٤٢٤/ ٢٠٠٣" ص٢٩

(٢) السابق نفسه

(٣) السابق : ص٣٢

(٤) السابق : ص٣٠

و للمؤلف حضوره في البلاغة والنقد العربيين ؛وقد أشار القاضي الجرجاني إشارة ذكية واضحة - سبقت الأسلوبيين المعاصرين- إلى صلة الأسلوب بطبع صاحبه ومعالم شخصيته ، حتى إنه – كما يقول - : " يرقّ شعر أحدهم ، ويصلب شعر الآخر ، ويسهل لفظ أحدهم ويتوعّر منطق غيره . وإنما ذلك بحسب اختلاف الطبائع ،وتركيب الخلق ، فإن سلامة الألفاظ تتبع سلامة الطبع ، ودماثة الكلام بقدر دماثة الخلقة .وأنت تجد ذلك ظاهرا في أهل عصرك وأبناء زمانك ؛ ترى الجافي الجلف منهم كزّ الألفاظ ، معقد الكلام ، وعر الخطاب ، حتى إنك ربما وجدت ألفاظه في صوته ونغمته ، وفي جرسه ولهجته "[٢].

٢ – الأسلوب والنصّ " الرسالة"

ولكن الأسلوب – هذه الظاهرة الفردية –لا يخضع فقط لشخصية القائل ، ولا هو وحده المشكّل للأسلوب ، بل يخضع لعوامل أخرى ، منها النصّ نفسه ، المتمثّل في طبيعة الرسالة ، أو الغرض الذي يراد التعبير عنه . وقد فطنت البلاغة والنقد العربيان إلى هذا العنصر المهم من عناصر الاتصال ، فربطت الأسلوب بالرسالة المراد إبلاغها .

يشير ابن الأثير إلى ارتباط الألفاظ المفردة التي ينتقيها المتكلّم بالغرض أو الموضوع ، فيقول : تنقسم الألفاظ في الاستعمال إلى جزلة ورقيقة ؛

---

(١) نحو نظرية أسلوبية لسانية : ص١٦٥

(٢) الوساطة بين المتنبي وخصومه

ولكلّ منها موضع يحسُن استعمالها فيه؛ فالجزل منها يستعمل في مواقف الحروب، وفي قوارع التهديد والتخويف وأشباه ذلك . وأما الرقيق منها فإنه يستعمل في وصف الأشواق ، وذكر أيام البعاد ، وفي استجلاب المودّات ، وملاينات الاستعطاف، وأشباه ذلك.."[1]

ويقول ابن قتيبة متحدّثا عن ارتباط أسلوبيْ الإيجاز والإطناب بالموضوع:"ليس يجوز لمن قام مقاما في تحضيض على حرب ، أو حمالة بدم ، أو صلح بين العشائر ، أن يقلّل الكلام ويختصره ،ولا من كتب إلى عامّة كتابا في فتح أو استصلاح أن يوجز.."[2]

ومن قبله نقل الجاحظ أن"الإيجاز هو البلاغة. فأما الخطب بين السماطين ، وفي إصلاح ذات البين؛ فالإكثار في غير خطل ،والإطالة في غير إملال.. والسنّة في خطبة النكاح أن يطيل الخاطب ، ويقصّر المجيب.."[3]
ويربط ابن رشيق أسلوبيْ الصنعة العفوية وصنعة التحكيك والتثقيف بالغرض الشعريّ ، فيقول:"قد قيل : لكلّ مقام مقال ؛ وشعر الشاعر لنفسه وفي مراده وأمور ذاته، من فرح وغزل ومكاتبة ومجون وخمرية وما أشبه ذلك ، غير شعره في قصائد الحفل التي يقوم بها بين السماطين؛ يُقبل منه في تلك الطرائق عفوُ كلامه ، وما لم يتكلّف له بالا.. ولا يُقبل منه في

---

(١) المثل السائر : ١/ ١٦٨ ، تحقيق: أحمد الحوفي ، وبدوي طبانة، دار نهضة مصر ، القاهرة : ١٩٦٢/١٣٨١

(٢) أدب الكاتب ، تحقيق محمد الدالي ،مؤسسة الرسالة ، بيروت : ١٩٩٥

(٣) البيان والتبيين : ١/ ١١٦

هذه إلا ما كان محكّكا معادا فيه النظرُ جيّدا، لا غثّ فيه ، ولا ساقطة، ولا قلق. وشعرُه للأمير والقائد غيرُ شعره للوزير والكاتب ، ومخاطبته للقضاة والفقهاء بخلاف ما تقدّم من هذه الأنواع .."[1]

٣- الأسلوب والمقام :

والمقام أو " مقتضى الحال" هو عمدة البلاغة العربية ،وقد ارتبطت به حتى صار جزءا من تعريفها ؛ فبلاغة الكلام هي " مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته"[2]

ومقتضي الحال ، أو المقام يعني – فيما يبدو- شيئين :

أ- السياق الخارجي

ب-المخاطب (المتلقي)

والسياق الخارجي هو الظرف ، أو الموقف ، أو الحال التي يقال فيها الكلام كأن يكون مقام فرح ، أو عزاء ، أو تهنئة ، أو نكاح ، أو ما شابه ذلك من أحوال ومقامات.

وتدعو البلاغة العربية القائل أن يراعي ذلك في اختيار ألفاظه وعباراته لتشكيل أسلوبه المناسب لهذا المقتضى .

يقول السكّاكي :"لا يخفى عليك أنّ مقامات الكلام متفاوتة؛ فمقام الشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية،ومقام المدح

---

(١) العمدة: ١/ ٢٣١، وانظر مفتاح العلوم للسكاكي:ص٩٥" البابي الحلبي ، القاهرة : ١٩٩٠"

(٢) الإيضاح : القزويني :ص٨٠ ، شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت:١٣٩١/ ١٩٧١

يباين مقام الذمّ ، ومقام الترهيب يباين مقام الترغيب، ومقام الجدّ في جميع ذلك يباين مقام الهزل . وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار. ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار. وجميع ذلك معلوم لكلّ لبيب .."[1]

وأما المخاطب فهو المتلقي ، مستقبلُ الرسالة ، وهو المستهدفُ بالخطاب،ولذلك كان عنصرا أساسيا في عملية الإبداع الأدبيّ ، وهو أحد أركان نظرية الاتصال.

وهكذا يبدو الأسلوب حصيلة مجموعة من العناصر؛ هي الفرد القائل، والنصّ، والمقام ، والمتلقي. وهو لا يتشكّل من واحد من هذه العناصر فحسب، بل منها جميعا. وإنّ إهمال الباحث في الأسلوب لأيّ واحد منها هو تفريط لا يعين على إيفاء الظاهرة الأدبية حقّها ، ويبقى قاصرا عن الإحاطة بها .

ومن الواضح أن هذه العناصر التي تشكل الأسلوب قائمة على توازن واعتدال بين الداخل والخارج؛ فهي لا تنظر إلى بنية العمل الأدبيّ على أنها مغلقة، منعزلة عن الملابسات الخارجية : كالتاريخ ، والمجتمع ، والمتلقي، والمؤلف نفسه، كما فعلت بعض المناهج الشكلية الحديثة ، كالبنيوية وغيرها، بل تنظر إليها – كما هو واضح– في سياقها الحقيقي.

---

(١) مفتاح العلوم :ص٩٥، ضبطه وشرحه نعيم زرزور ، دار الكتب العلمية ، بيروت : ١٩٨٣ "

إن الأسلوب – الذي هو اختيار من القائل لألفاظ وعبارات لا حصر لها، تضعها بين يديه اللغة ، بما تتميز به من ثراء – ليس اختيارا مطلقا بل هو " يرتكز بدوره على ما يقدمه الكاتب من تسويغات شخصية من ناحية، وعلى المعايير الاجتماعية المعمول بها في الاستعمال المنظم للوسائل اللغوية من ناحية ثانية؛ فالبناء اللغوي لأي نص يثير لدى المتلقي تداعيات كثيرة، قد تخاطبه وجدانيا وعاطفيا ، أو تكون عنده تركيبا إشاريا يستطيع به أن يلج باب العمليات المعرفية "[1].

إن الأسلوب " هو الطريقة الذاتية التي تشير إلى كيفية اختيار الفرد في سياق ما، ومقام ما، مما بين يديه من وسائل لغوية"[2].

وسنتوقف في هذا البحث عند عنصر واحد من عناصر الاتصال ،وهو المتلقي، أحد المؤثرات الأساسية في تشكيل الأسلوب ، ونرى بعضا من مظاهر حضوره في البلاغة العربية :

١- اللغة ظاهرة اجتماعية :

إن البلاغة العربية قد توصّلت إلى ما توصّل إليه علم الأسلوب الحديث من أن اللغة، التي يتشكّل منها الأسلوب ، هي – من جملة مظاهرها– ظاهرة اجتماعية ، وهي مرتبطة ارتباطا وثيقا بثقافة الناس الذين يتكلمونها،

---

(١) الأسلوبية اللسانية ، أولريش بيوشل ، ترجمة خالد محمود جمعة، ص١١٧ " مجلة نوافذ، العدد ١٣، جمادى الآخرة : ١٤٢١/ سبتمبر: ٢٠٠٠"

(٢) نحو نظرية أسلوبية لسانية : ص٤١

وإن هذه الثقافة يمكن تحليلها بواسطة حصر أنواع المواقف الاجتماعية التي يسمى كل منها (مقاما) .

إن اللغة – وفي وقت واحد معاً – علامة فردية مميّزة ، وعلامة طبقية مميّزة في الجماعة الواحدة . وهي – باعتبارها نظاماً اجتماعيا – تنحو مناحي كثيرة ، وتظهر بأشكال لا حصر لها . فلكل فئة من الناس أسلوبها الخاص في استعمال اللغة على حسب طبقتهم الاجتماعية. للرجال ألفاظ معينة تشيع فيما بينهم ، لا تعرفها النساء ، ولا يتلفظن بها أبدا . وللأطفال كلماتهم وعباراتهم التي تجعل لهم عالماً اجتماعياً متميزاً. وللشباب والكهول والشيوخ مثل هذه الألفاظ الخاصة التي تعبر عن مرحلة من مراحل العمر، وتشبه العلامة الفارقة التي تميز هذه المرحلة .

كما أن لكل طائفة من الناس استعمالاً لغوياً يختلف باختلاف تخصصها ومهنتها ، فبين الأطباء تشيع أنماط من التعبير لا يستعملها المحامون ، كما يختص عالم المهندسين بضروب من التعبير لا تخطر في بال الصيادلة ، أو الأساتذة ، أو العمال ، أو غيرهم من أصحاب المهن والتخصصات الأخرى.

وقد عبر الجاحظ عن هذه الفكرة أدق تعبير بقوله :"ولكل صناعة ألفاظ قد حصلت لأهلها بعد امتحان سواها ، فلم تلزق بصناعتهم إلا بعد أن كانت مشاكلاً بينها وبين تلك الصناعة "[1] كما يتدخل في تكوين هذه

(١) الحيوان :٣/ ٣٦٨

الأنماط اللغوية المختلفة البيئة أو الوسط الذي ينشأ فيه الفرد ؛ فلغة أهل البادية أو الريف تختلف كثيراً عن اللغة المتداولة في الحواضر والمدن ، بل قد تختلف اللغة من حي إلى حي ، فتشيع في هذا الحي ألفاظ لا يعرفها أهل الأحياء الأخرى ، ولا يتداولونها .

وقد نبه محمد بن سلام الجمحي في كتابه طبقات فحول الشعراء على أثر البيئة في اللغة تنبهاً دقيقاً ، ولاحظ هذا الأثر في شعر عدي بن زيد ، فقال عنه : " كان يسكن الحيرة ، ويراكن الريف ، فلان لسانه ، وسهل منطقه "[١] وأشار المفضل الضبي إلى تأثر عدي ببيئته ومن يفد إليها، فقال :" كانت الوفود تفد على الملوك بالحيرة ، فكان عد ي بن زيد يسمع لغاتهم ، فيدخلها في شعره " ومن أجل هذا أحس النقاد أن له نمطا لغوياً خاصاً ، فقال عنه الأصمعي :"إن ألفاظه ليست بنجدية "[٢] .

ولاحظ أبو عمرو بن العلاء أن نشأة الطرمّاح بن حكيم بسواد الكوفة أثرت في لغته ، فكثرت في كلامه ألفاظ النبيط[٣].

ويتدخل في تشكيل هذه الأنماط اللغوية أيضا الدين الذي يعتنقه الفرد، فيتميز المسلمون بأشكال من التعبير لا يعرفها النصارى ولا اليهود ، كما يتداول الآخرون ضروباً من الألفاظ والكلمات التي لا يعرفها أصحاب الأديان الأخرى .

---

(١) طبقات فحول الشعراء : ١٤٠

(٢) الموشّح : ١٠٣

(٣) السابق : ٣٢٦

والحق بعد ذلك أن تأثير هذه العوامل الاجتماعية المختلفة – التي ذكرنا بعضاً منها على سبيل التمثيل لا الحصر – لا يقتصر على تغير أشكال التعبير فحسب ، أو التميز باستعمال ألفاظ وعبارات معينة ، ولكنه يجاوز هذا المعجم اللغوي الخاص بكل طبقة اجتماعية ليظهر كذلك في طريقة نطق الحروف ، وإخراج الأصوات من ناحية ، وفي طريقة بناء الجمل وتركيبها من ناحية أخرى .

وهكذا تبدو اللغة علامة طبقية مميزة ، تدل على بيئة الإنسان ونشأته وحيه ومهنته ودينه ونوعه وعمره . وإن تغيير الفرد للغته التي تدل على وضع طبقي معين ، حتى ينتقل بها إلى وضع طبقي آخر : أدنى أو أعلى ؛ لأمر عسير جداً .وهو أمر – إن تأتى – لابد أن يمر بمرحلة طويلة من الدربة والمراس والمران ، ثم لا مندوحة أن يندّ عن هذا الفرد بين الحين والحين ما يشعر بأصله الطبقي ، أو يشير إليه من قريب أو بعيد .[١]

أثر المتلقي في تشكيل الأسلوب :

إن هذه الاعتبارات جميعا توضّح أن الأسلوب – زيادة على صلته بصاحبه، وأنه ظاهرة فردية تخضع لذاتية القائل ، وزيادة على مراعاته لطبيعة الرسالة التي يريد إبلاغها-- هو كذلك ظاهرة اجتماعية ، ولا بدّ أن يأخذ في حسبانه المخاطب ، وأن يراعيه ، وأن يتشكّل في ضوء معرفته، ومعرفة اللغة التي تناسبه معرفة كافية.

---

(١) انظر في تفصيل هذه المسائل : peter Trudgill. Sociolinguistics. Penguin Books, England :١٩٨١.

إنّ المتلقي حاضر دائما في أي تشكيل أسلوبيّ بلاغيّ من غير أن ينفي ذلك حرية الكاتب في الاختيار؛ فلكلّ من الإرسال والتلقي دور في التشكيل الأسلوبيّ .

يقول أحدهم :" ليست الظاهرة الأدبية هي النصّ فقط ، ولكنها القارئ أيضا ، بالإضافة إلى مجموع ردود فعله الممكنة على النصّ ، وعلى القول وإنتاجية القول "(١).

وتهتم الأسلوبية الحديثة – على نحو ما اهتمّت البلاغة العربية –بالمتلقي اهتماما كبيرا ، وتسمى الدراسة التي تبحث في ذلك " أسلوبية المتلقي" وفيها يحتلّ القارئ/ المتلقي/ مكانة بارزة في نظرية الأسلوب الأدبية الاتصالية؛ حيث لا يظهر القارئ هامشيا ، وإنما لا يتحقّق الوجود الأسلوبيّ ، أو الفعل الأسلوبيّ ، إلا بحضوره وتجلّيه(٢).

إنّ الاختيار الذي يمارسه المبدع لألفاظه وعباراته وصوره وأفكاره ، ولأسلوب نظمها على شكل معين ليس خاليا من الضبط إذن، وإن حريته في هذا الاختيار ليست مطلقة ، بل يتم ذلك – في جملة ما يتم – باستحضار المتلقي ، أو المخاطب ، بمصطلح البلاغة العربية. وهو يشكّل عنصرا أساسيا من عناصر الاتصال اللغويّ .

---

(١) انظر " نظريات التلقي" لجان لوي دوفان ، ترجمة : منذر عيّاشي " مجلة البيان الكويتية.

(٢) انظر " الأسلوبية : الاتصال والتأثير " لموسى ربايعة " مجلة علامات ،ج٢٧/ مجلد٧، ذو القعدة: ١٤١٨/ مارس :١٩٩٨" ص٣٢

إنّ النصّ الأدبيّ – بمصطلح اللسانيات ، كما عبّر عنه رومان جاكبسون– رسالة من مبدع ، يبعث بها إلى مخاطب، متلق، أو مرسل إليه، يستقبلها في سياق معين ، ومن خلال قناة أوسيلة اتصال معينة ، وبحسب نظام لغويّ "شفرة:code "متعارف عليه بين المبدع المرسِل والمستقبل المرسَل إليه (١). وهذا كلام يلتقي – كما ترى– في كلام حازم القرطاجني الذي أوردناه في الفقرة السابقة.

يقول أحد النقاد: " ينبغي فهم الأسلوب على أنه ظواهر معينة في نص ما ، أو يقصد إنتاجه في مسألة الإبداع الفني ، أو يتم تحليله بالنظر إلى تأثيره في القارئ ، ويمكن للإنسان أن يرمز لهذه الإمكانيات الثلاث على أنها أسلوبية نصية داخلية ، وأسلوبية إنتاج ، وأسلوبية تلق، ولهذا يأتي قطاع الاتصال الأدبي في المقدمة .إن عنصر الأسلوب لا يمكن تجريده من النص، ولا من المؤلف ، ولا من المتلقين "(٢).

وعرف أحدهم الأسلوب بأنه يمثل أمارة يستدل بها على قدرات المنتج ومواقفه ومقاصده، وإشارة يعتمد عليها في تحقيق التأثير المرمي إليه في المتلقي "(٣).

---

(١) نحو نظرية أسلوبية : ص١٢٧

(٢) انظر " نظرية اللغة الأدبية" لخوسيه ماريا إيفاتكوس ، ترجمة :خالد أبو أحمد " مكتبة غريب ، القاهرة : ١٩٩٢" ص٨٩

(٣) الأسلوبية اللسانية : ص١١٧

الأسلوب والموقف الاجتماعيّ:

إن هذه الاختلافات اللغوية ، التي تدرس عادة في فرع من علم اللغة يعرف بعلم اللغة الاجتماعي Sociolinguistics– والتي سقنا نماذج منها – على سبيل التمثيل لا الحصر – تشترك في تكوين ما يسمى في (علم الأسلوب الحديث) بالموقف أو المقام ، وهو ما يحاول القائل أن يراعيه فيما يختاره من طرق التعبير ، وفي استخدامه للغة . وهكذا يبدو الأسلوب ثمرة من ثمرات هذا الاهتمام بالموقف ،ومراعاته، وأخذه في الاعتبار .

فالفرد القائل يريد أن يوصل إلى شخص آخر ، أو إلى مجموعة من الناس معنى ما ، وهو – إن كان ينشئ عملاً فنيا – يتوخى إلى جانب التوصيل التأثير في المتلقي ، وهو – من أجل تحقيق واحد من هذين الغرضين أو كليهما معاً – يراعي مجموعة من الاعتبارات ، على رأسها تلك الفروق اللغوية الموجودة بين الأفراد والجماعات ، فيدخل في حسابه عند استعماله للغة على أسلوب معين دلالات كثيرة : دلالات تتمثل في طريقة النطق ، واختيار الكلمات والتراكيب ، ومراعاة مصطلحات معينة . وهي جميعها دلالات يأنس إليها السامعون ، وتلقى عندهم قبولاً، ويحقق القائل بواسطتها غرضي التوصيل والتأثير اللذين ينشدهما على أتم وجه .

ومن الواضح أن هذا الموقف الذي نتحدث عنه يعنى بشيئين اثنين : بالمتلقي ونوعه ودرجته الاجتماعية ، وبالحالة أو الظرف الذي يعد له



الأسلوب ، أو يقال فيه الكلام ، وهما بطبيعة الحال جانبان متداخلان أو هما وجهان لقطعة نقدية واحدة .

وتلتقي البلاغة العربية – في وضعها الأسلوب في إطاره من الملابسات الكثيرة التي تؤثر في تشكيله ، ومنها المواقف الاجتماعية– مع الأسلوبية المعاصرة ، ومع " التداولية" وهي فرع من علم العلامات "السيميولوجيا" التي تعنى – كالبلاغة– " بالشروط اللازمة لكي تكون الأقوال اللغوية مقبولة وناجحة وملائمة في الموقف التواصليّ الذي يتحدّث فيه المتكلّم..تعنى بالشروط والقواعد اللازمة للملاءمة بين أفعال القول ومقتضيات المواقف الخاصّة به ، أي للعلاقة بين النصّ والسياق"[١].

إن مفهوم " التداولية" يغطّي ما يسمّى في البلاغة العربية " مقتضى الحال " التي أنتجت مقولة : " لكلّ مقام مقال"[٢] .

حضور المتلقي في البلاغة العربية :

قفز الاهتمام بالمتلقي بقوة إلى واجهة الدراسات الأدبية والنقدية بعد انحسار البنيوية ، وبدا للباحثين واضحا أنّ الأسلوب لا يشكّل حضوره الفاعل إلا من خلال المتلقي الذي يحكم عليه، ويميز تأثيره ، إذ هو المعني به أصلاً ؛ فهو الذي يتلقى الرسالة التي هي إحدى عناصر الاتصال التي أشارت إليها البلاغة العربية واللسانيات الحديثة.

---

(١) بلاغة الخطاب وعلم النصّ : صلاح فضل: ص٢٥ " سلسلة عالم المعرفة ، العدد : ١٦٤، الكويت :١٤١٣/ ١٩٩٢

(٢) السابق : ص ٢٦

وما يسمى الآن في الدراسات الأسلوبية الحديثة ب " أسلوبية التلقي " هو أسّ البلاغة العربية التراثية التي كان في أصل تعريفها أنها " مراعاة مقتضى الحال " والمخاطب أو المتلقي هو أهم عناصر الحال التي تراعى .

وقد حظي المتلقي في التراث البلاغي والنقديّ عند العرب بمكانة فاقت مكانة المؤلف نفسه ؛ ذلك أن الأدب العربيّ: شعرا ونثرا، كان دائما ملتصقا بالجمهور، مجنّدا لخدمة همومه ومشكلاته. لم يشهد تراثنا الأدبيّ جفوة بينه وبين المتلقي كما حصل مع قدوم موجات الحداثة التي حملت معها التشويش والفوضى والغموض ، فكانت " نظرية التلقي " أو استجابة القارئ " لونا من ألوان تملّق هذا المتلقي، وردّ الاعتبار إليه ، بعد أن أهملته بعض الاتجاهات الحداثية الغربية، وجعلت السلطة الأدبية كلّها للمؤلف، أو للنصّ وحدهما . وحسب المنبهرون بكلّ ما يأتي من الغرب أن هذا الاهتمام بالمتلقي هو فتح جديد في الفكر الإنسانيّ ، وأنّ أحدا لم يعرفه من قبلهم .

إنّ المخاطب/ المتلقي حاضر في التراث الأدبيّ العربيّ حضورا طاغيا عند كلّ من المبدع والناقد معا .

يقول ابن رشيق داعيا الشاعر إلى مراعاة المخاطب : " غاية الشاعر معرفة أغراض المخاطب كائنا من كان؛ ليدخل إليه من بابه ، ويداخله في ثيابه ؛ فذلك سرّ صناعة الشعر ومغزاه الذي به تفاوت الناس ، وبه تفاضلوا "[1] .

---

(١) العمدة : ص ٢٣٠ " شرح صلاح الدين الهوّاري ، مكتبة دار الحياة ، مصر : ١٩٩٦"

وقال الجاحظ مخاطبا الكاتب : " إذا أعطيت كلّ مقام حقّه ، وقمت بالذي يجب من سياسة ذلك المقام، وأرضيت من يعرف حقّ الكلام ؛ فلا تهتمّ لما فاتك من رضا الحاسد والعدو؛ فإنه لا يرضيهما شيء .."[١]

إنّ المتلقي هو جزء من المقام كما سبق أن أشرنا ، وقاعدة " لكلّ مقام مقال" التي تعد تعريفا للبلاغة تجعل المتلقي أهم ركن في هذا المقام .

يقول تمام حسان :" حين قال البلاغيون " لكلّ مقام مقال . لكلّ كلمة مع صاحبتها مقام"وقعوا على عبارتين من جوامع الكلِم ، تصدقان على دراسة المعنى في كلّ اللغات لا في اللغة العربية الفصحى فقط، وتصلحان للتطبيق في إطار كلّ الثقافات على حدّ سواء . ولم يكن " مالينوفسكي"وهو يصوغ مصطلحه الشهير"Context of situation" يعلم أنه مسبوق إلى مفهوم هذا المصطلح بألف سنة أو ما فوقها . إنّ الذين عرفوا هذا المفهوم قبله ، وهم العرب ، سجّلوه في كتبهم تحت اصطلاح "المقام" ولكن كتبهم لم تجد من الدعاية على المستوى العالمي ما وجده اصطلاح " مالينوفسكي"من تلك الدعاية؛ بسبب انتشار نفوذ العالم الغربيّ في كلّ الاتجاهات، وبراعة الدعاية الغربية الدائبة"[٢].

وقد أخذت عناية البلاغة العربية بالمتلقي عدّة أشكال ، لا يتسع بحث موجز مثل هذا أن يقف عليها جميعها ، ولذلك سنشير باختصار إلى أبرز الملامح العامّة التي تشكّل وجه هذه القضية :

---

(١) البيان والتبيين : ١/ ١١٦

(٢) اللغة العربية معناها ومبناها: ص٢٧٢ " عالم الكتب ، القاهرة : ١٩٩٨"

راعى الأسلوب البلاغي جوانب كثيرة تتعلّق بالمخاطب؛ فاستحضره في التقديم والتأخير، والذكر والحذف، والتعريف والتنكير، والإيجاز والإطناب، وفي ضروب الخبر المختلفة، وفي صياغة الصورة الأدبية، وفي وضوح الكلام وشفافيته، وفي بناء القصيدة، وفي غير ذلك من أساليب صياغة الكلام الكثيرة. وجميع ذلك من أجل إيصال الرسالة إليه معبّرة مؤثرة، تتفق مع أحواله المختلفة: نفسيا، وثقافيا، واجتماعيا، وطبقيا، وغير ذلك.

١- الجانب النفسيّ:

يتشكّل الأسلوب البلاغيّ في أحيان غير قليلة مراعيا الجانب النفسيّ، أو الحالة النفسية للمخاطب، سواء أكان هذا المخاطب حقيقيا، له وجود ماديّ ملموس، أم كان مخاطبا متخيلا أو مفترضا، يشبه- إلى حدّ ما- ما يسمى عند أصحاب نظرية التلقي "القارئ الضمني" وهو قارئ يقول عنه آيزر: "تحيل فكرة القارئ الضمنيّ إلى بنية نصّية لمثولية المتلقي، وإنّ المقصود بهذا هو شكل يجب أن يكون متحققا. فالقارئ الضمنيّ إنما هو مفهوم يضع القارئ أمام النصّ، وذلك في حدود التأثيرات النصّية التي يصبح الفهم إزاءها فعلا من الأفعال"(١).

ومن أمثلة مراعاة حالة المخاطب، وهي كثيرة:

- **حالات الخبر**: فالخبر ابتدائي، أو طلبيّ، أو إنكاريّ. وأساليب الخبر هذه مراعى فيها حالة المخاطب النفسية، وما يعتريه من يقين، أو تردد، أو شك، أو إنكار وجحد، أو ما شابه ذلك.

---

(١) نظريات التلقي، لجان لوي دوفان، ترجمة منذر عياشي، ص ٨٩ "مجلة البيان الكويتية، العدد د: " وانظر كذلك "نظريات التلقي" فرانك شو يرويجن، ص ٩٨ "مجلة علامات، مارس: ١٩٩٨م



قال البلاغيون : "إن كان المخاطب خالي الذهن من الحكم بأحد طرفي الخبر على الآخر، والتردد فيه ؛ استغنى عن مؤكدات الحكم ، كقولك : جاء زيدٌ ، وعمرو ذاهبٌ، فيتمكن في ذهنه لمصادفته إياه خاليا . وإن كان متصوّر الطرفين، مترددا في إسناد أحدهما إلى الآخر، طالبا له ؛ حسُن تقويته بمؤكّد ، كقولك : لزيدٌ عارفٌ ، أو : إنّ زيدا عارفٌ . وإن كان حاكما بخلافه وجب توكيده بحسب الإنكار ، فتقول : إني صادقٌ، لمن ينكر صدقك ، ولا يبالغ في إنكاره ، وإني لصادقٌ ، لمن كان يبالغُ في إنكاره"[1].

وتؤخذ هذه الحالة النفسية للمخاطب في الحسبان حتى عند كسر هذه القاعدة ، والخروج بالخبر إلى ما سمّاه البلاغيون "خروج الكلام على خلاف الظاهر" فلا يساق الخبر للمتلقي بحسب الحالات السابقة ، بل يُخرَج عليها لاعتبارات نفسية كذلك؛ حيث "ينزّل غيرُ السائل منزلة السائل ، إذا قدّم إليه ما يلوّح له بحكم الخبر، فيستشرف له استشراف المتردد الطالب"[2].

- **ومن هذه المراعاة النفسية لحالة المخاطب ما يتعلّق ببعض أساليب القصر**؛ إذ هو – بالنظر إلى هذه الحالة– ثلاثة أنواع ، هي : قصر إفراد ، وقصر تعيين ، وقصر قلب. وكلّ نوع من هذه الأنواع يوجّه إلى مخاطب – حقيقيّ ، أو متوهم– ذي حالة نفسية معينة[3].

---

(١) الإيضاح : ص٩٢

(٢) السابق : ص ٩٤

(٣) انظر تفصيل ذلك في الإيضاح: ص٢١٤

- ومن ذلك ما يتعلّق بأسلوب " الالتفات" والعدول بين الضمائر، ومن أغراضه تنويع أسلوب الخطاب للمتلقي لطرد السأم عنه .

يقول حازم القرطاجني في ذلك :"وهم يسأمون الاستمرار على ضمير متكلّم ، أو ضمير مخاطب ، وينتقلون من الخطاب إلى الغيبة . وكذلك أيضا يتلاعب المتكلّم بضميره ؛ فتارة يجعله ياء على جهة الإخبار عن نفسه . وتارة يجعله كافا أو تاء، فيجعل نفسه مخاطبا . وتارة يجعله هاء ، فيقيم نفسه مقام الغائب؛ فلذلك كان الكلام المتوالي فيه ضمير متكلّم أو مخاطب لا يُستطاب، وإنما يحسُن الانتقالُ من بعضها إلى بعض"(١).

- **ومن مراعاة الحالة النفسية للمتلقي** ، وتقدير مقامات الكلام وظروفه، أن يحترز المتكلّم في مقام كالمدح ، أو التهنئة بمناسبة سعيدة ،أ وما شابه ذلك، من إيراد ألفاظ قد تفسد على المتلقي هذه الحالة النفسية التي هو فيها . وعلى الشاعر – من أجل تحقيق هذه المراعاة- كما يقول ابن طباطبا " أن يحترز – في أشعاره، ومفتتح أقواله- مما يتطيّر به، أو يُستجفى من الكلام والمخاطبات ، كذكر البكاء ، ووصف إقفار الديار، وتشتت الأُلاف، ونعي الشباب ، وذمّ الزمان. ولا سيما في القصائد التي تضمّن المدائح والتهاني . ويستعمل هذه المعاني في المراثي ، ووصف الخطوب الحادثة ؛ فإنّ الكلام إذا كان مؤسسا على هذا المثال تطيّر منه سامعُه . وإن كان يعلم أنّ الشاعر إنما يخاطب نفسه دون الممدوح، فيتجنب مثل ابتداء قول الأعشى:

---

(١) منهاج البلغاء :٣٤٨

ما بكاء الكبير بالأطلال وسؤالي ، وهل ترد سؤالي؟

دمنة قفرة تعاورها الصي..............فُ ، بريحين من صبا وشمال

ومثل قول ذي الرمّة :

ما بال عينك منها الماء ينسكبُ كأنه من كلى مفرية سربُ؟

وقد أنكر الفضل بن يحيى البرمكيّ على أبي نواس قوله:

أربع البلى إن الخشوع لباد عليك وإني لم أخنك ودادي

وتطيّر منه ، فلما انتهى إلى قوله :

سلامٌ على الدنيا إذا ما فقدتمُ بني برمك من رائحين وغاد

استحكم تطيّره ، فيقال : إنه لم ينقض الأسبوع حتى نزلت به النازلة.."[1]

وذكر ابن طباطبا أمثلة أخرى على عدم مراعاة المتكلم حالة المخاطب النفسية ثم قال : "فليجتنب الشاعر هذا وما شاكله مما سبيله كسبيله . وإذا مر له معنى يُستبشع اللفظ به لطُف في الكناية عنه ، وأجَلّ المخاطب عن استقباله بما يتكرهه منه ، وعدل اللفظ عن كاف المخاطبة إلى ياء الإضافة إلى نفسه إن لم ينكسر الشعر ، أو احتال في ذلك بما يحترز به مما ذممناه ، ويوقف به على أدب نفسه ، ولطف فهمه ، كقول القائل :

ولا تحسبنّ الحزن يبقى فإنه شهابُ حريق واقدٌ ثم خامدُ

سآلف فقدان الذي قد فقدتُه كإلفك وجدان الذي أنت واجدُ

---

(١) عيار الشعر : ٢٠٤- ٢٠٥

وإنما أراد الشاعر : ستألف فقدان الذي قد فقدته كإلفك وجدان الذي قد وجدته ؛ أي : تتعزى عن مصيبتك بالسلو . فانظر كيف لطف في إضافة ذكر المفقود الذي يُتطيّر منه إلى نفسه ، وما يُتفاءل إليه من الوجدان إلى المخاطب ، فجعل الموجود المألوف للمعزّى ، والمفقود لنفسه "[1] .

٢- المستوى الثقافي:

راعت البلاغة العربية في تشكيل الأسلوب مستوى المخاطب الثقافي والفكريّ ، وكان ذلك وجها آخر من وجوه حسن التواصل معه، وإيصال الرسالة إليه معبّرة مؤثرة .

نجد في البلاغة العربية دعوة لحوحا أن يكون الخطاب بحسب شخصية المستهدف به؛ فلا يكون أسلوب موجّه إلى العالم كمثل أسلوب موجه إلى جاهل أو قليل الثقافة ، ولا يخاطب بأسلوب أهل اختصاص قوم لا دخل لهم بهذا الاختصاص ؛ ذلك أن الأساليب واللغة التي تستعمل فيها هي نتاج حالات اجتماعية كما سبق أن أشرنا.

وقد يكون الحطيئة المخضرم القائل لعمر بن الخطّاب رضي الله عنه :

تحنّنْ عليّ هداك المليكُ فإنّ لكلّ مقام مقالا[2]

أول من ألمع إلى فكرة " ارتباط المقام بالمقال" ولعل بشر بن المعتمر بعد ذلك أوّل من وضح هذه القاعدة ، فربطها بالموقف وبالمخاطب ، بمراعاة

(١) السابق : ٢٠٧-٢٠٨

(٢) ديوان الحطيئة : ص ٣٣٥ " تحقيق نعمان طه ، القاهرة ، مكتبة الخانجي :١٩٨٧

قدره ، ومعرفة حاله ، وما يحظى عنده من الألفاظ والمعاني ، فقال : "ينبغي للمتكلّم أن يعرف أقدار المعاني ، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين . وبين أقدار الحالات ، فيجعل لكلّ طبقة من ذلك كلاما ، ولكلّ حالة من ذلك مقاما. حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني ، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات ، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات"[١].

ثمّ اتسع الجاحظ في هذه الفكرة ، فدعا المتكلّم أن يراعي أحوال المخاطبين ، فلا يكون ما يوجهه إليهم فوق مستواهم ، أو ممّا لا رصيد له في مخزونهم الثقافي والفكريّ .

يقول الجاحظ :" أرى أن ألفظ بألفاظ المتكلّمين ما دمت خائضا في صناعة الكلام مع خواصّ أهل الكلام ؛ فإنّ ذلك أفهم لهم عني ، وأخفّ لمؤنتهم عليّ . ولكلّ صناعة ألفاظ قد حصلت لأهلها بعد امتحان سواها ، فلم تلزق بصناعتهم إلا بعد أن كانت مشاكلا بينها وبين تلك الصناعة . وقبيح بالمتكلّم أن يفتقر إلى ألفاظ المتكلّمين في خطبة ، أو في رسالة، أو في مخاطبة العوام والتجار، أو في مخاطبة أهله وعبده وأمته.. ولكلّ مقام مقال ، ولكلّ صناعة شكل"[٢].

والتقط ابن وهب أذيال الفكرة من الجاحظ ؛ فأطال في الكلام على ارتباط اللغة بأوضاع أهلها وأعصارهم وصنائعهم" ذلك أن للمتكلمين

---

(١) البين والتبيين : ١/ ١٣٩

(٢) الحيوان : ٣/ ٣٦٩

من أهل اللغة أوضاعا لبست في كلام غيرهم ، مثل : الكيفية ، والكمية، والمائية..فمتى كان المتكلّم غيرهم كان المتكلّم بذلك مخطئا، ومن الصواب بعيدا ، ومتى خرج عليها في خطابهم كان في الصناعة مقصّرا. وكذلك للمتقدّمين من الفلاسفة والمنطقيين أوضاع متى استعملت مع متكلمي هذا الدهر وأهل هذه اللغة كان المستعمل لها ظالما ، وأشبه من كلام العامّة بكلام الخاصّة، والحاضرة بغريب أهل البادية .. وأشباه ذلك مما إذا خاطبنا بهم متكلمينا أوردنا على أسماعهم ما لا يفهمونه إلا بعد أن نفسّره ، وكان ذلك عيّا وسوء عبارة ، ووضعا للأشياء في غير مواضعها"[١].

وقد لاحظ بعض البلاغيين العرب أن مراعاة المستوى الفكري والعقلي وحال المخاطب عامّة هي من سمات الأسلوب القرآنيّ . أشار ابن وهب إلى ذلك ، وبيّن تنوّع خطاب الذكر الحكيم بحسب مقام المخاطب وحاله ، فقال عن أسلوبيْ الإيجاز والإطناب :" فأما المواضع التي ينبغي أن يستعمل كلّ واحد منهما فيها ؛ فإنّ الإيجاز ينبغي أن يُستعمل في مخاطبة الخاصّة، وذوي الأفهام الثاقبة الذين يجتزئون بيسير القول عن كثيره، وبمجمله عن تفسيره.. وأمّا الإطالة ففي مخاطبة العوام ، ومن ليس من ذوي الأفهام ، ومن لا يكتفي من القول بيسيره، ولا يتفق ذهنه إلا بتكريره؛ ولهذا استعمل الله – عزّ وجلّ– في مواضع من كتابه تكرير

---

(١) البرهان في وجوه البيان : أبو الحسن ابن وهب : ص ١٩٥-١٩٦ " تحقيق حفني محمد شرف، القاهرة : ١٣٨٩/ ١٩٦٩ "

القصص ، وتصريف القول ، ليفهم من بعُد فهمه، ويعلم من قصُر علمه. واستعمل في موضع آخر الإيجاز والاختصار لذوي العقول والأبصار"[1].

وطبق النقّاد والبلاغيون هذه القاعدة التي أُصّلت نظريا في مقاربتهم للأعمال الإبداعية، فنقدت كثير من النماذج لأنها لم تضعْ المخاطب في موضعه اللائق، ولم تتوجه إليه بقول يتناسب مع حالته الفكرية والثقافية .

خاطب أبو تمام فتى اسمه عبدوس بقوله :

قسمتْ له وقاسمتني بسلطان ... من السحـر مقلتا عبدوس

فالقسيمُ القسّامُ عن لحظـات ... منهما يختلسْن حبّ النفوس

فالذي قاسمت بلحظ إذا اللي.. ... لُ تمطّى من الكرى المنفوس

فقال الجرجاني في نقده : " ولست أدري- يشهد الله- كيف تصوّر له أن يتغزّل وينسب، وأيَّ حبيب يُستعطف بالفلسفة ؟ وكيف يتّسع قلب عبدوس هذا- وهو غلام غرّ حدث مترف – لاستخراج العويص ، وإظهار المعمّى؟ "[2].

ولم يكن ردُّ بشار – الذي استحسنه البلاغيون – على منتقديه إلا من قبيل هذا الإدراك لأهمية المتلقي، واستحضاره عند إنشاء الرسالة .

قال بشار بن برد في رباب جاريته :

ربابة ربّة البيت ... تصبُّ الخلّ في الزيت

---

(١) السابق ص ١٥٣-١٥٥

(٢) الوساطة : ص ٦٩

لها عشر دجاجات وديكٌ حسنُ الصوت

فانتقد بسبب تفاوت شعره ؛ إذ يقول مثل هذا الشعر السهل البسيط الخلي من الصنعة ولاتنميق، وهو القائل من قبلُ "شعراً يثير به النقع، ويخلع به القلوب" مثل:

إذا ما غضبنا غضبة مضرية هتكنا حجاب الشمس أو تمطر الدّما

إذا ما أعرنا سيدا من قبيلة ذرا منبـــــر صلّى علينـا وسلّما

فقال لهم بشار - معتمدا على قاعدة مراعاة المتلقي- : " لكلّ وجه موضع؛ فالقول الأول جدّ، وهذا قلته في ربابة جاريتي ، وأنا لا آكل البيض من السوق ، وربابة هذه لها عشر دجاجات وديك، فهي تجمع لي البيض وتحفظه عندها ، فهذا عندها من قولي أحسن من :

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

عندك "[1]

المستوى الاجتماعي والطبقي:

وذلك أن يأخذ المتكلّم في الاعتبار حال من يخاطب ، فيعرف قدره ومكانته الاجتماعية فيختار من الألفاظ والعبارات ما يناسب هذا المتكلم ، فما خطاب الملوك أو القادة أو الرؤساء ، مثل خطاب عامة الناس ، بل ما خطاب الملك مثل خطاب الوزير ، ولا خطاب الوزير مثل خطاب المدير.. وقس على ذلك.

---

(١) الأغاني: أبو الفرج الأصبهاني :٣/ ١٦٢ " دار الكتب المصرية ، القاهرة "

يتحدث ابن رشيق عن اختلاف أسلوب الشاعر بحسب طبيعة المخاطب ، فيقول : " وشعره للأمير والقائد غير شعره للوزير والكاتب : ومخاطبته للقضاة والفقهاء بخلاف ما تقدم من هذه الأنواع"(١).

ولقد كان هذا جزءاً من المقام الذي دعت البلاغة العربية إلى مراعاته في الأسلوب ، وإلى نظم الكلام في ضوئه ، وقد مر معنا قول بشر في وجوب مراعاة المتكلم لأقدار المستمعين عندما قال " ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار الحالات ، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً ، ولكل حالة من ذلك مقاماً ، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني ، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات ، وأقدار المستقيمين على أقدار تلك الحالات" .

وأكد ابن قتيبة على هذه المراعاة فدعا الكاتب قائلاً : " نستحب له أيضاً أن ينزل ألفاظه في كتبه ، فيجعلها على قدر الكاتب والمكتوب إليه ، وأن لا يعطي خسيس الناس رفيع الكلام ،ولا رفيع الناس وضيع الكلام ؛ فإني رأيت الكتاب قد تركوا تفقد هذا من أنفسهم وخلطوا فيه "(٢).

وإنّ مراعاة مقامات الناس في الخطاب ، ومعرفة أقدارهم ،هو من قبيل الصدق كذلك ؛ إذ هي إنزالٌ للكلام في موضعه، وإعطاؤه لمن يستحقّه.

٣- مراعاة الجنس :

يأخذ الأسلوب في اعتباره جنس المتلقي؛ فخطاب الرجل غير خطاب المرأة وهنالك من الألفاظ والعبارات والمعاني ما لا يليق أن يستعمل في حق أحدهما .

---

(١) العمدة: ١/ ٢٣١ شرح صلاح الدين الهواري ، دار مكتبة الهلال ، بيروت : ط أولى
(٢) أدب الكاتب : ص١٢٠ تحقيق محمد الدالي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت

ولم يكن النقد الذي وجه إلى عمر ابن أبي ربيعة في غزله إلا من هذا القبيل ؛ فهو يخاطب المرأة التي يتغزل بها بأسلوبٍ لا يليق بحق النساء العفيفات .

قال ابن أبي عتيق عندما أنشده عمر قوله :

بينمـــا ينعتْنَني أبصـــرنني دون قيد الميل يعدو بي الأغرَ

قالت الكبرى: أتعرفن الفتى ؟ قالت الوسطى : نعم هذا عمر

قالت الصغرى وقد تَيمتُهـــا قد عرفناه، وهل يخفى القمر؟

" أنت لم تنسب بها ، وإنما نسبت بنفسك . كان ينبغي أن تقول : قلت لها ، فقالت لي ، فوضعت خدي فوطئت عليه .. "(١)

كما قال ابن أبي عتيق معلقاً على قول عمر:

قالت لها أختها تعاتبهـا لنفْسـدنّ الطوافَ في عمرِ

قومي تصدي له ليعرفنا ثم اغمزيه يا أخت في خفر

قالت لها: قد غمزته فأبى ثم اسبطرَت تشتد في أثري

" أهكذا يقال للمرأة ؟ إنما توصف بأنها مطلوبةٌ ممتنعة "(٢)

إن عمر- في رأي ابن أبي عتيق- لم يخاطب المتلقي- وهو هنا المرأة العربية – بما يليق بخطاب مثلها ؛ فالمتغزل بامرأة يخاطبها بأسلوب فيه تذلل ولين ، فيه إشعار بالطلب لها، والسعي وراءها ، وأنها مناه وطلبته ، ولا يجعل حالها – كما يصورها أسلوب عمر – راغبة ساعية ، عاشقة ولهى.

---

(١) الأغاني : ١ / ١١٩

(٢) العمدة : ٢ / ١٢٤

لقد خالف ابن ابي ربيعة الأسلوب المتبع في الغزل. وقد لاحظ النقاد كما – يقول ابن رشيق –: أن عمر " كان يتغزل بنفسه أكثر مما يتغزل بصاحباته . قال : قال بعضهم – وأظنه عبد الكريم – : العادة عند العرب أن الشاعر هو المتغزل المتماوت . وعادة العجم أن يجعلوا المرأة هي الطالب والراغب الخاطب . وهذا دليل كرم النحيزة في العرب ، وغيرتها على الحرم"[1].

من دلالات الاهتمام بالمتلقي :

إنّ خضوع التشكيل الأسلوبيّ للمتلقي يشير إلى جملة من الدلالات منها :

١- وظيفة الأدب :

إن هذا الاهتمام الحار الذي يبديه التراث الأدبيّ عند العرب بالمتلقي – سواء على مستوى الإبداع ، أم على مستوى التنظير، في كلّ من البلاغة والنقد – ليعكس رؤية تتمثل في الإيمان بارتباط الأدب بالناس والمجتمع، والنظر إليه على أنه نشاط فعّال جادٌّ ، يهدف إلى إيصال رسالته إلى المتلقين مؤثرة معبّرة ، اكتملت فيها شروط الاتصال ، وتحققت لها وسائله، والمتلقي من أبرز عناصر الاتصال .

لقد كان الشعر العربيّ دائما مجنّا لخدمة القبيلة والدفاع عن قضاياها المختلفة ، وكان الشاعر لسان قومه ومحاميهم، والذائد عن أحسابهم وأنسابهم ، كان جهاز إعلامهم في الحرب والسلم .

---

(١) السابق .

يقول أبو حاتم الرازي عن الشعر العربيّ : " وجعلوا رويه في ذكر الأحساب والمآثر، ومدح الملوك والأكابر والنبلاء من الناس ، وفي ذكر المثالب ، وهجاء أهل الضغائن والأحقاد ، وفي ذكر الوقائع والحروب ، ونشر كلّ شاعر محاسن أيام قبيلته ومفاخرها ، ومساوي أهل الشنآن والبغضاء لهم"(١).

كما كان الأدب عامة ، والشعر خاصة، وسيلة للتأديب والتهذيب ، ونشر الحكمة وفضائل الأخلاق ، وللتثقيف والتعليم وصقل اللسان . كان – في مختصر من القول – ديوان العرب .وكلّ ذلك يفسّر لنا هذا الاحتفاء الكبير به وبقائله، وهذه الدعوة اللحوح إلى حفظه وتدوينه والتمثل به.

ولا شكّ أن النظر إلى الأدب على أنه خطاب جماليّ نفعيّ ، يتوخى الفرد والجماعة ، ويرتبط بقضايا الأمة المختلفة، وليس مجرد خطاب لغوي جماليّ فقط، لا وظيفة له ولا غرض ينهض به إلا الإطراب وإظهار المهارة اللفظية؛ لاشك أنّ مثل هذه النظرة سوف تستحضر المتلقي بقوة، وسوف تكون عنايتها به عناية حارة ، على مثل هذا النحو الذي نجده في التراث العربيّ الأدبيّ : إبداعا وتنظيرا.

٢- الوضوح :

كان من ثمرة الاهتمام بالمتلقي نزوع البلاغة العربية إلى الوضوح ، ونفرتها من التعقيد والغموض ،واجتناب كلّ ما يمكن أن يعوق اتصال المخاطب بالنصّ ، أو يحجبه عن فهمه، أو يؤخر هذا الفهم.

---

(١) الزينة في أسماء الكلمات الإسلامية : ص٣٩ " تحقيق : حسين بن فضل الله الهمذاني ، مطبعة الرسالة ، القاهرة :١٩٥٧"



قال أبو هلال العسكريّ :" قال العربيّ : البلاغة التقرّب من المعنى البعيد، والتباعد من حشو الكلام ، وقرب المأخذ . ومثله قول الآخر : البلاغة تقريب ما بعُد من الحكمة بأيسر الخطاب ." وقال أبو هلال: "والتقرّب من المعنى البعيد ، وهو أن يعمد إلى المعنى اللطيف فيكشفه، وينفي الشواغل عنه ، فيفهمه السامع من غير فكر فيه ، وتدبّر له"(١).

وقال بعضهم : " شرّ الشعر ما سئل عن معناه ، وأحسنه ما كان لفظه أقرب من معناه إلى قلبك"(٢).

ومن الملاحظ أن جماليات الكلام في البلاغة العربية تدلّ جميعها على الاتصال والإبانة والانكشاف؛ كالفصاحة ، والبيان ، والإعراب ، والبلاغة نفسها ، فهي من البلوغ ، لأنّ الكلام البليغ يبلغ المتلقي ويؤثر فيه.

إنّ خطابا أدبيا يحتفي بالمخاطب هذا الاحتفاء لا بد أن يكون خطابا واصلا إليه، سواء أكان من العامة أم من الخاصة ، وخير الكلام عند العرب ما فهمته العامة ، ورضيته الخاصّة ، وهو عندئذ خطاب استوفى أمرين هامين لابدّ منهما في أي خطاب أدبيّ ناجح ، وهما : الفنية والوصول.

ولذلك كان الوضوح الذي دعت إليه البلاغة العربية – مراعاة للمخاطب، وحرصا على إفهامه – لا يعني السطحية والابتذال ، ولا يعني

---

(١) الصناعتين : ص٥٣ ، تحقيق : علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة : ١٩٧١

(٢) جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتاب : أبو بكر الشنتريني :ص٣٧٠ " تحقيق محمد قزقزان ، وزارة الثقافة ، دمشق :

التعبير المباشر الخالي من التخييل والتصوير ؛ فذلك أصلا أبعد ما يكون عن لغة الأدب عامّة، وعن لغة الشعر خاصّة .ولكن الوضوح الذي قررته البلاغة العربية يعني – في مفهومه العامّ- بلوغ النص المتلقي ، وعدم انغلاقه دونه ، كما هو حاصل في نماذج كثيرة من الشعر الحداثي في هذه الأيام، حتى أصبحنا نسمع من يتبجح بالقول:

لن تفهموني دون معجزة

لأنّ لغاتكم مفهومةْ

إنّ الوضوح جريمةْ[1]

٣- التجويد اللغويّ :

ولتقدير المتلقي ، وتقديم خطاب ممتع مفيد له لم يكن الإفهام الذي يحرص عليه الأسلوب البلاغيّ إفهاما عاديا ، بل هو الإفهام بالوسائل الفنية ، واللغة الرفيعة العالية؛ لأنّ القول الأدبيّ هو تشكيل لغويّ متميّز ، هو تشكيل خارج على التعبير المألوف، واللغة العادية ، تعبير يتميّز بالعدول أو الانزياح . وقد بين الجاحظ أن العتابي عندما قال : " كلّ من أفهمك حاجته من غير إعادة ،ولا حبسة، ولا استعانة، فهو بليغ"[2] لم يكن يعني الإفهام العادي ، بل كان يعني الإفهام البليغ ، الإفهام بلغة أهل الفصاحة والأدب.

(١) محمود درويش، ديوانه : محاولة رقم ٧،ص٤٨١

(٢) البيان والتبيين : ١/ ١١٣

يقول الجاحظ " وإنما عنى العتّابيّ إفهامك العرب حاجتك على مجاري كلام العرب الفصحاء"[1].

وذلك أن التشكيل البلاغيّ للأسلوب لا يهدف إلى إفهام المخاطب فحسب ، ولكنه يهدف كذلك إلى إمتاعه، وإلى إحداث الدهشة والإبهار له.

ومن ثمّ فإنّ من وجوه عناية البلاغة بالمتلقي عدّها الأسلوب عدولا عن المعيار ، وهي بذلك تلتقي مع الأسلوبية المعاصرة التي ميّزت بين اللغة الأدبية ولغة الكلام العادي ، وعدّت الأسلوب الأدبيّ طقما من الانحرافات عن اللغة العادية، يقوم على التغريب[2]. ويقوم على الإبهار والمفاجأة، أي على مفاجأة المتلقي باستعمالات لغوية لم يألفها، فتحدث له الدهشة والإمتاع .

يقول ريفاتير :" إن التأثير الأسلوبيّ هو محصّلة حقيقية ناتجة عن مفاجأة المتلقي باستعمال وسائل أسلوبية لا يتوقعها ، وتخرج على ما عهده في سياق معين"[3].

وهو ما دعت إليه البلاغة العربية؛ في سعيها إلى تقديم معايير لتجويد الألفاظ والعبارات ، خدمة للمعاني ، وعرضها بأسلوب باهر مدهش يجتذب المتلقي ، ويؤثر فيه.

---

١) السابق : ١/ ١٦٢

(٢) النظرية الأدبية الحديثة: آن جفرسون،وديفيد روبي، ترجمة : سمير مسعود ، وزارة الثقافة، دمشق : ١٩٩٢

(٣) الأسلوبية اللسانية : ص ١٢٤

كان الجاحظ يدعو إلى هذه العناية ، فيقول عن أسلوب الشعر : " إنما الشعر صناعة، وضرب من النسج ، وجنس من التصوير"[1].

وكان ابن رشد شديد الوضوح وهو يتحدّث عن العدول الذي يميّز لغة الشعر من اللغة العادية ، ولولا هذا العدول لما كان الكلام شعرا . يقول : "إذا غيّر القولُ الحقيقيُّ سمي شعراً – أو قولاً شعرياً – ووجد له فعل الشعر ، مثال ذلك قول القائل :

ولما قضينا من منى كل حاجة   ومسّح بالأركان من هو ماسح

أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا   وسالت بأعناق المطي الأباطح

وإنما صار شعراً من قبل أنه استعمل قوله : أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا ، وسالت بأعناق المطي الأباطح ، بدل قوله : تحدثنا ، ومشينا .

وكذلك قوله :

بعيدة مهوى القرط

إنما صار شعراً لانه استعمل هذا القول بدل قوله : طويلة العنق .

وكذلك قول الآخر :

يادار ، أين ظباؤك اللعسُ   قد كان لي في إنسها أنس

إنما صار شعرا لأنه أقام الدار مقام الناطق بمخاطبتها ، وأبدل لفظ النساء بالظباء ، وأتى بموافقة الإنس والأنس في اللفظ ..

وأنت إذا تأملت الأشعار المحركة وجدتها بهذه الحال . وماعري من هذه التغييرات فليس فيه من معنى الشعرية إلا الوزن فقط "[1].

---

(١) الحيوان : ٣/ ١٣١

إنّ عناية البلاغة بالأسلوب ، ووضع المعايير الجمالية المختلفة له لم يكن غاية في حدّ ذاتها ، ولكنه كان وسيلة لخدمة المعاني ، كي تصل إلى المتلقي في أبهج صورة، فتكون شائقة مؤثرة .

يقول ابن جني :" اعلم أنه لما كانت الألفاظ للمعاني أزمّة، وعليها أدلّة، وإليها موصلة، وعلى المراد منها محصّلة ؛ عنيت العرب بها ، فأولتها صدرا صالحا من تنقيتها وإصلاحها"[٢].

---

(١) تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر لابن رشد :١٤٩-١٥١ ، تحقيق تشارلس بتروورث ، وإحمد هريدي ،الهيئة المصرية العامة ن القاهرة :١٩٨٧

(٢) الخصائص :١/ ٣١٢ " تحقيق محمد علي النجار ، دار الهدى ، بيروت : ط ثانية"

خاتمة

إنّ الظاهرة الأدبية لأعقدُ من أن تُختزل في عنصر من العناصر، وإنّ السلطة في تشكيلها ليست سلطة المؤلف وحده، ولا النصّ وحده، ولا المتلقي وحده ، كما قالت بذلك بعض المناهج الغربية المعاصرة ، بل هي حصيلة ذلك كلّه ، وهذه العناصر جميعها تؤثر في إنشائها، وفي صياغتها على أسلوب معيّن .

إنّ أسلوب الظاهرة الأدبية ليس أحادي الجانب ، ولكنه منفتح على جميع المكونات والمؤثرات والعناصر .

وهذا ما لا حظه النقد والبلاغة العربيان ؛ فكان لجميع عناصر الاتصال –التي تحدُثت عنها الأسلوبية المعاصرة ، وأدركتها من قبلها البلاغة العربية – حضوره الواضح فيهما .

عنيت البلاغة بالمؤلف والنصّ ، وبيّنت دور كلّ منهما وأثره في تشكيل الأسلوب على هيئة من الهيئات . وركّزت على المقام الذي يعني المخاطب/ المتلقي، والموقف، فلاحظت أنّ هنالك مقتضيات تناسب كلا منهما ، ولا بدّ أن يراعيها كلّ متكلّم بليغ حتى يكون أسلوبه مؤثرا فعّالا . إنّ البلاغة – في جوهر تعريفها- " مراعاة مقتضى الحال " و " لكلّ مقام مقال" .

وقد توقّف هذا البحث – باختصار- عند المؤلف / المرسل، والنص/ الرسالة، والموقف أو السياق، ثمّ تخصص في الكلام على المخاطب ، أو



المتلقي/ المرسل إليه، فبيّن حضوره القويّ في البلاغة العربية ، وعنايتها الفائقة به ، حتى كاد يستأثر بأغلب الاهتمام .

عنيت البلاغة العربية بأن يتشكّل الأسلوب في ضوء معرفة المخاطب، وإدراك أحواله المختلفة : نفسيا، وثقافيا، واجتماعيا ، وطبقيا ، ونوعا ؛ إذ هو المستهدف بالخطاب الأدبيّ ؛ فالخطاب الأدبيّ العربيّ : شعرا ، ونثرا، كان موجها للتعبير عن قضايا المجتمع والناس ، وكان ذا وظيفة اجتماعية ، أو سياسية ، أو دينية، أو خلقية،أو تربوية ،أو غير ذلك ، أي كان – في مختصر من القول- خطابا غيريا جمعيا . وإنه لحقيق بخطاب من هذا القبيل أن يكون للمتلقي فيه حضور باهر ، وأن تكون مراعاته هدف المبدع والناقد على حدّ سواء .

وبسبب هذا الاهتمام بالمتلقي عنيت البلاغة العربية أن يحمل الخطاب الأدبيّ المتعة والفائدة ، وأن يكون واضحا وضوحا فنيا، لا ينغلق على المخاطب، ولا يعتاص عليه، وأن يصاغ بلغة متميزة عالية ، لغة منزاحة عن لغة الكلام العاديّ ؛ حتى يتحقّق التأثير في المتلقي/ مستقبل الرسالة ، بل حتى يتحقق الإبهار والإدهاش .

وقد بيّن البحث- من خلال مقارنات موجزة بين البلاغة العربية والأسلوبية المعاصرة- سبق هذه الأولى إلى كثير من النظرات والأفكار التي دعت إليها أحدث المناهج النقدية الغربية ، ولا سيما " نظرية التلقي ، أو استجابة القارئ" التي حسب بعض المعاصرين المنبهرين بها أنّ العناية بالمتلقي هي فتح من فتوحها .

المصادر والمراجع

- أدب الكاتب : ابن قتيبة ، تحقيق محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٤٠٢/ ١٩٨٢
- الأسلوبية، منهجا نقديا: محمد عزّام ، وزارة الثقافة ، دمشق : ١٩٨٩
- الأغاني أبو الفرج الأصبهاني " مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية ، بيروت، "د . ت"
- البيان والتبيين : الجاحظ ، تحقيق :عبد السلام هارون، مطبعة الخانجي ، القاهرة : ١٣٩٥/ ١٩٧٥
- بلاغة الخطاب وعلم النصّ: صلاح فضل ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد: ١٦٤، الكويت ، صفر :١٤١٣/ آب:١٩٩٢
- تلخيص كتاب أرسطو في الشعر : ابن رشد، تحقيق: تشارلس بترورث، وأحمد هريدي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة: ١٩٨٧
- جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتاب: أبو بكر الشنتريني ، تحقيق : محمد قزقزان، وزارة الثقافة، دمشق:٢٠٠٨
- الحيوان : الجاحظ، تحقيق :عبد السلام هارون : عيسى البابي الحلبي، القاهرة،ط٢
- الخصائص : ابن جني ، تحقيق : محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت : ط ثانية
- الزينة في أسماء الكلمات الإسلامية: أبو حاتم الرازي، تحقيق :حسين بن فضل الله الهمذاني ، مطبعة الرسالة ، القاهرة : ١٩٥٧
- طبقات فحول الشعراء : ابن سلام الجمحي ، تحقيق محمود شاكر ، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.
- العمدة : ابن رشيق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل ، بيروت : ١٩٧٢م. وطبعة بشرح صلاح الدين الهواري،دار مكتبة الهلال ، بيروت :ط ثانية
- عيار الشعر ابن طباطبا تحقيق عبد العزيز المانع دار العلوم ، الرياض: ١٤٠٥/ ١٩٨٥

- المثل السائر: ابن الأثير، تحقيق: أحمد الحوفي، وبدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة:١٣٨١/ ١٩٦٢
- المقدّمة: ابن خلدون ، تحقيق: علي عبد الواحد وافي ، القاهرة :١٩٦٠
- منهاج البلغاء : حازم القرطاجني ، تحقيق محمد ابن الخوجة ، تونس : ١٩٦٦
- نظرية اللغة الأدبية : خوسيه ماريا ايفاتكوس ، ترجمة خالد أبو أحمد ، مكتبة غريب القاهرة: ١٩٩٢
- نقد ثقافي أم نقد أدبيّ: عبد الله الغذّامي، وعبد النبي إصطيف ،دار الفكر، دمشق:١٤٢٥/ ٢٠٠٤
- الموشح :المرزباني ، تحقيق علي محمد البجاوي ، دار نهضة مصر :١٣٨٥/ ١٩٦٥
- الوساطة:الجرجاني ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، علي محمد البجاوي " عيسى البابي الحلبي، القاهرة : ١٣٨٦/ ١٩٦٦
- PETER TRUDGILL, SOCIOLINGUISTICS, PENGUIN BOOKS ENGLAND,١٩٨٢

المجلات

- مجلة البيان الكويتية
- مجلة علامات السعودية
- مجلة نوافذ السعودية

البلاغة والأسلوبية

ائتلاف لا اختلاف

أ. د. سعد أبو الرضا



مفتتح

الأسلوبية أحد مناهج النقد الأدبي الحديث، ويراها بعض المفكرين علماً مستقلاً برغم صلته الوثيقة بالنقد الأدبي، والبلاغة شريك فاعل في الدرس النقدي والأسلوبي، وهذا مما يجمع بين البلاغة والأسلوبية والنقد الأدبي، وهو في الوقت نفسه ما يمكن أن يوثق الصلة بينهم، فهم جميعها يقومون بفحص مادة واحدة هي الأدب، برغم ما يمكن أن يكون بينهم من اختلاف في طبيعة هذا الفحص ومستواه، وذلك في الوقت نفسه المجال الذي يريد هذا البحث أن يكشف توثق الاتصال بينهم فيه، وهذه العلوم الثلاثة: البلاغة والأسلوبية والنقد الأدبي في الوقت نفسه مما يسهم في إثراء ثقافة الناقد الأدبي والأديب معاً، ويرفع من كفاءتهما المعرفية، ويعين المتلقي بصفة عامة على تلقيها، وحسن استثمارها.

وتتميز البلاغة العربية برصيد تراثي في صلاتها بالكشف عن إعجاز القرآن الكريم وبلاغة الحديث النبوي الشريف، وتوظيف فنونها في هذه المجالات، وذلك مما يدعم مكانتها العلمية، برغم أهمية إفادتها من العلوم الإنسانية اليوم التي يمكن أن ترهف وسائلها المعرفية في هذا المجال، وفي تحليل النصوص المختلفة التي تنتمي إلى أجناس الأدب المختلفة، وذلك مطمح يصبو إليه هذا البحث متعاوناً مع غيره من البحوث التي تتغيا هذا الطموح.

أوجه المباينة المعرفية بينهما:

وقد حاول بعض الباحثين تعداد أوجه المباينة المعرفية - في نظرهم - بين البلاغة والأسلوبية، منهم: د. عبد السلام المسدي في كتابه "الأسلوبية والأسلوب"، و د. صلاح فضل في كتابه "علم الأسلوب"، و د. سعد مصلوح في بحثه "مشكل العلاقة بين البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية" وغيرهم، ويمكن أن نشير إلي هذه المباينات والاختلافات، ومناقشة أبعادها، لبيان أوجه النظر فيها، ومنها:

١- اعتماد البلاغة علي الشاهد والمثال المجتزأ والجملة المفردة، بينما الأسلوبية غالباً ما تعالج نصا أو خطابا[(١)]، وهذا حق، لكنه يمثل الفارق بين علم نشأ وتكون في القرون الوسطي، وعلم نشأ وتكون في القرن العشرين مفيداً من تقدم المناهج الحديثة والعلوم الإنسانية. ومن ثم فتوظيف البلاغة في معالجة النص والخطاب منوط اليوم بمن يبحث في البلاغة، وهذا الفارق مما يحفز المهتمين بها اليوم علي الإفادة منه في التعامل معها، مع المحافظة علي أصولها الملائمة دون تصور نضجها في غير عصرها.

---

(١) انظر د. سعد مصلوح بحثه: مشكل العلاقة بين البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية، النادي الأدبي الثقافي بجدة (قراءة جديدة لتراثنا النقدي) المجلد الآخر، العدد ٥٩: أبحاث ومناقشات الندوة التي أقيمت في الفترة من ٩ :١٥/ ٤/ ١٤٠٩هـ الموافق من ١٩: ٢٤/ ١١/ ١٩٨٨م صـ٨٥٧.
وكذلك انظر د. صلاح فضل: علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته ط٢ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٥م، صـ١٣٩.

٢- ويضاف إلي ما سبق أنه غالبا ما تتجه البلاغة العربية وجهة اصطفائية فيما تختاره من النماذج مادة لفحصها، فتختار الجيد والمتميز من الكلام، بينما الأسلوبية تهتم بكل النصوص، وهذه ميزة محايدة لأنها تتعلق بطبيعة مجالات البحث بالنسبة لكل منهما: البلاغة والأسلوبية، وبرغم ذلك فقد يتفقان في طبيعة التقويم والحكم، وإن اختلفت درجات ذلك.

٣- طبيعة الاختلاف بين الوجود والماهية، بمعني أن الفن البلاغي قد كان هو الأساس الذي ينطلق منه الدرس البلاغي، وهذا الفن قد يكون في نظر المخالفين ذا وجود مطلق خارج النص، بينما الخاصية الأسلوبية لا يعتد بها إلا إذا كانت داخل النص [١].

وأتصور أن هذا المشكل قد يمكن حله عن طريق التعامل مع النص نفسه أيضا قبل التعامل مع الفن البلاغي، فلا نعتد بهذا الأخير إلا إذا كان موجوداً في النص مع مراعاة نسبة تكراره أو عدمها، وقد يفيد الباحث حينئذ من الدراسة الإحصائية في تفسير الظاهرة الأدبية البلاغية في بناء النص وتحليله، ونحن بذلك نتعامل مع الكلام

(١) انظر: قراءة جديدة لتراثنا النقدي ص٨٥٧/ ٢ مرجع سابق وكذلك انظر: علم الأسلوب ص١٤٠ (مرجع سابق) وكذلك انظر د. عبد السلام المسدي: الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتابة، سنة ١٩٨٢م، تونس، ص٥٤.
وكذلك انظر: د. لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان ط ١٩٩٧م ص٩٣.

والأداء كما يتعامل الفحص اللساني والأسلوبي بصفة عامة، وهكذا يمكن أن تفيد الدراسات البلاغية من هذا المنحى.

٤- ويتصل بما سبق كون الأسلوبية تبحث في تجليات الظواهر الأسلوبية بصفة عامة، في أي جنس من أجناس الكلام أو أي مستوى من مستوياته، بينما البلاغة تهتم بالإمكانات التعبيرية في اللغة، متمثلة في الظواهر الأدبية التي هي في الوقت نفسه أحد اهتمامات الأسلوبية وليست كل اهتماماتها[١]، وربما كان هذا ملمحا محايداً، فلا هو ميزة للبلاغة العربية ولا هو عيب فيها، وإنما هو كاشف عن طبيعة مجالها.

٥- وامتداداً لما سبق فهناك من يرى اختلاف البلاغة والأسلوبية في غايتيهما، فالبلاغة غايتها تشريعية تعليمية عملية، بينما غاية الأسلوبية بحثية تشخيصية وصفية[٢]، من ثم فالبلاغة في نظر هؤلاء معيارية لا وصفية، ومنطقية لا لغوية [٣]، وهذه وجهة نظر تعتمد علي تفسير نشأة البلاغة وكونها علما قوامه التقعيد والتقنين وضبط الحدود، كما ظهرت في القسم الثالث من "مفتاح العلوم" للسكاكي

---

(١) انظر د. سعد مصلوح، مشكل العلاقة بين البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية (مرجع سابق) صـ٨٥/ ٢.

(٢) انظر قراءة جديدة لتراثنا النقدي (مرجع سابق) جـ٢ صـ٨٥٩، وكذلك انظر علم الأسلوب صـ ١٤٠، وكذلك انظر د. عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، سنة ١٩٨٢م، تونس، صـ٥٤.

(٣) علم الأسلوب (مرجع سابق) صـ ١٣٩.

(ت سنة٦٢٦هـ) وكما أخذها عنه الخطيب القزويني (ت سنة٧٣٩هـ) في الإيضاح وغيره، وهي الصيغة التي شغلت الباحثين تلخيصا وشرحا منذ ذلك الوقت حتى مطالع العصر الحديث، وحبذا لو نظرنا إلى ذلك في ضوء ما يلي:

٦-١ ربما كانت هذه الصيغة – صيغة السكاكي – من أهم صيغ البلاغة العربية لأنها حافظت عليها حتى وصلت إلينا، كما كانت الصيغة العلمية التي حافظت علي هذا العلم، ومكنت بعض الباحثين من الربط بينها وبين الأسلوبيات اللسانية.

٦-٢ هذا برغم أن الضبط والتقنين لم يكن كل ما أراده السكاكي، ولم يحسن مخالفوه أخذهم عنه، لأن السكاكي كما أوضح في مقدمة المفتاح وفي متنه أن هذه العلوم (الصرف والنحو والبلاغة وما تعلق بها (من حد واستدراك وعروض وقافية) تتآزر في تفسير علم الأدب[١]، وذلك ما يمكن أن يوجه البلاغة متآزرة مع هذه العلوم لاستثمارها كمنظومة تحليلية منهجية في دراسة علم الأدب، لكن من جاءوا بعد السكاكي لم يلتفتوا إلى ذلك، وهو ما حاول د. سعد مصلوح استثماره في تقديم تصور بلاغي أسلوبي لساني للبلاغة العربية[٢].

---

(١) انظر: أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم ص٤/ ٥ شركة مكتبة ومطبعة مصطفي البابي الحلبي وأولاده بمصر نبيل محمود الحلبي وشركاه خلفاء.

(٢) انظر د. سعد مصلوح: قراءة جديدة لتراثنا النقدي (مرجع سابق صـ٨٦١ وما بعدها.)

٦-٣وكون البلاغة تشريعية تعليمية علمية معيارية إنما يختص هذا المنحي بطبيعة نشأتها كعلم من العلوم الإنسانية الخاصة باللغة العربية التي نشأت في القرون الهجرية الأولي، وهي في ذلك أيضا يمكن أن تناظر بلاغة اليونان التي ارتبطت بأرسطو وما نتج عن ذلك في البلاغة الأوروبية(١)، وهذا جانب علمي مهم، لكن هذا الجانب لا يمنع استثمارها في غير هذه الغايات، كتحليل النصوص وتقويمها بعد إفادتها من المناهج النقدية الحديثة ومناهج العلوم الإنسانية، دون أن نقصرها علي الغايات التشريعية والتعليمية والعلمية والمعيارية.

٦-٤ وقد حققت البلاغة العربية جوهرها في دراسات إعجاز القرآن الكريم وشروح الحديث النبوي الشريف، وتعاملاتها مع النصوص الشعرية والنثرية في كثير من كتب التراث التي لم تؤخذ في الاعتبار عند النظر في البلاغة العربية وتطورها مثل: مجاز القرآن لأبي عبيدة (ت٢٠٨هـ)، وعيار الشعر لابن طباطبا (ت٣٢٢هـ)، وإعجاز القرآن للباقلاني (ت ٤٠٣هـ) وغيرهم.

٧- وتتضمن الأسلوبية أيضاً بعض المبادئ التي تتصل بفكرة المعيارية والتشريع والتعليم كالعدول والانحراف والاختيار.

---

(١) انظر مدخل إلى الألسنية: تأليف بول فاير، وكريستيان بايلون، ترجمة طلال وهبة – المركز الثقافي العربي – بيروت – ط١ – سنة ١٩٩٢ – صـ٢٢٧.



٨- وهناك من يري أن البلاغة لا زمانية، لكن الأسلوبيات اللسانية تبحث ظواهرها بحثا تزامنيا Synchronic أو تعاقبيا diachronic، وبذلك فهي أقدر علي خدمة مجالات كثيرة من الدرس الأدبي كالنقد وتاريخ الأدب[1].

والبلاغة أيضاً يمكن أن تقوم بشيء من ذلك إذا ما وجهت لتحقق فنونها هذه الدراسة التزامنية أو التعاقبية في تناول النصوص المختلفة ومستوياتها التعبيرية، ومراعاة الخصائص والسمات الخاصة بكل جنس من أجناس الأدب، وعلومه المهم أن نعتبر البلاغة بفنونها وسائل تعبيرية يمكن توظيفها لتحقيق الدراسة الأسلوبية وإقامة التحليل البلاغي الكاشف، كما نستعين بالبعد اللساني، وهكذا يمكن أن نتجاوز في الدرس البلاغي كثيراً مما وصفت به البلاغة من الطابع التفتيتي وتجزيء الظاهرة الواحدة، ونحقق لها فاعلية المنظومة التحليلية في الفحص، عندما يربط الفاحص للنص بين ظواهرها في التحليل والفحص، كاشفاً عن فاعليتها في البناء وإقامته[2]، وما يمكن أن تقدمه فنونها المختلفة في دعم النظرة الكلية للنص ومستويات تحليله.

وهكذا يمكن أن يتصل الاختلاف بالائتلاف ليصبح هذان العلمان البلاغة والأسلوبية من العلوم الإنسانية المتعاونة التي تتآزر في تحليل

---

(١) – انظر المرجع السابق نفسه صـ٨٥٩.

(٢) انظر السابق نفسه، صـ٨٦٠، صـ٨٦١.

النصوص والكشف عن قيمتها الفنية والفكرية، ويحل الائتلاف محل الاختلاف والتعاون محل التباين، وقد تعددت وتباينت تناولات كثير من المهتمين بهذه القضية كما سيتضح.

أثر البلاغة في الدراسات الأسلوبية:

منذ ستينيات القرن العشرين، إلى اليوم، تعددت الدراسات الأسلوبية التي يحاول أصحابها استثمار البلاغة فيها، من هؤلاء رومان جاكبسون ثم رولان بارت[1]، وذلك بالنسبة لبلاغة أرسطو والبلاغة الغربية بصفة عامة، عندما توظف بعض عناصرهما أو يتم توجيههما، في ضوء اللسانيات اليوم لتشكيل الرؤية الكلية للنص، ويبدو أن الطريقة نفسها قد حاولها بعض المفكرين الذين يهتمون بالدراسات الأسلوبية لدينا، سواء بمناقشة قضايا البلاغة والأسلوبية والعلاقة بينهما، أو محاولتهم تحديد مستويات التحليل الأسلوبي للنصوص: الصوتي واللفظي والتركيبي والتصويري والنحوي والدلالي والإيقاعي وغيرها، وسواء قاس المفكرون العرب الدراسات البلاغية على الأسلوبية الغربية في ذلك أو لم يقيسوها فإن هناك قضية مهمة يجب أن يلتفت إليها الباحثون، وهي الارتباط بين القرآن الكريم واللغة العربية، فالله قد أنزله "بلسان عربي مبين"، وكان للبلاغة العربية أثر عظيم

---

(١) انظر: رولان بارت، قراءة لبلاغتنا القديمة، ترجمة عمر أوكان، نشر إفريقيا الشرق، عام ١٩٤٤م. وكذلك انظر د.ميجان الرويلي ود. سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ط٥، عام ٢٠٠٧م، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ص٧٣



في تشكيل دراسات الإعجاز للقرآن الكريم، ومن ثم فإن هناك بعداً عقدياً يجب الحفاظ عليه في هذا الشأن، يرتبط بالبلاغة العربية والحفاظ على أصولها الملائمة من أجل إثبات فكرة الإعجاز البياني للقرآن الكريم، خاصة وهذه الصلة بين اللغة العربية والقرآن الكريم لم تتحقق لأي كتاب سماوي آخر غير القرآن الكريم كما سبق أن أوضحت.

من ثم يجب أن نعيد النظر -بغية التصحيح- في وجهة من يرى أن الأسلوبية قد تولدت من البلاغة، وبناء على ذلك فهي قد ماتت ليحل محلها هذا الوليد، فهو وريثها، وهذه سنة الحياة، أو أن الأسلوبية بديل للبلاغة في عصر البدائل بعد أن تعنست وأصيبت بالعقم[1]، من ثم يرون أن الأسلوبية امتداد للبلاغة، ونفي لها قياساً للبلاغة العربية على البلاغة الأوروبية، لكنهم بذلك يتجاهلون هذا الفارق المهم الذي أشرت إليه سابقاً، وهو ما تنفرد به البلاغة العربية دون غيرها من البلاغات الأخرى بالإضافة إلى الملابسات الأخرى التي تعتد بالبلاغة العربية قسماً مهماً في تراثنا.

هذا بالإضافة إلى إمكانية تحقيق فاعليتها في تحليل النصوص وقراءتها كما سيتضح:

---

(١) انظر: د. عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس عام ١٩٨٢م، ص٥٢، وكذلك انظر د. صلاح فضل، علم الأسلوب، ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، عام ١٩٨٥م، التقديم، ص٣.

ومع ذلك فهناك في أوروبا من يحاولون تجديد بلاغتهم، وتكوين المدارس البلاغية الحديثة التي تهتم بهذه البلاغة الجديدة، كما حدث في فرانكفورت بألمانيا، وبلجيكا، ولندن وغيرها. بل إن في أمريكا نفسها تعقد ندوات للبلاغة والأسلوبية بغية تحقيق هذا التطوير(١).

ولا يعني هذا التوجه لدي أن أعطي البلاغة أكثر من حجمها، أو أزعم أنها يمكن أن تستغني عن غيرها من العلوم الإنسانية والمناهج النقدية والدراسات اللغوية الحديثة، بل لابد من اتصالها بكل ذلك حتى تأخذ مكانتها العصرية، وتصبح فاعلة في تحليل النصوص وكشف مستوياتها التعبيرية.

بالنسبة للغرب، فإن المتتبع لأثر البلاغة في الدراسات الأسلوبية سيجد أن رومان جاكبسون في دراساته البنيوية والأسلوبية لم يحتفظ من كل البلاغة إلا بوسيلتين تعبيريتين، أو وجهين هما الاستعارة والكناية(٢)، وذلك لتفعيل محوري الرسالة عند دوسيسير، الذي رأى أن الرسالة تقوم على البعدين الأفقي والرأسي، وقد استثمر رومان جاكبسون هذين البعدين في ضوء التمييز البلاغي بين الاستعارة والكناية، على أساس أن الأولى تقوم

---

(١) انظر: علم الأسلوب (مرجع سابق)، ص١٣٧، ١٣٨.

(٢) انظر رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، (مرجع سابق)، ص٤١، وكذلك انظر: د. صلاح فاضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عام ١٩٩٢م، ص٢١، وكذلك انظر د. شكري عياد، بين الفلسفة والنقد، منشورات أصدقاء الكتاب، عام ١٩٩٠، ص١٠١.



على الإبدال والإزاحة، اعتماداً على المشابهة والمشاكلة والقياس، والثانية (الكناية) تقوم على أساس المجاورة والتداعي، وقد رأى جاكبسون أيضاً أن هذا التمييز مفيد على مستوى الجزء والكل، وأنماط صيغة الخطاب عموماً[1].

وهكذا تصبح في نظره علاقات المشابهة أو المجاورة وسيلة لتحديد الأسلوب الأدبي حسب اعتماد الأديب على أيهما فيما يكتب، كما يمكن استثمار ذلك في تحليل النصوص كشفاً عن مستويات المعنى.

وبالنسبة للبلاغة العربية فقد تعددت مثل هذه المحاولات، وتباينت في مستويات كشفها عن هذا الاتصال والإفادة من البلاغة العربية وربما كانت محاولة د.محمد عبد المطلب في كتابه "البلاغة والأسلوبية"[2] من أولى هذه المحاولات، لكنها لم يتصل فيها هذان الجانبان، فظلت البلاغة ماثلة في الكتاب، كما وقفت الأسلوبية أمامها، دون بحث في العلاقة بينهما، أو كيفية تحقيق الاتصال الوثيق بينهما، وإن كانت جهود د. محمد عبد المطلب التطبيقية في هذين المجالين قد ظهرت على نحو ما فيما كتب من بحوث في

---

(١) سعد أبو الرضا: في البنية والدلالة رؤية لنظام العلاقات في البلاغة العربية، ط٤، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، الأسكندرية، منشأة المعارف، ص٢١٧.

(٢) انظر د. محمد عبد المطلب: البلاغة والأسلوبية، الهيئة المصرة العامة للكتاب، القاهرة، عام ١٩٨٤م.

الشعر والرواية بعد ذلك مثل: "جدلية الإفراد والتركيب"، و"التكوين البديعي في شعر الحداثة"، و"بلاغة السرد في الأدب النسائي".

وهناك محاولات أخرى كانت أكثر اتصالاً ببحث قضية الاتصال نفسه بين البلاغة والأسلوبية، وأبعاده وتجلي فاعلية البلاغة العربية في هذا المجال، فنجد د. تمام حسان في كتابه "الأصول" يعتبر أن السكاكي (ت ٦٢٦هـ) قد أثرت ثقافته في عرضه للبلاغة، فأسرف في الضبط والتقعيد والبعد عن التذوق، مستهدفاً بذلك تيسير الاستيعاب، لكنه قتل ملكة التذوق[١]، برغم أن يسر الاستيعاب كان من أسباب متابعة المتأخرين له، ومن ثم كثرت الشروح والتلخيصات عند من جاءوا بعده كالقزويني في شرح التلخيص والإيضاح وغيره[٢].

لكن د. تمام حسان نفسه في هذا الكتاب، وهو يستكمل رؤيته له، يقدم جوانب أخرى تعلي من قيمة كتاب السكاكي مفتاح العلوم، كاعتماده على الذوق كما في ص١١٢، ١١٣، ١١٤ وغيرها.

---

(١) الناظر في كتاب "مفتاح العلوم" قد يشعر فعلاً بصعوبته نتيجة تقنينه، لكن الناظر في الوقت نفسه سيجد السكاكي يعول على الذوق والوجدان، انظر مثلاً مفتاح العلوم من ص١١٢: ١١٤ وغيرها، ط شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بمصر (نبيل محمود الحلبي وشركاه خلفاء).

(٢) انظر د. تمام حسان، الأصول: دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، عام ١٩٨٢م، ص٣١٠.

ويرى د. تمام أن ما قبل ذلك في تاريخ البلاغة كان أقرب إلى النقد الأدبي، وهو ما كان عند الجاحظ (ت عام ٢٥٥هـ)، وابن المعتز (ت عام ٢٩٦هـ) وعبد القاهر الجرجاني (ت.عام ٤٧١هـ)، على تباين مستوى ذلك بينهم، ونظرة هؤلاء إلى البلاغة تدور حول الأصول دون أن تقعد للفروع، وهي أقرب إلى الذوق، وهذه المرحلة من تاريخ البلاغة هي ما يصفها د. تمام حسان بالمعرفة دون الصناعة[1].

أما الفترة الأخرى التي يؤرخ لها بقدامة بن جعفر (ت عام ٣٣٧هـ) ثم السكاكي، فقد كانت أقرب إلى ما يعرف في اللغويات الحديثة باسم "الأسلوبيات"Stylistics[2]، والمقصود بها فرع من اللسانيات (أي الدراسة اللغوية الحديثة) يقوم على تحليل الأسلوب، الذي من أهم معالمه (اختيار استعمال إحدى الطرق الممكنة للتعبير حين يكون كل هذه الطرق صالحاً لأداء المعنى)[3].

كما رأى د. تمام حسان في هذا اللون من المعرفة بالبلاغة عدة خواص من العلم المضبوط منها: الموضوعية بمظهريها الاستقراء الناقص وإمكانية تحقيق النتائج، والشمول المتمثل في الحتمية وتجريد الثوابت، والتماسك الذي يأتي عن التصنيف وعدم التناقض، والاقتصاد الذي يتمثل في

(١) انظر الأصول، صـ٣١٣.

(٢) انظر السابق نفسه، صـ٣١١.

(٣) انظر السابق نفسه، صـ ٣١٢.

الاستغناء بالكلام في الأصناف عن الكلام في المفردات، كما في التقعيد[1] وهي خواص قريبة من خواص البنية كما رآها جان بياجيه[2]. وهذا مما يجعل الصلات بين البلاغة والأسلوبية أقرب إلى الائتلاف منها إلى الاختلاف.

وربما كان هذا التوجه لدى د. تمام حسان مما هدى د. سعد مصلوح بعد ذلك إلى تقديم تقويم لساني للبلاغة العربية في كتاب "مفتاح العلوم" للسكاكي كما سيأتي.

وقريب مما رآه الدكتور تمام حسان ما يراه د. شكري عياد وهو يبتغي وضع البلاغة العربية على خريطة الدراسات الأسلوبية، لا ليثبت الاتفاق أو الاختلاف بينهما، ولكن ليبين الاتصال بينهما، فكل منهما علم لديه، وكما حدد معالم الأسلوب واتجاهات بحثه، يريد أن يحدد معالم البلاغة العربية، بفحص عناصرها والعلاقات بين أجزائها[3]، وهذا ضرب من التفكير البنيوي الذي يعتمده د. شكري عياد منهجاً للبحث.

---

(١) انظر السابق نفسه، صـ٣١٥.

(٢) انظر جان بياجيه: البنيوية، ترجمة عارف منيمنة وبشير أوبروي، منشورات، بيروت، ط٤، عام ١٩٨٥م، صـ٨.

(٣) انظر د. شاري عياد: اتجاهات البحث الأسلوبي، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، عام ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، ط١، صـ٢١٣.

وهو يرى أن كتاب "مفتاح العلوم" يقدم أكمل بناء بلاغي عرفته الثقافة العربية، وأتيح له أن يعمر حتى عصرنا هذا، وقد ارتبط به تلخيص المفتاح وشروح التلخيص.

لكنه في الوقت الذي يؤكد على الارتباط الطبيعي بين شتى فروع المعرفة في العصر الواحد، ينفي أن ننتظر من السكاكي وبلاغة القرن السابع أن نضعها بجوار النقد الأدبي الحديث أو حتى علم الأسلوب الحديث، وإنما يجب أن نفهم البلاغة في حدود عصرها، وفي الوقت نفسه أن نقدر قيمتها كإنجاز علمي كما جاءت في كتاب "مفتاح العلوم" للسكاكي(١).

وإذا كان د. تمام حسان ود. شوقي ضيف(٢) يريان أن السكاكي قد قتل الذوق بعلمية كتابه وانضباطه، فإن د. شكري عياد يرى أن الذوق كان من أهم مرجعيات فاعلية البلاغة في تعاملها مع الأدب معتمداً في ذلك على ما صرح به السكاكي نفسه من أن هذه الصناعة (أي علم البلاغة) مستندة إلى (تحكمات وضعية واعتبارات إلفية)، كما أضاف السكاكي نفسه في حديثه عن أحوال المسند "أن الاستيعاب الكامل للقوانين البلاغية"مستحيل(٣)،

---

(١) انظر السابق نفسه، صـ٢٢٠.

(٢) انظر د. شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، ط سنة ١٩٦٥، صـ٣١٣.

(٣) انظر اتجاهات البحث الأسلوبي، صـ٢٢٤.

وقد أشرت فيما سبق إلى نماذج من ذلك توضح اعتماد السكاكي على الذوق[1].

لكن د. شكري يقرر أيضاً أن السكاكي حاول الجمع بين المنهج الاستقرائي والمنهج القياسي في البلاغة، وإن كان الأول هو الغالب كما يظهر من حديثه عن علم المعاني[2]، بالإضافة إلى حديثه عن البلاغة بصفة عامة، وأن طريق اكتساب الذوق هو خدمة علمي المعاني والبيان كما يقول[3] السكاكي نفسه.

لكن د. شكري عياد يأخذ على تجربة السكاكي عدة مآخذ منها: تناقضه بين المثال والواقع، والمطلق والجزئي، بل يأخذ ذلك على الثقافة العربية كلها منطلقاً من البلاغة، فالسكاكي في نظره من الذين يرون أن البلاغة وقوانينها تتجه نحو مثال متعال فوق الزمن وهو لفظ القرآن الكريم[4]، فطبيعي أن تكون بلاغته لا شخصية ولا زمانية، مع أنها تتضمن (كل مساحة اللغة العربية من المخاطبات العادية إلى لغة الوحي، والغرض من ذلك يسمونه عادة "الإفادة")[5].

---

(١) انظر مفتاح العلوم، من صـ١١٢: ١١٤ مثلاً، وغير ذلك.

(٢) انظر اتجاهات البحث الأسلوبي، صـ٢٢٥، ٢٢٦ وانظر هذا البحث فيما سبق.
وكذلك انظر السكاكي: مفتاح العلوم، صـ٩١.

(٣) أنظر السابق نفسه، صـ٢٢٥، ٢٢٦.

(٤) انظر السابق نفسه، صـ٢٢٦، ٢٢٧.

(٥) السابق نفسه، والصفحتان نفسيهما.

لكنه يبين أن ذلك التناقض جدلي وليس منطقياً، لأن التناقض الجدلي في نظره قد يكون خلاقاً وقد يكون هداماً، ولن يكون كذلك إلا بإرادة بشرية بحيث يلتقي فيها البشري بالإلهي، ونحن لا نوافق على ذلك إلا أن يكون هذا الالتقاء في خضوع البشري للإلهي. أما التناقض المنطقي في هذه القضية فسر فساده أن إحدى القضيتين لا تكون أولى بالتصديق إلا لقرينة خارجية[1].

وبرغم ما يراه د. شكري عياد أيضاً من لا شخصية البلاغة، ولا زمانيتها، وعمومية غرض الإفادة، لكن هناك من يعتد بالبلاغة مستويات ما بين الإعجاز في القمة، حتى مستويات أقل، كالحاتمي في الرسالة الموضحة، وعبد القاهرة الجرجاني (ت٤٧١هـ) نفسه في الاستعارة المفيدة وغيرها.

وقد انتقد د. شكري عياد عدم تحديد الظواهر في البلاغة، وذلك مما يمس دقة المنهج وعدم انضباط قوانينها، ويضرب مثالاً بعدم تحديد البلاغيين موضوع علم البلاغة بالإفادة وما يتصل به من الاستحسان وغيره، مما جعلهم يرون أن الإفادة هي الأصل والاستحسان وغيره فرع عنها، من هنا فقد تداخلت مباحث علم المعاني مع مباحث الدلالة ومباحث النحو ومباحث المنطق، وهذان العلمان الأخيران كانا علمين مستقلين ممهدي الأصول، وبذلك فقد اشتدت وطأتها على البلاغة،

---

(١) انظر السابق نفسه، صـ٢٢٦.

التي بقيت مزيجاً من علم الدلالة وعلم الأسلوب اللذين لم يوجدا في الثقافة العربية كعلمين مستقلين، مما ترتب عليه اختلاط هذين العلمين، فمالت البلاغة العربية مرة إلى جانب علم الدلالة ببحثها في الإفادة، ومرة أخرى إلى جانب علم الأسلوب الذي يدرس التأثيرات الوجدانية للاستعمالات اللغوية، وهي التي تستتبع الاستحسان وغيره، واقترن ذلك بتأثرها بالعلمين الراسخين المحددين النحو والمنطق، وقد جعل كلُّ ما سبق الظواهر البلاغية لا تحدد تحديداً دقيقاً، كما في مسألة خلاف مقتضى الظاهر ومسألة الوضوح[1].

ولقد رأى د. شكري عياد في مسألة خلاف مقتضي الظاهر أنها يمكن أن تكون موجودة في كثير من فنون البلاغة دون ضابط محدد، وكذلك مسألة الوضوح التي ينقضها فكرة العدول عن التصريح في البلاغة، ويصار إليها كثيراً، وإن أورث تطويلاً[2].

بل إن د. شكري عياد يرى أن "هذين المبدأين يتطابقان، وهما مسألة خلاف مقتضى الظاهر ومسألة الوضوح، بمعنى أنهما يعبران عن ظاهرة واحدة، شعر بها السكالي وأتباعه وإن كانوا قد اعتمدوا على الأول في دلالة التراكيب واعتمدوا نقيض الثاني في دلالة المفردات"[3].

---

(١) انظر السابق نفسه، صـ٢٣٣.

(٢) انظر السابق نفسه، صـ٢٣٣، ٢٣٦.

(٣) السابق نفسه، والصفحتين نفسيهما.

وقد انتقد د. شكري عياد أيضاً فكرة متعارف الأوساط لدى السكاكي مقياساً لتعيين المقصود بالإيجاز والإطناب، لأن ذلك ليس تحديداً دقيقاً، وقد انتقده قبل د. شكري، القزويني أيضاً على أساس أنه "رد إلى جهالة" ورجح فكرة أصل المعنى[1].

ويلاحظ أن الدكتور شكري عياد كان مهموما جداً بفكرة الاتصال بين التراث البلاغي والدراسات النقدية الحديثة[2] وقد تجلى ذلك لديه في كل كتبه تقريباً، خاصة ثلاثة منها صدرت متتابعة تقريباً هي: "اتجاهات البحث الأسلوبي" عام ١٩٨٥م، و"دائرة الإبداع"، "مقدمة في أصول النقد" عام ١٩٨٧م، و"اللغة والإبداع: مبادئ علم الأسلوب العربي" عام ١٩٨٨م، وبرغم أن فكرة الاتصال بين البلاغة وعلم الأسلوب كان موضوعاً مستقلاً في أول هذه الكتب، فإن الكتابين الآخرين قد امتزج فيهما بصفة عامة الاتصال بين البلاغة والأسلوبية وأهمية الدراسات اللغوية الحديثة في دعم هذا الاتصال، حتى إنه وصل في كتابه الثالث مما سبق إلى أن وضع عنواناً عليه هو: "مبادئ علم الأسلوب العربي"، وليس هناك مبادئ محددة فيه ولكنها ملاحظاته وتوجيهاته في استثمار قيم البلاغة العربية

---

(١) انظر السابق نفسه، صـ٢٣٠.

(٢) اذكر أن د. شكري كان في زيارة إلى جامعة الكويت عام ١٩٨٨م، وفي محاضرة عامة سألته: هل كلما جد في الغرب جديد نلهث وراءه، أم أنه لابد من أن نهتم بمراجعة تراثنا ثم نفيد من هذه المتغيرات، حتى نستكمل أصولنا ومعارفنا ونجعلها فاعلة، وقد ظهرت عليه أمارات الحيرة، لكنه وافقني على ما قلت، وزكاه.

والدراسات النقدية الحديثة، وأثر الدراسات اللغوية في تشكيل رؤية بلاغية نقدية أسلوبية لمواجهة النص الأدبي، وربما كان هذا ما جعله يختم ثالث الكتب المشار إليها سابقاً بتحليل نص "الحمى" للمتنبي تحليلاً بلاغياً أسلوبياً نقدياً.

وفي هذا العام ١٩٨٨م ظهرت دراسة د. سعد مصلوح وتعد هذه المحاولة وهي بعنوان "مشكل العلاقة بين البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية"[1] من المحاولات التي نصبت نفسها لتحقيق الاتصال بين هذين العلمين: البلاغة والأسلوبية، وتمثل ذلك في وضعه حاشية عصرية على "كتاب مفتاح العلوم"، لأبي يعقوب السكاكي كشفت عن تصوره لاستثمار البلاغة العربية في تحقيق تجلي مستويات تحليل النصوص أسلوبياً.

فقد اعتبر "كتاب مفتاح العلوم" يتألف من صيغتين، صيغة كبرى تتمثل فيما رآه السكاكي نفسه أن علوم الصرف، والنحو، والبلاغة ومتعلقاتها من علمي الحد والاستدلال وعلم الشعر: العروض والقافية منظومة منهجية تحليلية لدراسة "علم الأدب"، وهذا اعتماداً على ما قرره السكاكي نفسه في المقدمة كما أشرت، أما الصيغة الصغرى فهي القسم الثالث من كتاب المفتاح وتتألف من علم المعاني والبيان والبديع وما تعلق

(١) انظر د. سعد مصلوح، قراءة جديدة لتراثنا النقدي، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ج٢ من ص٨١٩ إلى ص٨٦٧، (مرجع سابق).



بها من علم الحد والاستدلال، والعروض والقافية، والاتصال بين هذه الأقسام الثلاثة وتآزرها في الكتاب، هو ما اعتد به د. سعد مصلوح مبحثاً يعالج الطاقات الأسلوبية التعبيرية الكامنة والمحتملة في اللغة العربية، وهي في الوقت نفسه المادة الغفل التي يعمل فيها المنشئ بالتشكيل ليصوغ النص تبعاً لقدراته واختياراته والمحددات التعاملية التي تحكم إنتاج النص واستقباله.. وباعتبار ما سبق يمكن الانطلاق من صيغتي السكاكي وتكميلهما لتمييز مستويات ثلاثة تقع متوازية ومترابطة في المعالجة اللسانية الأسلوبية[1]، وهي المستوى الأول: لسانيات النص، وهو مجال أسلوبيات اللغة التي تتفرع إلى الصوتيات والصرف والنحو، والمستوى الثاني لسانيات النص الأدبي: العروض والقوافي، والنظم الأدبي (علم المعاني)، والدلاليات الأدبية (البيان) والتعاملات الأدبية (مقتضى الحال)، والمستوى الثالث لسانيات نص أدبي، وهو مجال الأسلوبيات المتعينة ويتضمن تحليلات متفرقة لشواهد نصية لاسيما من القرآن الكريم.

وفي ضوء ما سبق أخذ د. سعد مصلوح يستصفي كثيراً من فنون البلاغة ليملأ أقسام الجدول الذي أنشأه لهذه المستويات الثلاثة، ويتضح أن كثيراً من فنون البلاغة قد أخذت مكانها في هذا التصور، وقد استبعد مما

---

(١) انظر السابق، ص٨٦٢، ٨٦٣.

سبق فكرة لسانيات النص، لأنها ليست مطروحة حتى الآن فضلاً عن أن تطرح في القديم[1]. وهو حريص على الإفادة فيما يتعلق بالتعاملات الأدبية من اللسانيات النفسانية والاجتماعية.

وقد فسر فكرة مقتضى الحال عند السكاكي بتفاوت الكلام بحسب مقاصده، وبحسب المخاطب، وبحسب سياق المقال.

كما يرى أن الفنون التي قام السكاكي بجمعها وتحديدها ووصفها والاستشهاد لها هي خصائص أسلوبية بالقوة، وقابلة لأن تكون مادة للتشكيل في النص الأدبي، ويمكن أن نشكل منها سلماً تحليلياً يعتمد عليه في الفحص الأسلوبي للنصوص وتشخيصها، مع الإفادة من الصيغة الكبرى التي أشار إليها السكاكي في علم الأدب[2].

وبالإفادة من كل ما سبق يحث د. سعد مصلوح على ما يمكن أن نستشرفه متمثلاً في أمرين:

أولهما: الانتقال بالتحليل اللساني من لسانيات الجملة إلى لسانيات النص.

وثانيهما: توثيق الاتصال بين اللسانيات والأدب[3].

---

(١) انظر السابق نفسه، ص٨٦٤.

(٢) انظر السابق نفسه، ص٨٦٧.

(٣) انظر السابق نفسه، والصفحة نفسها.

وبرغم إخلاص د. سعد مصلوح للتراث بصفة عامة وللبلاغة بصفة خاصة وحرصه على الصالح منهما، لكن نموذجه اللغوي الذي وظف البلاغة فيه كما قرأها عند السكاكي بحاجة إلى النموذج التطبيقي الذي يمكن أن تتجلى فيه فاعلية هذا التشكيل.

كما أن ذوبان البلاغة في الأسلوبية على هذا النحو غبن للبلاغة التي أبدى حرصه عليها، وفرقها في مستويات تحليله للنص داخل عباءة اللسانيات والأسلوبية، ولا ضير في ذلك بشرط أن يكون تحت عنوان "التحليل البلاغي الأسلوبي للنص" ويتجلى فيه تآزر البلاغة والأسلوبية والنقد الأدبي، ليصبح ما بين البلاغة والأسلوبية من مباينات واختلافات ائتلافات معرفية إنسانية.

خاتمة

لعله مما يتصل بمنهجية هذا البحث، أن أختمه ببعض النتائج وهي أقرب إلى الاقتراحات:

أعتقد أننا يجب أن نحقق بفنون البلاغة في مجال تحليل النصوص في الأجناس الأدبية المختلفة شعراً وقصة ومسرحية ومقالة، ما حققه السلف. اعتماداً على علوم البلاغة. في مجال الإعجاز القرآني.

ومن ثم نعتبر فنون البلاغة في علومها الثلاثة وسائل تعبيرية مستبصرين في ذلك بتشكيلاتها اللغوية، وفاعليتها في بناء النصوص الأدبية المختلفة، وتآزرها في تجلي القيمة الجمالية في الأشكال المتغيرة للأعمال الأدبية.

وحري بنا أن نتصل خلال ذلك بالعلوم الإنسانية وأثرها في اللغة، وأثر اللغة فيها وذلك هو الجانب اللساني المهم.

ولتكن فكرة المستويات شكلاً من أشكال تجلي الربط بين البلاغة وبين العلوم الإنسانية، أو أي نظام يمكن أن يتجلى بناء على منهجية في التحليل والقراءة توظف البلاغة فيه، وقد حاولت شيئاً من ذلك في تحليل بعض الشعر والنثرفي مكان أخر[1]، ولعل ذلك يستثير من يتعاون في هذا المجال، فنحن جميعاً إنما نبتغي خدمة الفن والعلم لإثراء لغتنا وأدبنا وبلاغتنا وتراثنا بصفة عامة.

---

(١) انظر لكاتب هذا البحث: في البنية والدلالة رؤية لنظام العلاقات في البلاغة العربية، ط٤، عام ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، القاهرة. وكذلك: التراث والمتغيرات: البلاغة العربية نموذجاً، عام ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، القاهرة.

نحو منظور تداولي لدراسة البلاغة العربية
مشروع لربط البلاغة بالاتصال

د. خليفة بوجادي
جامعة سطيف/ الجزائر



مدخــــل

تـذهب هـذه المداخلـة إلى أن الاعتـداد بالمفـاهيم التداوليـة[1] التـي تعرضـها اللـسانيات الحديثـة، خـلال تـدريس البلاغـة العربيـة، سـيجعل مباحثها أكثر حيوية، وأوفر حظا في تلقيها لـدى المتمدرسـين، لا سيما وقـد صـارت مرتبطـة بـالواقع الفعـلي لاسـتخدام اللغـة؛ وهـي في ذاتهـا اتـصالٌ وتداول.

١- في البلاغة العربية والاتصال:

من أهم العلوم المكتملـة في الـدرس العـربي القـديم، البلاغـة، إذ تمثـل علما للاتصال، يتناول كل ما يرتبط باستعمال اللغة وممارستها، مـن دون أن تستثني في ذلك شيئا مما لـه علاقـة بالتواصـل. وهـي مـن أحـسن مـا يتنـاول إبراز العلاقات التداولية في اللغـة، لأنهـا تهـتم بدراسـة التعبـير عـلى مختلـف مستوياته: اللفظية والتركيبية والدلالية، والعلاقات القائمة بينها.

وإذا كانت التداولية في أوجز تعريفاتها، هي دراسة مناحي الكلام، أو دراسة اللغة حين الاستعمال، فإن البلاغة هي المعرفة باللغة أثناء اسـتعمالها، وبكلمة هي: فنّ القول. ويشمل هذا التعريـف مجـالين واسـعين، يمكـن أن تستند إليهما مفاهيمُ أساسية في اللسانيات التداولية:

---

(١) التداولية اصطلاح عربيّ مقابـل لــ pragmatic ، إلى جانـب : الـسياقية، الذرائعيـة، النفعيـة،... ولكن استخدام "التداولية" أكثر شيوعا منها في التعبـير العـربي للدلالـة عـلى معناهـا العـام " دراسة اللغة أثناء الاستعمال".

- الأول: الفنّ، وهو كل ما يرتبط بالذوق، والاستخدام الشخصي للغة؛ أي أنه يقابل آثار المتكلمين على كلامهم، وكيف يمكن للمتكلم أن يعدّل من موقف سامعه. وهو مجال التداولية الأوسع الذي حدده (بيرس) في دراسة العلامات وعلاقتها بمستعمليها.

- الثاني: القول، ويشمل الأداء الفعلي للغة؛ أي اللغة في واقع استعمالها.

وقد تناول الدارسون حديثا العلاقة بين البلاغة والاتصال؛ انطلاقا من أن البلاغة إبلاغ، ولا يختلف هذا عن مفهوم الاتصال الذي هو إبلاغ أيضا؛ يقول تمام حسان: "وعندي أن المعنى اللغوي للفظ البلاغة فرع على معنى "الإبلاغ"، أو التواصل الذي هو موضوع من موضوعات علم الاتصال"(١).

ولم يميزوا بين البلاغة العربية وبعض الاتجاهات الحديثة في اللسانيات على نحو ما فعل (محمد العمري) في (بلاغة الخطاب الإقناعي)، مثلا، وهو يذكر أن البلاغة صارت شعبة خاصة بفن التواصل وخطاب الإقناع بـ(الولايات المتحدة)(٢) وفي سياق حديثه عن مراعاة المقام والحال، يقول: "فالبلاغيون العرب، وإن لم يهتموا كثيرا بالدراسة النفسية والأخلاقية للمرسل والمتلقي، حاولوا أن يدرجوا تحت عنوان المقام

---

(١) تمام حسان: المصطلح البلاغي القديم في ضوء البلاغة الحديثة (مقال)، مجلة فصول، مج٧، ع ٣ و٤، أفريل-سبتمبر ١٩٨٧، ص٨٧.

(٢) ينظر: محمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص١٤

والحال، ملاحظات كثيرة فيما ينبغي للخطيب أن يكون عليه أو يراعيه من أحوال السامعين"(١).

وكذلك (أحمد المتوكل) حيث وازن بين مفاهيم الطلب عند السكاكي، وقواعد الخطاب عند جرايس(٢)، كما ربط (صلاح فضل) بين (مقتضى الحال) و(التداولية) قائلا: "ويأتي مفهوم التداولية هذا، ليغطي بطريقة منهجية منظمة، المساحةَ التي كان يشار إليها في البلاغة القديمة بعبارة (مقتضى الحال)، وهي التي أنتجت المقولة الشهيرة في البلاغة العربية "لكل مقام مقال"."(٣).

أما دلالة (بلغ) لغويا، وأصل استخدامها، فقد ذكر (أبو هلال العسكري) أن "البلاغة من قولهم بلغتُ الغايةَ: إذا انتهيت إليها، وبلغتها غيري. الشيءَ: منتهاه، ... فسُميت البلاغة بلاغة، لأنها تنهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه، وسميت البُلغة بُلغة لأنك تتبلّغ بها فتنتهي بك إلى ما فوقها، وهي البلاغ أيضا، ويقال: الدنيا بلاغ، لأنها تؤديك إلى الآخرة. والبلاغ أيضا التبليغ، في قوله تعالى: "هذَا بلاغٌ للنّاس" إبراهيم / ٥٢؛ أي تبليغ"(٤).

---

(١) ينظر: المرجع نفسه، ص٢١.

(٢) أحمد المتوكل: اقتراحات من الفكر اللغوي العبي القديم لوصف ظاهرة الاستلزام التخاطبي،ص١٧ وما يليها.

(٣) صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص٢٦.

(٤) أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر، ص٠٦.

فالدلالة العامة لها هي الانتهاء، الوصول، والبلوغ؛ وهي بهذه الدلالة لا تختلف عن مفهوم الاتصال والإبلاغ، بل إنها تقتضي مفهوم التواصل ذاته.

أما ما ورد في مفهومها الاصطلاحي عند علماء العربية؛ فهو لا يختلف عن هذه الدلالات العامة التي يحيل إليها المعنى اللغوي، وتتحدد في البلوغ الذي معناه الوصول والانتهاء إلى نفوس المتخاطبين، نحو ما ذكر (أبو هلال العسكري): "البلاغة كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع، فتمكنه في نفسه كتمكنه في نفسك، مع صورة مقبولة ومعرض حسن."[1].

فهي تقوم على مبدإ الاتصال، واستخدام اللغة استخداما سليما، يضمن وصول المعاني إلى المخاطَبين، كما هي في نفوس المتكلمين؛ بحسب اختلاف أحوالهم ومقاماتهم؛ يقول (العسكري) في (معرفة صنعة الكلام وكيفية نظمه): "وينبغي أن تَعرفَ أقدار المعاني فتوازن بينها وبين أوزان المستمعين، وبين أقدار الحالات؛ فتجعل لكل طبقة كلاما، ولكل حال مقاما، حتى تقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار الحالات. واعلم أن المنفعة مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من المقال."[2]. فالمتكلم في إنشائه للمعنى يعتدّ بشكل المعاني ونوع المخاطَب، وحال الخطاب ومقامه، وهي كلّها شروط لإحراز المنفعة، ونجاح الإبلاغ،

(١) المرجع السابق، ص١٠.
(٢) المرجع نفسه، ص١٣٥

ولا تختلف عما تعرضه اللسانيات التداولية حديثا من شروط نجاح الملفوظ ومبدإ التعاون في الخطاب.

فخلاصتها -إذا- أمران: مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وحسن تأليفه ليَفيَ بغرض الكلام، ويأتي على إقناع المخاطب. ولخصها (الجاحظ) فيما ذكره عن (إبراهيم بن محمد) في قوله: "كفى من حظ البلاغة ألا يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق، ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع"(١)، ثم قال (الجاحظ): "أمّا أنا، فأستحسن هذا القول جدا"(٢).

يظهر من هذا العرض الوجيز أن من أهم اهتمامات البلاغة العربية ومجالاتها، الإيصالَ والإبلاغ، وتتناول خلال ذلك كثيرا من شروط هذا الإيصال وظروف أدائه، من أحوال مختلفة للمتكلمين، إلى كل ما يرتبط بالمعنى وملابساته، إلى معرفة أقدار السامعين ومنازلهم... ولها بهذا المفهوم مجالات مشتركة مع ما تتناوله اللسانيات التداولية الحديثة، وتحمل كثيرا من القيم التداولية في دراسة اللغة.

ولذلك، فإن العناية بهذا المبدإ في تعليمها وتدريس مفهومها، ملحّةٌ جدا، لتكون أُولى الخطوات للحديث عن التداولية البلاغية في الدرس العربي.

---

(١) الجاحظ: البيان والتبيين، جـ١، ص٨٧

(٢) المرجع نفسه، جـ١، ص ،وذكر القول أيضا ابن رشيق: العمدة، جـ،ص٢٤٦

٢- الأبعاد الاتصالية في علوم البلاغة العربية:

يُفضّل هذه المقال أن يتناول قضايا البلاغة العربية استنادا إلى العناصر الاتّصالية الثلاثة (متكلم، خطاب، مخاطَب)، لتكون أكثر دلالةً على أن البلاغة العربية دَرست اللغة حالَ استعمالها، وبالنظر إلى كل ما يرتبط بالإبلاغ والتواصل من شروط وملابسات، كما أنها طريقة أخرى لتدريس البلاغة العربية وإعادة تصنيف مباحثها من وجهة نظر اتصالية.

أ- تداولية المتكلم في البلاغة العربية:

للمتكلم دور بارز في البلاغة العربية القديمة، بوصفه منتجَ الخطاب وباعثه، ولأنه وحده الذي يستطيع تحديد الدلالات ومقاصدَها، بل إن المعنى في كثير من الحالات مرتبط بما ينويه وما يقصده. والملاحظ أن هذه نقطة اختلاف بارزة بين الدرس العربي عموما في كثير من علومه، وبين اللسانيات الحديثة؛ حيث نشأت هذه الأخيرة في بدايتها متمركزة على بنية اللغة الداخلية، دون اعتداد بأي من عناصر البنية الخارجية، بما فيها المتكلم، وظلت كذلك عقودا، حتى جاءت انتقادات (تشومسكي) الجريئة للمنهج البنيوي الصارم، واعتراضات فلاسفة اللغة على بعض آراء اللسانيات البنيوية، وهناك بدأ الاهتمام بالمتكلم بعدِّه أساس فهم المعنى وقصد الدلالة. أما الدرس العربي عموما، والبلاغي بشكل خاص، فقد قام من بداياته على الاعتداد بمجموع العناصر المسهمة في تشكيل الدلالة، بما فيها

المتكلم، وما ينبغي أن يكون عليه من علم بأحوال الخطاب المختلفة، ودراية بأقدار السامعين ومنازلهم، بحيث يخاطب كل سامع بما يناسبه.

ولقد تعددت أشكال الاهتمام به، بحسب درجة بروزه في عملية الخطاب وانحساره، وبحسب تعدد الموضوعات التي تستدعي ذلك، ومنها:

- مما يحتاج إليه الكاتب، بعدِّه منتجا للخطاب، " معرفة اللغة مما تداول استعماله "(١).
- كثيرا ما ترتبط الدلالة والقصد بحال المتكلم التي تحاكي الملابسات التي يكون فيها، وسماهما ابن جني " الأحوال الشاهدة بالقصود، الحالفة على ما في النفوس"(٢) فيقول:" ألا ترى إلى قوله: تقول وصكَّت وجهَها بيمينها أبعليَ هذا بالرحَى المتقاعسُ؟

فلو قال حاكيا عنها (أبعلي...) من غير أن يذكر صك الوجه، لأعلَمَنا بذلك أنها متعجبة منكرة، لكنه لما حكى الحال، فقال: (وصكت) عُلِم بذلك قوة إنكارها وتعاظم الصورة لها."(٣).

---

(١) ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، جـ١ ص٣٧ .

(٢) ابن جني: الخصائص، جـ١ ص١١٧

(٣) المرجع السابق، جـ١ ص١١٧

فالحال التي يكون عليها المتكلم أثناء أداء الخطاب جزء من تشكيل الدلالة العامة لخطابه، وكأن المعنى الذي يريده ابن جني من هذا البيت، هو مجموع القول (أبعلي...) مع حال (صك الوجه)، مما يشكل قوّةَ الإنكار وشدتَه.

- ومن أحسن ما يرتبط بالمتكلم من قيم تداولية أنهم ميزوا بينه وبين الكلماتي، وعرّفوا المتكلم بأنه"هو فاعل الكلام"[1] تعريفا تداوليا مرتبطا بإنجازه الفعلَ الكلاميَّ حقيقةً في الواقع، ولا يُعدّ متكلما إلا بذلك.
- ومما يرتبط به أيضا، موضوع **القصد** في الكلام والإبلاغ؛ وربما جعلوا المعنى جميعا في القصد؛ قال (ابن فارس):"فأما المعنى فهو القصد"[2].

والقصد أساس عملية التواصل والإبلاغ، وبه وحدَه يمكن عدّ المتكلم متكلما. وقد قادت هذه الفكرةُ البلاغيين العرب إلى عرض مفهوم رائد للفعل، فميزوا بين كون المتكلم حاكيا أو واصفا للكلام؛ نحو عدِّ (الخفاجي) الكلامَ (فعلا) لا يختلف عن الضرب، التحريك، الإسكان... في وصف ما هو عليه في الواقع. ويُميَّز المتكلم "إن المكلم لغيره إنما يحصل مكلما له بأن يقصده بالكلام دون غيره، ويكون آمرا له متى قصده بالكلام..."[3]، فلا يُعدّ مكلما له ما لم يَقصد.

---

(١) العسكري: الفروق في اللغة، ص٢٧ .

(٢) ابن فارس: الصاحبي، ص١٩٢

(٣) القاضي عبد الجبار: المغني/ ٧٢، نقلا عن عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص١٤٦ .

وقد قادت هذه الفكرةُ البلاغيين العرب إلى عرض مفهوم رائد للفعل، فميزوا بين كون المتكلم حاكيا أو واصفا للكلام؛ نحو عدِّ (الخفاجي) الكلامَ (فعلا) لا يختلف عن الضرب، التحريك، الإسكان... في وصف ما هو عليه في الواقع. ويُميَّز المتكلم "بحسب أحواله من قصده وإرادته واعتقاده وغير دلك من الأمور الراجعة إليه حقيقة أو تقديرا"(١).

وهذا مذهب فريد في التفكير البلاغي العربي، لا فرقَ بينه وبين ما يعرضه (أوستين) في بداية تأسيسه لنظرية أفعال الكلام، بافتراضه قسما جديدا سماه (الأفعال الإنجازية)(٢).

وبذلك فإن أهمّ ما يتولد عن القصد مفهوم رائد للفعل في الدرس العربي؛ يعبر عن الأداء الفعلي للغة من طرف المتكلم؛ يقول ابن خلدون في ذلك: "اعلم أن اللغة في المتعارف عليه هي عبارة المتكلم عن مقصوده. وتلك العبارة فعل لساني ناشىء عن القصد بإفادة الكلام."(٣)، وهذا من أحسن تعريفات اللغة التي ربطتها بالاستخدام، والأداء الفعلي لها من المتكلمين المبني على إرادتهم. ويقول في موضع آخر: "ويبقى من الأمور المكتنفة بالواقعات المحتاجة للدلالة، أحوالُ المتخاطبين أو الفاعلين، وما

---

(١) المرجع نفسه، ص٤٤

(٢) ينظر: فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر صابر الحباشة، دار الحوار، سورية، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٥٣ وما يليها.

(٣) ابن خلدون: المقدمة، ص٥٦٥ .

يقتضيه حال الفعل وهو محتاج إلى الدلالة عليه، لأنه من تمام الإفادة، وإذا حصلت للمتكلم فقد بلغ غاية الإفادة في كلامه."(١)؛ فعلى المتكلم أن يكون عارفا بالواقعات، وأحوال الكلام وظروف التخاطب.

- كما يقوم التمييز بين **البلاغة والفصاحة** عند البلاغيين على كل من المتكلم والكلام في ذاته؛ جاء في الإيضاح "كل واحد منهما (البلاغة والفصاحة) تقع صفة لمعنيين: أحدهما الكلام. والثاني المتكلم، كما في قولنا (شاعر فصيح، أو بليغ)، و(كاتب فصيح، أو بليغ)."(٢). وتظهر فصاحة المتكلم في "ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح"(٣) فهي تقوم على قدرة ترتبط بالمتكلم في ذاته. فضلا عن أن هذه الشروط لا تختلف عما اقترحه (جرايس) في (شروط الخطاب)(٤).

- ويستند باب **الحقيقة والمجاز** إلى المتكلم أيضا؛ حيث ميز البلاغيون بين أربعة أحوال(٥):

---

(١) المرجع نفسه، ص٥٤٥-٥٤٦.

(٢) القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ص٧٢.

(٣) المرجع نفسه، ص٧٩.

(٤) ينظر صلاح اسماعيل: نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٨٦ وما يليها.

(٥) المرجع نفسه، ص٩٧-٩٨.

* مطابقة الواقع واعتقاده: نحو قول المؤمن: يشفي الله المريض؛ ذلك أن هذه العبارة لا تكفي في ذاتها بقدر ما تستند إلى طبيعة قائلها، وموقفه مما ورد فيها.

* مطابقة الواقع دون اعتقاده؛ نحو قول المعتزلي، لمن لا يعرف حاله المخفية: خالق الأفعال كلها هو الله.

* مطابقة الاعتقاد دون الواقع؛ كقول الجاهل: شفى الطبيب المريض.

* ما لا يطابق واحد منهما؛ نحو الأحوال الكاذبة، والتي يعلم المتكلم حالها دون المخاطب.

- **وصدق الخبر أو كذبه،** مرتبط بالمتكلم أساسا؛ فيما يراه في الواقع أو ما يعتقده في نفسه، نحو ما انفرد به (النّظّام) عن الجمهور بتعريف الصدق؛ بأنه ليس ما طابق حكمه الواقع، بل ما طابق اعتقاد المخبر صوابا كان أو خطأ. والكذب عدم مطابقة حكمه له.[1] محتجا في ذلك بقوله تعالى﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾[2] ؛ حيث كذبهم في قولهم (إنك لرسول الله) وإن كان مطابقا للواقع لأنهم لم يعتقدوه. ومحتجا أيضا بأنه من اعتقد أمرا فأخبر به، ثم ظهر خبره بخلاف الواقع، يقال ما كذب ولكنه أخطأ.[3]

---

(١) ينظر المرجع السابق، ص٨٦

(٢) المنافقون/ ٠١.

(٣) ينظر: القزويني: الإيضاح، ص٨٦.٨٧.

- ويعدّ حديث السكاكي عن مراتب الكلام (البليغ)، من أحسن مواضع الاهتمام بالمتكلم؛ حيث جعلها بحسب القصود المختلفة. ومثاله الآية الكريمة: ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّي﴾[١]؛ حيث يتدرج في بيان عدول المتكلم من مرتبة كلامية إلى أخرى، بطريقة لا تختلف عما يعرضه دارسو الحجاج المحدثون، حينما يبحثون في مختلف مراحل الاستدلال التي يتوخاها المتكلم لينتقل من جملة إلى أخرى؛ فيذكر أن المتكلم يترك في المرتبة الأولى(يا ربي، قد شخت) لتوخي مزيد التقرير، إلى تفصيلها. ثم يترك مرتبة ثانية (ضعف بدني وشاب رأسي) لاشتمالها على التصريح. ليعدل عن الكناية في المرتبة الثالثة (وهنت عظام بدني) ليؤكدها بـ(إن).... ويبقى يتدرج في ذلك من بليغ إلى أبلغ، إلى الإجمال والتفصيل، ليترك في المرتبة الثامنة الأخيرة توخيا لشمول الوهن للعظام فردا فردا، جمعَ العظام إلى الإفراد، ليبعد إمكانية حصول وهن المجموع بالبعض دون كل فرد... فيحصل: "إني وهن العظم مني"، فضلا عن أنه بدأها باختصار في البداية من (يا رب) إلى (رب) مما يؤذن باختصار ما يورد[٢].

- وفي (**باب الالتفات**)، ذكر السكاكي معنيين يرتبطان بالمتكلم؛ الأول: حالته النفسية، حين ربط بين الالتفات في اللغة وبين تغير الحالة المزاجية

---

(١) مريم/ بعض الآية ٠٤.

(٢) السكاكي: مفتاح العلوم، ص٢٨٥-٢٨٧.

للمتكلم[1] والثاني: مكانة المتكلم الاجتماعية، يقول: "وتترك الحكاية إلى المظهر إذا تعلق به غرض فعل الخلفاء؛ حيث يقولون: أمير المؤمنين يرسم لك، مكان أنا أرسم، وهو إدخال الروعة في ضمير السامع وتربية المهابة، أو تقوية داعي المأمور."[2]

وفي هذا الالتفات عدول عن الخطاب المباشر: آمرك (يقولها الخليفة، أو مدير لعامل..) إلى خطاب آخر باسم المنصب والصفة (أمير المؤمنين يأمرك، المدير يأمرك..). وهذا قصدٌ من المتكلم أن يلفت انتباه مخاطبه إلى ظروف الخطاب ودواعيه، ولوازمه، مما يدفع على تلقي الأمر بهذه اللوازم والظروف، ويربي في نفسه بواعث الالتزام بالأمر وتلقيه... وهذا مجال حيّ من مجالات اللسانيات التداولية الحديثة.

٢- تداولية المخاطَب في البلاغة العربية:

يحظى السامع في العملية الإبلاغية في الدرس البلاغي العربي القديم بأهمية لا تقل عن أهمية المتكلم؛ ولئن كان هو منشئ الخطاب ومنتجه، ويسمُه بكثير مما يميزه متكلما عن الآخرين، فإن السامع هو من يُنشَأ له الخطاب ومن أجله، وهو مشارك في إنتاج الخطاب مشاركة فعالة، وإن لم تكن مباشرة؛ فالمتكلم حين يراعي مقام الخطاب، وأحوال السامع، وأشكال إلقاء الخبر إليه، وأنماط الطلب التي ينشئها.... وما إلى ذلك من

(١) ينظر: المرجع نفسه، ص١١٣

(٢) المرجع السابق، ص١١١

ظروف الحديث المختلفة، فهو إنما يستحضر السامع في كل عملية إبلاغية، ولو بصورة ذهنية، إن لم يكن حاضرا عيانا.

وخلاصة ذلك أن الخطاب، كما يحمل الخصائص التمييزية للمتكلم، فهو ينبئ بطبيعة السامع الذي أنشئ من أجله. بل إن الخطاب في ذاته يكون في أغلب الحالات حسب ما يريده السامع لا المتكلم. وتلك هي سمة اللسانيات التداولية الحديثة التي تتقاطع فيها مع البلاغة العربية؛ حيث إن من أهم مجالاتها الاهتمام بالسامع واعتبار المخاطب، والاعتداد بكل العناصر الفاعلة في الإبلاغ.

وفيما يلي بيانٌ لمدى حضور الاهتمام بالمخاطَب في البلاغة العربية، من خلال الموضوعات المختلفة الواردة في ذلك.

- عرّف بعضهم **الكلام** اعتدادا بالسامع، نحو(ابن فارس) الذي يقول: "أما واضحُ الكلام فالذي يفهمه كل سامع عرف ظاهر كلام العرب، كقول القائل: شربت ماء، ولقيت زيدا."(١).

كما حصروا **إفادة الخبر في**"استفادة المخاطب من ذلك الحكم. كقولك: زيد عالم لمن ليس واقفا على ذلك"(٢). يضاف إلى ذلك ما ذكره الرازي في شرحه للخبر في ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾(٣)، يقول: "يقتضي أن يكون

(١) ابن فارس: الصاحبي، ص٧٤.

(٢) السكاكي: مفتاح العلوم، ص١٦٦.

(٣) (البقرة/ بعض الآية ٣١.

المخاطبون بهذا الخطاب عالمين بتلك الأشياء، حتى يصحّ مطالبتهم بذكر أسمائها."[1]؛ فوضوح الكلام متعلق بمدى فهم السامع له، بناء على ما هو متداول في اللسان العربي. وفي هذا قيمة تداولية هامة ترتبط بالسامع، بعدّه أهم عنصر في العملية الإبلاغية.

وفي **حديث (المبرد) إلى (المتفلسف الكندي)** فيما رواه ابن الأنباري من سؤال الكندي إلى المبرد بأنه يجد في كلام العرب حشوا، يظهر من قولهم: (عبد الله قائم)، ثم (إن عبد الله قائم)، ثم (إن عبد الله لقائم)، والمعنى واحد، فأجابه المبرد: "بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم عبد الله قائم إخبار عن قيامه. وقولهم: إن عبد الله قائم جواب عند سؤال سائل، وقولهم: إن عبد الله لقائم جواب عند إنكار منكر لقيامه."[2]وعلى هذا يمكن القول بأن البلاغة العربية ميزت بين ثلاثة مخاطبين[3]:

١- المخاطب خالي الذهن من الحكم الذي تضمنه الخبر، ويكون بأن يُفرغ المتكلم ما ينطق به في قالب الإفادة، وأن يقصد في خبره ذاك إفادة المخاطب، وهو خبر ابتدائي، نحو قول الشاعر:

---

(١) الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص٧٤.

(٢) الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص٢٢٢.

(٣) ينظر: - السكاكي: مفتاح العلوم، ص١٧٠-١٧١.
- محمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص٣٥.
- القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ص٩٢ ومايليها.
- أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ص٤٧٩.

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى   فصادف قلبا خاليا فتمكّنا

٢- المخاطب الشاك المتردد، يكون حين يتردد المخاطب في حكم الخبر، ولا يعرف مدى صحته، كأن يتصور طرفي الخبر ويتردد في إسناد أحدهما إلى الآخر، فيلجأ المتكلم إلى إنقاذه من الحيرة، وكأنه يلقي الخبر إلى طالب ما، ويستحسن تقويته بإدخال (اللام) أو (إن) على الجملة (إن زيدا عارف-لزيد عارف). ويسمى الخبر عندها: خبرا طلبيا.

٣- المخاطب الجاحد المنكر للخبر إنكارا يحتاج إلى أن يؤكد بأكثر من مؤكد؛ ذلك أن المخاطب حاكمٌ في الخبر بخلافه، ولذلك وجب على المتكلم رده إلى حكمه، نحو خطاب المرسلين لأهل القرية بعد تكذيبهم في سورة (يس): ﴿ قَالُوا۟ رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّآ إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ ﴿١٦﴾ ﴾[1]، وهو خبر إنكاري.

ومن مباحث الاهتمام بالمخاطب أيضا **التأدب في الكلام واعتبار السامع**؛ حين يلجأ المتكلم إلى العدول عن دلالة الكلام إلى غرض آخر، تأدبا مع المخاطب؛ فلو أن أحدهم قُدّم له طعام لا يشتهيه، فهو لا يبلّغ ذلك بشكل مباشر إلى مخاطبه، بل يعدل إلى ذكر سبب آخر لا يُحرج مخاطبه، كأن يقول مثلا: أشكو من ألم في المعدة أو غيرها. وفي هذا عدول عما يريده

(١) يس/ الآية ١٦.

المتكلم إلى غرض آخر تقتضيه طبيعة السامع، ومخالفة لمبدإ (التعاون) الذي يفترضه (جرايس) حديثا، وتقوم عليه حِكم الحديث لديه، حيث "يضطر المشارك في الحدث الكلامي أن يخالف مبدأ التعاون، إيثارا لمبدإ التأدب"[١] ومن فوائد التأدب في الحديث واللطف فيه، أن يُعرَض الخطاب في أسلوب لا ينفّر السامع، ولا يصف المتكلم بالاستعلاء والترفع. وفي القرآن الكريم كثير من شواهد أدب الحديث، منها خطاب موسى- عليه السلام- لفرعون: ﴿هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾ وَأَهۡدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخۡشَىٰ﴾[٢]؛ حيث أخرج الكلام مخرج العرض والسؤال لا مخرج الأمر والإلزام، وهو ألطف.[٣]

- الحذف والافتراض المسبق:

هو"حذف بعض الكلام لدلالة الباقي عليه"[٤]، ويسمى أيضا الاكتفاء، وهو ليس مرتبطا بنص الخطاب وحده، بقدر ما بتعلق بالسامع وعلاقته بالخطاب، وكثيرا ما تميل إليه اللغات، لكن بما يمكن للسامع أن يفهمه اعتمادا على القرائن المصاحبة[٥]، وتلك هي شروطه التي وضعها البلاغيون والنحاة وهي مرتبطة بمدى حضور السامع في العملية

(١) شاهر الحسن: علم الدلالة ؛ السيمانتيكية والبراجماتية في اللغة العربية، ص١٧٤

(٢) النازعات/ ١٨-١٩.

(٣) عبد الفتاح لاشين: ابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن، ص١٨٠-١٨١.

(٤) ابن رشيق: العمدة، جـ١، ص٢٥١ .

(٥) طاهر حمودة: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ص٦، نقلا عن: صبحي إبراهيم الفقي: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، جـ٢ ص١٩١.

الإبلاغية، ومعرفته بمواطن الحذف، والقرائن الدالة على المحذوفات، نحو الشروط التي أوضحها (ابن جني) لحذف الصفةمثلا[1]. ومن دواعيه أن المتكلم يرى أحيانا أن ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عند الإفادة أزيد لها بتعبير (عبد القاهر الجرجاني) في باب الحذف[2].

ومن فوائده ما ذكره (الزركشي) من "التفخيم والإعظام، لما فيه من الإبهام، لذهاب الذهن في كل مذهب، وتشوفه إلى المراد، فيرجع قاصرا عن إدراكه، فعند ذلك يعظم شأنه، ويعلو في النفس مكانه. ألا ترى أن المحذوف إذا ظهر في اللفظ زال ما كان يختلج في الوهم من المراد، وخلص للمذكور."[3]. وفي هذا تصوير لحال السامع وهو يتلقى الخطاب المتسم بالحذف؛ حيث يُعْمِلُ الذهن في بحث المحذوف ويقف على أسراره حين لا يجده مذكورا، وأول ما يحصل لديه عظم شأن الخطاب وعلو مكانه.

وخلاصتُه، أن المتكلم لا يحذف شيئا من خطابه ما لم يكن في مقدور السامع معرفته، بناءً على افتراضات مسبقة، نحو: شاهدت رجلا؛ تكون لمتلق خالي الذهن من موضوع الحديث، أما شاهدت الرجل؛ فتفترض أن المعلومة موجودة في ذهن من يتلقاها مسبقا.

---

(١) ابن جني: الخصائص، جـ١، ص٢٤٧.

(٢) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص١٤٦.

(٣) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، جـ٣، ص١٠٤.

- **الالتفات وأثره على السامع:**

الالتفات من البديع ومحاسن الكلام، وهو مأخوذ من التفات الإنسان عن يمينه وشماله[1]. ولا يبدو أثره على السامع، حين يدرك انتقال الخطاب من أسلوب إلى آخر ومن حال إلى حال؛ لذلك فهو مرتبط به، ويحفل بكثير من القيم التداولية لما له من تأثير على السامع، على نحو ما يوضح القزويني: "إن الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب، كان ذلك أحسن تطريةً (تجديدا) لنشاط السامع، وأكثر إيقاظا للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد"[2]. فتنويع أساليب الخطاب له وقعه على السامع، إذ يأخذ به من نشاط إلى آخر، ومن وضع إلى وضع، مجدِّدًا في أحوال تلقّيه له. ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ﴿٨٨﴾ لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا﴾[3]، وشاهد الالتفات فيه انتقال الخطاب من الغيبة (وقالوا اتخذ) إلى الخطاب (لقد جئتم) وغرضه "زيادة التسجيل عليهم بجراءتهم على الله تعالى والتعرض لسخطه، وتنبيه لهم على عظم ما قالوه، كأنه يخاطب قوما حاضرين بين يديه منكرا عليهم وموبخا لهم"[4].

---

(١) ابن الأثير: المثل السائر، ج٢، ص٠٣.

(٢) القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ص١٦٠

(٣) مريم / ٨٨-٨٩.

(٤) ابن الأثير: المثل السائر، جـ٢ ص٠٥.

وهذا أحد أشكاله، أن يتم الانتقال من الخطاب إلى الغيبة ومن الغيبة إلى الخطاب، إلى جانب الرجوع عن فعل المضارع إلى فعل الأمر، أو عن الماضي إلى الأمر، والإخبار عن الماضي بالمستقبل أو العكس. وهي الأشكال الثلاثة التي فصّلها ابن الأثير، وذكر أوجه أغراضها[١]، وتقوم في أغلبها على أثر هذه الانتقالات على السامع وكيفية تلقيه لها، وما يمكن أن تبعثه في نفسه من نشاط، وتحديد موقفه من الخطاب.

- أسلوب القصر وموقف السامع من الخطاب:

يعد القصر – وهو من علم المعاني- أحد الموضوعات البلاغية التي تهتم في مباحثها بالسامع، وموقفه من الخطاب. ومعناه"يرجع إلى تخصيص الموصوف عند السامع بوصف دون ثان، كقولك: زيد شاعر لا منجم، لمن يعتقده شاعرا ومنجما."[٢]

فهو يقوم أساسا على تحديد موقف السامع مما يتلقاه؛ وتغيير ما يعتقده إذا كان مخالفا للحكم، وهو- بهذا المفهوم – يشترك مع مجالات اللسانيات التداولية التي تتناول ما يرتبط بالسامع في دراستها للغة.

ويبدو هذا الارتباط أكثر، إذا ما تتبعنا أنواعه المتعددة بحسب أحوال السامع ومواقفه؛ فقد ميز القزويني بين حالتين للمخاطب في أساليب القصر[٣]:

---

(١) ينظر: المرجع نفسه، جـ٢ص٠٣-١٣.

(٢) السكاكي: مفتاح العلوم، ص٢٨٨.

(٣) تُراجع في: القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ص٢١٣-٢١٤.

- **المخاطب الأول**: يعتقد الشركة، أي اتصاف ذلك الأمر بتلك الصفة وغيرها جميعا، فيكون القصر حقيقيا، نحو: ما زيد إلا كاتب، لمن يعتقد أنه يتصف بصفات أخرى غير الكتابة.

- **المخاطب الثاني**: يعتقد العكس؛ أي اتصاف ذلك الأمر بغير تلك الصفة، فيكون فيها القصر قصر قلب، لأنه يتم فيه قلب حكم السامع؛ نحو: ما شاعر إلا زيد، لمن يعتقد أن غيره شاعر أيضا. والقصر بحسب هذين الحالتين يقوم مفهومه على السامع أساسا، وبذلك فهو يُدرَج ضمن الاهتمامات التداولية في الدرس العربي القديم. إضافة إلى اهتمامه بالسامع أيضا، في كثير من طرقه التي فضلتها كتب البلاغة، حيث تتعدد بتعدد أحواله، وتتنوع بتنوع الأغراض التي يتوخاها المتكلم في السامع. [1]

- أسلوب الحكيم ومخالفة حال المخاطَب:

هو من مباحث البلاغة العربية، وإن كان من إنجاز المتكلم، فهو مرتبط أساسا بالسامع، لأنه متوقف عليه؛ و"هو تلقي المخاطب بغير ما يترقب، بحمل كلامه على خلاف مراده تنبيها على أنه الأوْلى بالقصد، أو السائل بغير ما يتطلب، بتنزيل سؤاله منزلة غيره، تنبيها على أنه الأوْلى

---

(١) يمكن مراجعتها في: - المرجع نفسه ص٢١٥ وما يليها.
- السكاكي: مفتاح العلوم، ص٢٨٨.

بحاله المهم له."[1] فالسامع أمام هذا الأسلوب نوعان؛ إما أن يكون مترقبا لخبر ما من المتكلم؛ فيحمل كلامه خلاف ما يترقبه تنبيها على أنه ما ينبغي أن يترقبه، نحو الآية ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ﴾[2]؛ فقد تلقى غير ما كان يترقب.

وإما أن يكون قد سأل عند أمر ما، فيحمل سؤاله على أنه سؤال آخر وهو الأولى لحاله، نحو:

أتتْ تشتكي عندي مزاولةَ القِرى   وقد رأتِ الضِّيفَانَ ينحُون منزلي

فقلتُ كأني ما سمعتُ كلامَها   همُ الضيفُ، جدّي في قراهم وعجّلي

وهو في هذه الحال يرتبط كثيرا بالمخاطب حين نتلقاه بغير ما يترقب، وبالسائل الذي يلقى غير ما يتطلب.

ومن قيمه التداولية في الخطاب أنه يأتي غالبا للتظرف، والتخلص من إحراج السامع[3] وربما صادف المقام المناسب، فحرك من نشاط السامع، فسلبه حكم الوقور وأبرزه في معرض المسحور، ولا يخفى ما له من أثر في العملية الإبلاغية بين المتكلم والسامع.

---

(١) أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ص١٢٠.

(٢) ينظر: أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ص١١٩-١٢٠.

(٣) ينظر: أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ص١١٩-١٢٠.

وعموما، فإن حضور السامع يكاد يكتنف كل عملية إبلاغية، بل إنه يُعتدّ به في كل كلام؛ ورد في مفاتيح الرازي: "إنا إذا تكلمنا بكلام نقصد منه تفهيم الغير، عقلنا معاني تلك الكلمات، ثم لما عقلناها أردنا تعريف غيرنا تلك المعاني، ولما حصلت هذه الإرادة في قلوبنا، حاولنا إدخال تلك الحروف والأصوات في الوجود لنتوسل بها إلى تعريف غيرنا تلك المعاني."(١)

جـ- تداولية الخطاب في ذاته، في البلاغة العربية:

يجد المتأمل في الدرس العربي، على اختلاف علومه، أنه لم يفصل البنى اللغوية التي تناولها عن واقع استعمالها، فضلا عن وصْفِه اللغةَ أثناء استعمالها خطابا. وهذه من أهم القيم التداولية التي يتميز بها، والتي لا يختلف فيها عن مجال التداولية الذي حدده اللسانيون حديثا في وصف اللغة في استعمالاتها، دون تجريدها من تداولها العادي.

ونتناول فيما يلي مسألتين ترتبطان بالخطاب في ذاته، هما: مقتضى الحال، الإنشاء والخبر.

- الخطاب ومقتضى الحال:

إن فكرة مقتضى الحال تداولية أساسا؛ حيث نتجت في الشروط التي يكون بها الخطاب مطابقا للحال التي يستخدم فيها بين المتكلم والسامع،

---

(١) فخر الدين الرازي: التفسير الكبير: مفاتيح الغيب، ج٢١ ص٤٨. نقلا عن: عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية. ص٢٩٧

ومختلف الملابسات التي تكتنف ذلك. وتقوم البلاغة في مجموعها على هذه الفكرة لدى الكثيرين؛ ورد في الإيضاح: "وأما بلاغة الكلام فهي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته."[١].

ومفهوم الحال لا يختلف عن مفهوم المقام "الذي يشمل مجموعة الاعتبارات والظروف والملابسات المحيطة بالنشاط اللغوي، وتؤثر فيه، بحيث لا تتجلى دلالة الكلام إلا في ظلها"[٢].

ومقتضى الحال مختلف باختلاف مقامات الكلام؛ من مقام التنكير إلى مقام التعريف، ومن مقام الإطلاق إلى مقام التقييد، ومن مقام التقديم إلى مقام التأخير[٣]... وغيرها من المقامات التي يتحدد بها شكل الخطاب ليكون مطابقا لمقتضى حال استخدامه. ولا تتحدد قيمة الكلام فيستحسن ويقبل إلا بالنظر إلى مدى حصول هذه المطابقة للاعتبار المناسب. وعلى خلاف ذلك يظهر انحطاط الكلام بعدم حصولها[٤]. ثم يخلص (القزويني) بعد ذلك إلى قوله: "وهذا- أعني تطبيق الكلام على مقتضى الحال- هو الذي يسميه الشيخ عبد القاهر بالنظم"[٥].

---

(١) القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ص٨٠.

(٢) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، مج٣ ص٥٧٤.

(٣) ينظر: القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ص٨٠.

(٤) ينظر: المرجع السابق نفسه، ص٨٠

(٥) المرجع نفسه، ص٨١

ومن أول النصوص العربية التي اهتمت بمقتضى الحال، ما أورده الجاحظ من حديث بشر بن المعتمر: " و إنما مدار الشرف (شرف المعنى) على الصواب و إحراز المنفعة مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من المقال."(١) فشرف المعنى ووجه قبوله قائم على صوابه وصحته، مع ما يقدمه من فائدة للمخاطب (وهذا هو مبدأ المنفعة؛ أحد أسس التداولية اللسانية الحديثة) إلى موافقته لمقام المخاطب وحاله. وتتلخص في العبارة المشهورة "لكل مقام مقال"؛ حيث "ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار السامعين، وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما ولكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسم الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات"(٢).

فمن أجل إحراز المنفعة وفائدة المخاطب، يوازن المتكلم بين المعنى والمخاطب والحال، ويوازن بينها بمقدار. وتسُوق هذه الفكرة إلى أن بنية الخطاب تختلف باختلاف أغراضه، وهذا وجه آخر من أوجه اختلاف مقامات الخطاب.

ومن أهم ما يذكر في اختلاف مقامات الكلام وقيمته في البلاغة العربية، نص السكاكي الذي يختلف كثيرا عما يعرضه الدرس الحديث في

(١) الجاحظ: البيان والتبيين، جـ١ ص١٣٦.

(٢) المرجع نفسه، جـ١ ص١٣٨-١٣٩.

نظرتـه إلى دلالـة الخطـاب؛ حيـث لا تتحـدد إلا في الـسياق والموقـف الاجتماعي، والربط بين الخطاب والمقام؛ يقول(والإطالة في النص يقتضيها المقام): "لا يخفى عليك أن مقامات الكـلام متفاوتـة، فمقـام الـشكر يبـاين مقام الشكاية ومقام التهنئة يباين مقام التعزية، وكذا مقام المدح يبـاين مقـام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب، ومقام الجد يبـاين الهـزل، وكـذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، ومقـام البناء على السؤال يغاير مقـام البنـاء عـلى الإنكـار؛ جميـع ذلـك معلـوم لكـل لبيب، وكذا مقام الكلام مع الذكي يغاير مقام الكلام مع الغبي، ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر."(1)

فقد حـدد طبيعـة الخطـاب (شـكر، شـكاية، تهنئـة، تعزيـة، مـدح، ذم، ترغيب...) بحسب الظروف المحيطة، وبحسب غرض الكلام وقصده، ثم بحسب المخاطب. وهي العناصر المتضافرة في إنتاج الخطاب، كما يـشرحها الدرس اللساني الحديث.

- الإنشاء والخبر، ونظرية أفعال الكلام:

يكـاد يُـجمع الدارسـون المحـدثون عـلى أن مـا قدمـه العـرب في بـاب (الخبر والإنشاء)، سواء أكـانوا لغـويين أم بلاغيـين أم أصـوليين، لا يختلـف عما تعرضه نظرية الأفعال الكلامية الحديثة التي قدمها (أوسـتين) وطورهـا

(1) السكاكي: مفتاح العلوم، ص، ١٦٨.

(سورل)[1]؛ ذلك أن البلاغيين مثلا، تناولوا في باب المعاني (الخبر والإنشاء) وعلاقتهما بالخارج؛ فالخبر ما احتمل الصدق أو الكذب بالنظر إلى درجة مطابقته للخارج أو مخالفته. وأهل اللغة "لا يقولون في الخبر أنه أكثر من إعلام. والخبر هو العلم. وأهل النظر يقولون الخبر ما جاز تصديق قائله أو تكذيبه."[2]

أما(الإنشاء) فلا يرتبط مفهومه بالصدق والكذب، ويتميز بأن مدلوله يتحقق بمجرد النطق به والطلبي منه " ما يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب لامتناع طلب الحاصل"[3][3].

وهي الفكرة نفسها التي مر عرضها (أوستين) في مبحث الأفعال الكلامية؛ حيث ثار على آراء الوضعيين، وميز بين نوعين من الأفعال التقريرية والإنجازية، من حيث درجة تحققها في الخارج وموقف المتكلم[4].

يقول (أحمد المتوكل)في ذلك: "من المعلوم أن الفكر اللغوي العربي القديم يتضمن ثنائية "الخبر/ الإنشاء" التي تشبه إلى حد بعيد الثنائية

---

(١) Austin j l: quand dire c est faire; traduction de Gilles lane. Edition de seuil paris; France; ١٩٧٠
Searle j;sens et expression; etude de theorie des actes de langage; tra Joelle proust; paris; minuit ١٩٨٢

(٢) ابن فارس: الصاحبي، ص١٧٩

(٣) السيوطي: شرح عقود الجمان في علم المعاني والبيان، ص٤٨.

(٣) السيوطي: شرح عقود الجمان في علم المعاني والبيان، ص٤٨.

(٤) Austin j l: quand dire c est faire; traduction de Gilles lane. Edition de seuil paris; France; ١٩٧٠

الأوستينية" الوصف/ الإنجاز"، كما يدل على ذلك تعريف القدماء للخبر والإنشاء"[١].

أما عن القيم التداولية التي يحملها كل من مفهومي الخبر والإنشاء، فلأن البلاغيين فرقوا بينهما انطلاقا من علاقتهما بالواقع، وبالنظر إلى مقياس الصدق والكذب الذي يبحث في مدى مطابقة مدلول الكلام للواقع الخارجي أو انتفائها.

وتكاد تنحصر معاني الكلام عند البلاغيين العرب واللغويين، وأهل البيان قاطبة،في الخبر والإنشاء. لولا أن منهم من تجاوز هذين المعنيين إلى معان أخرى، نحو ابن فارس في باب (معنى الكلام) في (الصاحبي)، يقول: "وهي عند أهل العلم عشرة: خبر واستخبار، وأمر ونهي، ودعاء وطلب، وعرض وتحضيض، وتمن وتعجب"[٢].

وحصر الخبر في الإعلام[٣]، والاستخبار في الاستفهام[٤]، والأمر في "ما إذا لم يفعله المأمور به سمي عاصيا"[٥] إلى آخر عرضه وتفصيله.

---

(١) أحمد المتوكل: اللسانيات الوظيفية، ص٣٧. والفكرة نفسها في:
- شاهر الحسن: علم الدلالة، ص١٨٢.
- محمود أحمد نخلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص٨٥.
- الطلحي بن ضيف الله: دلالة السباق، ص٢٣٢.

(٢) ابن فارس: الصاحبي، ص١٧٩.
(٣) المرجع نفسه، ص١٧٩
(٤) المرجع نفسه، ص١٨١
(٥) المرجع نفسه، ص١٨٤

واقترح غيره عشرة أخرى هي: "نداء، ومسألة، وأمر، وتشفع، وتعجب، وقسم، وشرط، ووضع، وشكر، واستفهام"[١].

والواقع أن تقسيم الكلام إلى هذه المعاني والأغراض، قائم على الأحوال المختلفة للكلام بحسب المتكلم وقصوده، والسامع وتأويله، والمقام وسياقاته. وهذه كلها شروط تداولية للخطاب، اهتم بها كثيرا البلاغيون العرب، واحتفى بها اللسانيون التداوليون المحدثون، فالخبر مثلا إفادة المخاطب بشيء مجهول عنده، أما الاستخبار فيكون في حال ثانية، بحيث يكون المتكلم قد تلقى خبرا مما ينشئ لديه طلبا ثانيا يسمى استخبارا... وهكذا.

ولئن تعددت هذه المعاني، فلأن أحوال التواصل متعددة ومتباينة، وهي لا تبعث على التذمر، بقدر ما توحي بغنى الدرس العربي البلاغي، بظروف التواصل وملابساته.

وفصّلوا أيضا مواضع التداخل بينهما؛ فقد يقع الخبر موقع الإنشاء، ومن أغراضه التي ذكرها القزويني: "للتفاؤل، أو لإظهار الحرص في وقوعه، والدعاء بصيغة الماضي من البليغ يحتمل الوجهين، أو للاحتراز عن صورة الأمر. أو لحمل المخاطب على المطلوب..."[٢].

---

(١) ذكرها الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ص٣١٦.

(٢) القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ص٢٤٥.

وممّا أوردوه أيضا في هذا الباب أن يعبر بالأمر لكن الدلالة ماض، نحو مدلول (اعملوا) في نص الحديث الشريف "... لعلّ الله اطّلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد وجبتْ لكم الجنة أو قد غفرت لكم"(١)، فلا يمكن أن يفهم من (اعملوا) الإباحة بأن يفعلوا أي شيء، وهي ليست للاستقبال، بقدر ما هي للماضي، وتقديره: "أيّ عمل كان لكم قد غفرته"(٢).

وقد يكون القصد إدخال الروعة والمهابة في ضمير السامع، لما سبق عرضه، نحو قول المدير مثلا لأحد العمال: مدير المؤسسة يأمرك بكذا، بدلا من آمرك بكذا، بالخروج عن الأصل.

ومن أمثلته أيضا "مجيء الخبر بمعنى الأمر في القرآن في نحو قوله: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ ﴾(٣)؛ ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ ﴾(٤)، ونظائره."(٥)، والدعاء ﴿ قُتِلَ ٱلْخَرَّٰصُونَ ۝١٠ ﴾(٦).

---

(١) رواه البخاري في كتاب المغازي، باب (فضل من شهد بدرا): صحيح البخاري، مجـ٣، جـ٥، ص١٠.

(٢) ابن القيم الجوزية: الفوائد، المكتبة الثقافية، لبنان، ١٩٩٣، ص١٤-١٥.

(٣) البقرة/ بعض الآية ٢٣٣.

(٤) البقرة/ بعض الآية ٢٢٨.

(٥) ابن القيم الجوزية، بدائع الفوائد، جـ١ ص١٠٤.

(٦) الذاريات/ ١٠

وإلى جانب ذلك فصّلوا أغراض الأساليب البلاغية؛ حين تخرج العبارة خبرية كانت أو إنشائية عن معناها الحقيقي والمفهوم من الصيغة إلى غرض آخر.

وإلى جانب خروج الخبر إلى الإنشاء، قد يخرج إلى أغراض أخرى، نحو: الوعيد ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ ﴾[1]، والتعظيم، نحو ﴿ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ ﴾[2] والتحقير والتبكيت نحو: ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴾[3]... وغيرها.

وكذلك مختلف الأساليب الإنشائية؛ حيث تتعدد الأغراض البلاغية التي تخرج إليها، وتستفاد من قصود المتكلم وأحوال السياق. فقد يخرج الاستفهام (الاستخبار) عن معناه الحقيقي (طلب الفهم، أو طلب الخبر)، إلى الخبر نحو الاستفهام الإنكاري في قوله تعالى: ﴿فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾[4] والاستفهام التقريري نحو: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[5] وقد يخرج إلى التكثير ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا ﴾[6]، والتوبيخ ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾[7].

---

(١) فصلت/ بعض الآية ٥٣.

(٢) الصافات / بعض الآية١٥٩

(٣) الدخان / ٤٩.

(٤) الاحقاف/ بعض الآية٣٥.

(٥) الأعراف/ بعض الآية ١٧٢.

(٦) الأعراف/ بعض الآية ٠٤

(٧) الصف/ ٢.

وكذلك الأمر والنهي والنداء... وغيرها، كل منها يخرج إلى أغراض بلاغية فصّلتها كتب المتقدمين والمتأخرين، نحو أغراض: النصح والإرشاد، الكراهة، الدعاء، اليأس، الالتماس، التهديد، التعجيز،... ولقد تناول (أحمد المتوكل) موضوع انتقال الجملة من معناها المفهوم من الجملة إلى معنى آخر، وكيف يتم التأويل الدلالي من الاستفهام الظاهر مثلا إلى الطلب، في نحو: هل تستطيع أن تناولني الملح؟، موازنا بين اقتراحات السكاكي في هذا الموضوع وتحليله الذي يضبط علاقة المعنى الصريح بالمعنى المستلزم مقاميا، وبين ما يعرضه المحدثون لوصف الظاهرة نفسها، نحو مبادئ (جرايس) وتصنيف (سورل) للأفعال الكلامية. وقد خلص إلى نقاط اشتراك كثيرة لتحليل الظاهرة، فضلا عن تبدّي إرهاصات قيمة في اقتراحات السكاكي تمكّن من تحديد المعنى المنتقل إليه[١].

فقد ذكر السكاكي مراحل انتقال الدلالة في نحو قوله مثلا: "إذا قلت لمن تراه يؤذي الأب: "أتفعل هذا؟" امتنع توجيه الاستفهام إلى فعل الأذى لعلمك بحاله، وتوجه إلى ما لا تعلم مما لا يلابسه من نحو: أتستحسن؟ وولد معنى الإنكار والزجر. أو كما إذا قلت لمن يهجو أباه مع حكمك بأن هجو الأب ليس غير هجو النفس: هل تهجو إلاّ نفسك؟ أو: غير نفسك؟

---

(١) أحمد المتوكل: اقتراحات من الفكر اللغوي العربي القديم، ص١٧

امتنع إجراء الاستفهام على ظاهره لاستدعائه أن يكون الهجو احتمل عندك توجها إلى غيره، وتولد منه معنى الوعيد والزجر."[1].

هذه بعض مباحث البلاغة العربية، وغيرها كثير مما يمكن ربطه بمقامات تواصلية حية، تجعل من الدرس البلاغي العام واقعا حيا، يحياه المعلم والمتعلم على حد سواء. ونسجل في الأخير بأن البلاغة العربية، وحدَها، بمباحثها العديدة، تقدم نظرية كاملة للاتصال، والمقاربة بينها وبين اللسانيات التداولية أكثرُ مِن ممكنة، بل ويمكن القول بأن التداولية وجه من وجوه البلاغة. ولقد اتضح أن الدرس البلاغي العربي القديم قد عرف نظرية بلاغية متطورة جدا، وهي نظرية للتواصل عند كثير من الدارسين، لا تختلف عما تعرضه اللسانيات التداولية الحديثة.

وهي من ناحية أخرى ذات صلة وثيقة بالتداول اللغوي، حيث إنها تطرقت إلى العملية التواصلية التي تعد أساس الدرس التداولي الحديث.

وكما تبين، فإن كلا من مباحث الإنشاء والخبر وأغراض الأساليب البلاغية، والصدق والكذب، لها علاقة بنظرية أفعال الكلام؛ أحد مفاهيم اللسانيات التداولية.

وإذا كانت البلاغة العربية في أوجز تعريفاتها هي مطابقة المقال لمقتضى الحال، فهي لا تختلف عن اهتمامات اللسانيات التداولية التي هي

---

(١) السكاكي: مفتاح العلوم، ص١٤٧

دراسة اللغة حال الاستعمال؛ أي الكلام، بما يكتنفه من أحوال المتكلمين ، وعناصر المقام وكل ملابسات التواصل. وبذلك فهما متداخلان ، لاشتراكهما في هذه القضايا وغيرها.

مراجع البحث:

١- **ابن الأثير**: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ١٩٩٠م.

٢- **ابن جني**: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، دت.

٣- **ابن خلدون**: مقدمة العلامة ابن خلدون المسمى: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، نسخة محققة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٣م.

٤- **ابن رشيق**: العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١م.

٥- **ابن فارس**: الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، حققه وقدم له مصطفى الشويمي،مؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر، بيروت،لبنان،١٩٦٣م.

٦- **البخاري**: صحيح البخاري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٧- **تمام (حسان)**: المصطلح البلاغي القديم في ضوء البلاغة الحديثة (مقال)، مجلة فصول، مج٧، ع ٣ و٤، أفريل-سبتمبر ١٩٨٧م.

٨- **التهانوي**: كشاف اصطلاحات الفنون، وضح حواشيه أحمد حسن ثبج، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩١ م.
الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، د.ت، د.ط.

٩- **الجرجاني (عبد القاهر)**: دلائل الإعجاز في علم المعاني، شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، حققه وضبطه وعلق عليه محمد رضوان مهنا، مكتبة الإيمان، المنصورة، القاهرة، د.ت.

١٠- **الجوزية (ابن القيم)**: - الفوائد، المكتبة الثقافية، لبنان، ١٩٩٣م. - بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ت.

١١- **الرازي**: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، عارضه بأصوله وحققه بالمقارنة مع أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني وبمصادره الأخرى وعلق عليه: نصر الله حاجي مفتي أوغلى، دار صادر بيروت، ط١، ٢٠٠٤ م.

١٢- **الزركشي** : البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الجبل، بيروت، لبنان، ١٩٨٨ م.

١٣- **صلاح إسماعيل**: نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ٢٠٠٥ م.

١٤- **العمري (محمد)**: في بلاغة الخطاب الإقناعي، أفريقيا الشرق - ط ٢ - ٢٠٠٢ م.



١٥- **السكاكي**: مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٧م.

١٦- **السيوطي**: شرح عقود الجمان في علم المعاني والبيان، وبهامشه: أحمد الدمنهوري: حلية اللب المصون على الجوهر المكنون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د.ت.

١٧- **شاهر (الحسن)**: علم الدلالة ؛ السيمانتيكية والبرجماتية في اللغة العربية، دار الفكر، عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠١م.

١٨- **الطلحي (ردة الله)**: دلالة السياق، رسالة دكتوراه (مطبوعة) سلسلة الرسائل العلمية الموصى بطبعها، (٣٣)، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، ط١، ١٤٢٤هـ.

١٩- **العسكري (أبو هلال)**: -كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٩٨٦ م . الفروق في اللغة، مصححة ومقابلة على عدة مخطوطات ونسخ معتمدة ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط٧، م١٩٩١م.

٢٠- **فيليب بلانشيه**: التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر صابر الحباشة، دار الحوار، سورية، ط ١، ٢٠٠٧م.

٢١- **فضل (صلاح)**: : بلاغة الخطاب وعلم النص، أدبيات، الشركة المصرية العالمية، لونجمان، إشراف محمود مكي علي، ط١، ١٩٩٦م.

٢٢- **الفقي (صبحي إبراهيم)**: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دراسة تطبيقية على السور المكية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، جـ٢ ص١٩١.

٢٣- **القزويني**: الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتنقيح محمد عبد المنعم خفاجي، منشورات دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط٥، ١٩٨٠م.

٢٤- **لاشين (عبد الفتاح)**: ابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن، دار الرائد العربي، بيروت لبنان، ط١، ١٩٨٦م.

٢٥- **مطلوب (أحمد)**: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، عربي، مكتبة لبنان ناشرون، ط٢، ٢٠٠٠ م.

٢٦- **المتوكل (أحمد)**: - اقتراحات من الفكر اللغوي العبي القديم لوصف ظاهرة الاستلزام التخاطبي، البحث اللساني والسيميائي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم٠٦، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، ماي١٩٨١. اللسانيات الوظيفية (مدخل نظري)، منشورات عكاظ، الرباط، المغرب، ١٩٨٩م.

٢٧- **المسدي (عبد السلام)**: التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ط١ / ١٩٨١ ،ط٢ ١٩٨٦ م.

٢٨- **السكاكي**: مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٧ م.

٢٩- **نحلة (محمود أحمد)**: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر، ٢٠٠٢ م.

انغلاق البنية وانفتاحها

في البنيوية، والتداولية، والبلاغة العربية

إعداد

د. أسامة محمد إبراهيم البحيري

أستاذ النقد والبلاغة المشارك

كلية الآداب – بجامعتي طنطا وجازان

مـرت النظريـة النقديـة -في مجـال دراسـتها لبنيـة الأعـمال الأدبيـة- بتحـولات كثيرة، اتـسمت -في بعـض المراحـل- بالتنـاقض بـين المنطلقـات والإجراءات التي تبنتها بعض المناهج النقدية والبلاغية المتزامنة أو المتعاقبة في مسيرة النقد الأدبي؛ لأنه لم يتم الاتفاق بـين النقـاد عـلى طريقـة محـددة في تناول الأعمال الأدبية،" وليس هناك منحى واحد إذا سلكه الناقد إلى الآثار الأدبية، أفضى إلى كل الحقائق المهمة حولها"[١].

فركــزت المنــاهج النقديــة التقليديــة (المــنهج التــاريخي- المــنهج الاجتماعي- المنهج النفسي) عـلى دراسـة الهـوامش المتصلة بالعمـل الأدبي، واستحـضار الـسياق المحـيط بـالنص المـدروس، لمعرفـة تفاصـيل العـصر والفترة الزمنية التي أنتج المبدع نصه في سياقها، أو تقصي دقائق التحـولات الاجتماعية التـي أثـرت في العمـل الأدبي، وعكـستها تـشكيلاته اللغويـة، أو استنباط صورة نفـسية لشخـصية المبـدع، والتعـرف عـلى المكونـات النفـسية التي شكلت ميوله واتجاهاته. ولم تستحضر تلك المناهج النقدية بنية العمـل الأدبي إلا بوصفها وثائق، ومستندات، وحقائق تثبت المنطلقـات التاريخيـة، والاجتماعية ، والنفسية التي تبنتها، وتؤكد صـحة الإجـراءات التـي اعتمـد

---

(١) ديفيد ديتشس، مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق، ترجمة محمد يوسف نجم، بيروت، دار صادر، ١٩٦٧، ص ٥٩٧ .

عليها أصحابها في دراستهم للأعمال الأدبية المتنوعة، وبذلك تبتعد غالبية تلك المناهج النقدية-قليلا أو كثيرا- عن إدراك القيمة الذاتية أو الجمالية للأعمال الأدبية. يقول إنريك أندرسون إمبرت: "هناك علوم طبيعية أو إنسانية ظل الأدب مهملا بالنسبة لها، إلا من دور متواضع في تغذيها بالمواد، فهي تلمس الأدب لمسا رقيقا من بعيد جدا، وتستخدمه أداة، وتفيد منه في التوثيق. وفي نهاية المطاف تتهيأ لتعرف شيئا ليس بأدب، ولا تشغلها قيمة ما هو مكتوب، وتتصرف كما لو أن العمل الفني إذا لم يستخدم لشيء آخر فلا وجود له. فالجيولوجيون، وعلماء النبات، وعلماء الحيوان، والباحثون في خصائص الشعوب، والاقتصاديون، ومؤرخو الأفكار، والخطباء الدينيون والوعاظ، واللغويون، والنفسيون يستطيع أي واحد منهم أن يلقي بشباكه في بحر الأدب؛ ليصطاد أمثلة ومعلومات وإيضاحات، وحتى زينة وزخرفة، ولكنهم بالطبع لا يدرسون أدبا، وأبعد من هذا أن يقوِموه"[1].

وأحس كثير من النقاد أن جهودا كبيرة تضيع في دراسة أشياء خارجة عن طبيعة الأدب، وهي وإن كانت تضيء بعض جوانبه، إلا أنها لا تتعمق

---

(١) إنريك أندرسون إمبرت، مناهج النقد ا؟لأدبي، ترجمة الطاهر أحمد مكي، القاهرة، مكتبة الآداب، ١٩٩١، ص ١٢، ١٣.

في دراسة العمل الأدبي نفسه، فاهتموا بالتركيز على دراسة البنية اللغوية الداخلية، باعتبار أن الخطاب الأدبي تشكيل لغوي أولا و آخرا .

انغلاق البنية في إطار البنيوية :

من أجل السعي إلى تحقيق الموضوعية، والدقة، والانضباط، وإضفاء المنهجية العلمية على دراسة الأدب، وفصله عن غيره من العلوم الأخرى عملت المناهج الأسلوبية والبنيوية على تحقيق علمية دراسة الأدب، عن طريق التركيز على المعرفة العلمية للإبداع الأدبي- على حد تعبير داماسو ألونسو[١]-، أو دراسة أدبية الأدب؛ أي الخصائص التي تجعل من رسالة كلامية عملا أدبيا- على حد تعبير رومان ياكوبسون- [٢].

تأثرت المناهج النقدية المهتمة بدراسة تشكيل البنية اللغوية الداخلية (الأسلوبية- الشكلية الروسية- مدرسة براغ- البنيوية) بآراء العالم اللغوي المشهور فردينان دي سوسير (١٨٥٧-١٩١٣م)، ودعوته إلى استقلال علم اللغة، بوصفه موضوع دراسة في حد ذاته. وعرف

---

(١) نقلا عن : صلاح فضل، علم الأسلوب(مبادئه وإجراءاته)، بيروت، دار الآفاق الجديدة،، ١٩٨٥، ص ١٠٥.

(٢) Jakobson,R.;Essais De Linguistique Generale,Lesseuil,Paris,١٩٧٠,p. ٢١٠ .

ويراجع: الشكلانيون الروس، نظرية المنهج الشكلي، ترجمة إبراهيم الخطيب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨٢، ص ٣٥.

"سوسير" اللغة بأنها نظام من العلامات، تتحدد فيه كل علامة بحسب علاقتها بغيرها من علامات النظام، وميز بين مصطلحين مهمين، هما : اللغة (La Langue) بوصفها مادة علم اللغة، التي تمثل الخصائص الجمعية للمجتمع، والكلام (Le Parole) بوصفه المقدرة اللغوية الصادرة عن وعي المتكلم واختياره، ورأى "سوسير" أن الهدف اللغوي الصحيح هو دراسة لغة (Langue) كل جماعة لغوية، أي دراسة الأصوات، والمفردات، والقواعد المغروسة في كل فرد؛ بسبب نشأته في مجتمع معين، وتنشئته على الأسس التي وفقا لها يتكلم لغة هذا المجتمع ويفهمها[1].

وقد تركت دعوة "سوسير" إلى استقلال علم اللغة، ودراسة اللغة دراسة تزامنية، بوصفها بنية مستقلة مترابطة، أثرا قويا في تركيز المناهج النقدية الحديثة على استقلال بنية العمل الأدبي، ودراستها دراسة منفصلة عن أي تأثيرات تاريخية، أو اجتماعية، أو نفسية محيطة بالعمل الأدبي.

فتبنى الشكليون الروس (Russian Formalist) مصطلح لا آلية (Deautomatization) اللغة الأدبية، في مقابل آلية (Automatization) اللغة

(١) يراجع: فردينان دي سوسير، دروس في اللسانيات العامة، ترجمة محمد الشاوش، ومحمد عجينة، وصالح القرمادي، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥م، ر. هـ. روبنز، موجز تاريخ علم اللغة، ترجمة أحمد عوض، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٢٧، ١٩٩٧، ص ٣١٩، ٣٢٠.

اليومية المعتادة، ومفهوم "اللا آلية" يعني " فهم اللغة الأدبية على أنها إبراز لشكل الرسالة بطريقة تجعل من الدليل الأدبي ليس مجرد إشارة، وإنما هو – أيضا– عنصر يتطلب انتباها قائما بذاته على نحو ما، في مقابل المشار إليه. وبذلك يتحول الدليل إلى موضوع للرسالة، وهذا يمنح شكل الرسالة الأدبية قيمة لا تمتلكها الرسائل غير الأدبية المرتبطة بالوظيفة التوصيلية أو الإشارية "(١).

وعد الشكليون اللغة الأدبية مجموعة من الانحرافات عن اللغة الاعتيادية، فالأدب نوع خاص من اللغة، على النقيض من اللغة الاعتيادية التي نستعملها في حياتنا اليومية المألوفة، وهو -في رأيهم– انزياح مقصود عن لغة التعامل اليومي، يتسم بسمات جمالية، ويمتلك وظائف متنوعة، تهيمن عليها الوظيفة الشعرية التي تجعل منه خطابا أدبيا، وينصب تحليل الخطاب على دراسة تلك الوظائف التي تضفي عليه صفة الأدبية (٢) .

(١) خوسيه ماريا إيفانكوس، نظرية اللغة الأدبية، ترجمة حامد أبو أحمد، القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٩٢، ص ٤٧.

(٢) يراجع: الشكلانيون الروس، نظرية المنهج الشكلي، ترجمة إبراهيم الخطيب، ص ٣٥، و تيري إيجلتون، مقدمة في النظرية الأدبية، ترجمة إبراهيم جاسم العلي، بغداد، دار الشئون الثقافية، ١٩٩٢، ص ١٠.

وقدمت "الشكلية الروسية" إنجازات لافتة في الوصول إلى تحديد منهج علمي موضوعي لدراسة سمات اللغة الأدبية، وأصبح لها دور رائد في تطوير الدراسات الأدبية والنقدية من خلال جهود أصحابها في ترسيخ ما أصبح يعرف بـ"نظرية الأدب"(١)، ودورهم المميز في تطوير النقد الروائي الحديث.

وتعد حلقة براغ اللغوية مرحلة انتقالية من الشكلية إلى البنيوية، " فقد طور أعضاؤها أفكار الشكليين، ونظموها نسقيا على نحو أكثر رسوخا في إطار لغويات دي سوسير، فأصبح من الواجب النظر إلى القصائد باعتبارها بنيات وظيفية، تكون فيها الدوال والمدلولات محكومة بمنظومة محكمة من العلاقات، ويجب دراسة هذه العلاقات لذاتها، وليس بوصفها انعكاسات لواقع خارجي"(٢).

وأوضح "يان موكاروفسكي" (Jan Mukarovsy)(١٨٩١-١٩٧٥م)-وهو من أقطاب حلقة براغ اللغوية- بعض سمات الخطاب الأدبي من خلال العلاقة بين اللغة الشعرية واللغة المعيارية، وصاغ مفهوم اللغة المعيارية

---

(١) تزافيتان تودوروف، الشعرية، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، الدار البيضاء، دار توبقال، ط٢، ١٩٩٠، ص ١٤.

(٢) تيري إيجلتون، مقدمة في النظرية الأدبية، ترجمة إبراهيم جاسم العلي، بغداد، دار الشئون الثقافية، ١٩٩٢، ص ١٢٤.

المعتادة بأنها اللغة المستخدمة في الكتابة غير الفنية، وهي محكومة بمجموعة من القواعد الصوتية، والصرفية، والنحوية المتواضع عليها، وتتسم بالانضباط، والالتزام، والاستقرار، وتحقق وظيفة أساسية هي التوصيل. وصرح بأن أهم ما يميز اللغة الشعرية هو انحرافها عن قوانين اللغة المعيارية، وانتهاكها المستمر لها، " فتحطيم قانون اللغة المعيارية هو الجوهر الحقيقي للشعر، ولهذا فإنه من الخطأ أن نطلب من لغة الشعر أن تلتزم بهذا القانون... وعلى هذا ينبغي ألا يعد انحراف اللغة الشعرية عن قانون اللغة المعيارية من قبيل الأخطاء، لأن ذلك يعني رفض الشعر"(١) .

ومن البديهي أن الانحراف المقصود هنا، هو الانحراف الذي يشكل سمة أسلوبية جمالية تثري اللغة الأدبية، وتتيح للمبدع التعبير بها عما لا تستطيعه اللغة المألوفة، ويحقق غاية جمالية كالإثارة الذهنية، أو التشويق، أو التأكيد، أو لفت الانتباه إلى تشكيل النص ذاته. ولا يعد الانحراف سمة أسلوبية إذا كان من قبيل إثارة الفوضى اللغوية، أو كان مخالفة للمقاييس، أو عبثا باللغة، أو إخلالا بقواعدها دون مبرر فني أو جمالي(٢).

---

(١) يان موكاروفسكي، اللغة المعيارية والغة الشعرية، ترجمة ألفت كمال الروبي، القاهرة، مجلة فصول، مجلد٥، عدد١، ١٩٨٤، ص ٤٣، ٤٥ .

(٢) يراجع: شكري عياد، اللغة والإبداع (مبادئ علم الأسلوب العربي)، القاهرة، إنترناشونال برس، ط١، ١٩٨٨، ص ٧٩. وفتح الله سليمان، الأسلوبية(مدخل نظري ودراسة تطبيقية)،

و اللافت للانتباه أن الفرضية المتصلة باللغة الأدبية، التي تطرح عادة تحت مصطلح عام هو"الانحراف"(L′ Ecart- The Deviation)، تتكرر في عدد كبير من النظريات التي تناولت اللغة الأدبية في القرن العشرين، ويمكن القول:" إن الفرضية الانحرافية صارت عاملا مشتركا في كثير من التوجهات المنهجية المختلفة، والمدارس النقدية. فقد طرحت الأسلوبية المثالية، وجزء كبير من الشعرية البنائية، والجانب الأكثر ذيوعا من الأسلوبية البنائية فرضية أنه ينبغي أن نفهم اللغة الأدبية على أنها ابتعاد عن اللغة المسماة بالنمطية، أو الشائعة(أو المعيارية)، وهذا الابتعاد أو الانحراف يكون كذلك بالنسبة للقواعد التي تتحكم في الاستخدام اليومي والتوصيلي للغة، وهو يعني وجود أبنية، وأشكال، وأدوات تحول اللغة الأدبية إلى نوع من اللغة خاص ومختلف، يتجاوز الإمكانات الوصفية لعلم القواعد" [1].

وأفادت البنيوية في فرنسا من تراث الشكليين الروس، وأعضاء حلقة براغ اللغوية، والاتجاهات الأسلوبية المختلفة، وصاغت نظرتها الخاصة

القاهرة، الدار الفنية للنشر والتوزيع، د. ت ، ص ٣٩ . ومديحة السايح، المنهج الأسلوبي في النقد الأدبي في مصر، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، سلسلة كتابات نقدية، عدد ١٣٥، ٢٠٠٣، ص ١٤٧.

(١) خوسيه ماريا إيفانكوس، نظرية اللغة الأدبية، ترجمة حامد أبو أحمد، ص ٢٧ .

لبنية العمل الأدبي بوصفها بنية مكتملة، مستقلة عن التفسيرات والمؤثرات الخارجية كافة، سواء في ذلك المؤثرات النفسية، أو الاجتماعية، أو التاريخية. وهناك اختلافات فارقة بين منهج الشكليين والبنيويين في النظر إلى بنية العمل الأدبي، وضحها "كلود ليفي شتراوس" بقوله:" ليسمح لنا القارئ أن نشدد على هذه النقطة التي تلخص كل الاختلافات بين الشكلية والبنيوية، فالأولى ترى وجوب الفصل بين المجالين(الشكل والمضمون) فصلا مطلقا؛ إذ إن الشكل وحده هو القابل للفهم، في حين أن المضمون ما هو إلا مخلف من المخلفات يفتقد لأية قيمة ذات معنى. أما البنيوية، فترى أن لا وجود لهذا التضاد، فالشكل والمضمون كلاهما من طبيعة واحدة، ويخضعان لتحليل واحد. إن المضمون يستمد حقيقته من بنيته"[(١)] .

وصاغ "ياكوبسون" مصطلح "البنيوية" في مجال الدراسات الأدبية، وعرفها بقوله:" من الصعب أن نقع على خيار أنسب من البنيوية، فالعلم المعاصر لا يعالج أية مجموعة من الظواهر التي يتفحصها بوصفها كتلة ميكانيكية، وإنما باعتبارها كلا بنيويا، أو نظاما تتمثل المهمة الأساسية في الكشف عن قوانينه الداخلية، سواء أكانت سكونية أم تطورية؟ ويبدو

---

(١) كلود ليفي شتراوس، البنية والشكل(ضمن كتابه الإناسة البنيانية)، ترجمة حسن قبيسي، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص١٢١.

أن المنبه الخارجي لم يعد بؤرة الاهتمامات العلمية، بل الأسس الداخلية للتطور"[١].

وبذلك فصل البنيويون العمل الأدبي عن طرفي التواصل كلية، عن المرسل (المبدع) بصفة أساسية، مستعينين بمبدأ "خرافة القصدية"، أي انتفاء القصد من جانب المبدع، وهو المبدأ الذي نادى به قبلهم أقطاب النقد الجديد، تحت شعار موضوعية العمل الأدبي، وصاغه بعد ذلك " رولان بارت" في مقولته المشهورة عن " موت المؤلف"[٢].

وكذلك فصل البنيويون في أطروحاتهم النقدية بنية العمل الأدبي عن المستقبل (المتلقي)، وركزوا على دراسة الوظيفة الشعرية التي تتولد عن التركيز على الرسالة ذاتها، من خلال تحليل التشكيلات اللغوية لبنية العمل الأدبي، مستقلة عن طرفي العملية الإبداعية: المبدع والمتلقي، وعدوا

---

(١) نقلا عن: ليونارد جاكسون، بؤس البنيوية(الأدب والنظرية البنيوية)، ترجمة ثائر ديب، دمشق، منشورات وزارة الثقافة،٢٠٠١، ص ٩٦، ٩٧.

(٢) يراجع: رولان بارت، نقد وحقيقة، ترجمة منذر عياشي، الرباط، مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٤، ص ١٥-٢٥، وعبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة(من البنيوية إلى التفكيك) ، الكويت، المجلس الوطني للفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٣٢، ١٩٩٨، ص ٢٨٨، ومواضع أخرى.

الوظيفة الشعرية أهم الوظائف اللغوية؛ لأنها هي الوظيفة المنوطة –في رأيهم– بتحقيق أدبية الرسالة اللغوية[1].

وذهب "هنريش بليث" إلى أن الوظيفة الشعرية في النص الأدبي لا تلغي الوظائف اللغوية الأخرى، بل تكتفي بالهيمنة عليها، وإذا حدث تغيير في ترتيب الوظائف النصية؛ تبعا لحدوث تغيير في نمط التلقي من عصر إلى عصر، فقد ينتج عن ذلك إضفاء الشعرية على نص ما، أو ضياع شعريته[2] .

وهناك ثلاثة ملامح نظرية–منهجية تحكم إجراءات دراسة البنية في إطار المنهج البنيوي، وتفصله عن غيره من المناهج النقدية، وهي :

١- تبني وجهة نظر عامة حول اللغة الأدبية، ذلك أن وجهة النظر الخاصة بذاتية أسلوب الكاتب، التي سادت في الأسلوبية المثالية أو الذاتية، ستحل محلها –في البنيوية– وجهة نظر الأسلوب الوظيفي للأدب، وأحداث الكلام الفردية ستترك

---

(١) يراجع:رومان ياكوبسون، قضايا الشعرية، ترجمة محمد الولي، ومبارك حنون، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط١، ١٩٨٨، ص ٢٨-٣٠، و تيري إيجلتون، مقدمة في النظرية الأدبية، ص ١٠٨، وحسن ناظم، مفاهيم الشعرية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤، ص ٩٠-٩٢.

(٢) هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، ترجمة محمد العمري، الدار البيضاء، منشورات دراسات سال، د.ت، ص ٦٤.

المجال لظواهر اللغة، ولم يعد يهم إلا اللغة الشعرية بوصفها ظاهرة عامة.

٢- طرح مسألة اللغة الأدبية التزامنية، وهذا يعني تهميش الظواهر الخارجة عن النص، وأي نوع من البحث عن تفسير متعال خارج نطاق الخبرة العملية للنص، ولم تعد مشكلات أصل العمل، أو بذوره تثير الاهتمام، سواء من وجهة النظر الفردية (الخاصة بالأسلوبية الذاتية، والتحليل النفسي)، أو الاجتماعية (الخاصة بالنقد الاجتماعي). أي أن تفسير اللغة الأدبية ينبغي أن يتم من داخل الدراسات اللغوية، والبنية الداخلية للنص.

٣- تثبيت بنية العمل الأدبي (المعطيات المدروسة) بكل الطرق، ودراستها على أنها نسق واحد مكتمل، فلم تعد الأدوات اللفظية، والوسائل الأسلوبية أحداثا معزولة، وإنما هي شبكة متصلة فيما بينها داخل نسق لغوي.

في ضوء تلك الإجراءات البنيوية الصارمة لا تدرس اللغة الأدبية بوصفها انحرافات متصلة بالخصائص النفسية لمبدع عبقري، وإنما تدرس مقارنة بالأشكال اللغوية التي تتعارض معها، أو التي تنحرف بالنسبة

إليها، في ضوء التقابلات الثنائية (Binary Oppositions) التي تحكم بنية النسق اللغوي في العمل الأدبي[١] .

انفتاح البنية في إطار التداولية:

مصطلح "التداولية" هو الترجمة العربية المشهورة للمصطلح الإنجليزي Pragmatics وللمصطلح الفرنسي La Pragmatique ، وقد اتسم بقدر من الغموض والتعقيد؛ نظرا لعدم تحديد حدوده المنهجية، واتساع اختصاصاته المعرفية. فالتداولية-في رأي فرانسواز أرمينكو_ " تشكل ملتقى غنيا لتداخل الاختصاصات بين اللسانيين، والمناطقة، والسميوطيقيين، والفلاسفة، وعلماء النفس، وعلماء الاجتماع"[٢].

قدم عدد من الباحثين عدة تعريفات جزئية للتداولية، جمع بينها "مسعود صحراوي" في تعريف يشير إلى تشعب مباحثها، وتعدد اتجاهاتها بقوله:" مذهب لساني يدرس علاقة النشاط اللغوي بمستعمليه، وطرق كيفيات استخدام العلامات اللغوية بنجاح، والسياقات والطبقات المقامية المختلفة التي ينجز ضمنها الخطاب، والبحث عن العوامل التي تجعل من

---

(١) خوسيه ماريا إيفانكوس، نظرية اللغة الأدبية، ترجمة حامد أبو أحمد، ص ٣٣، ٣٤ ، بتصرف .

(٢) فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش، بيروت، مركز الإنماء القومي،

الخطاب رسالة تواصلية واضحة وناجحة، والبحث في أسباب الفشل في التواصل باللغات الطبيعية"[1] .

شهدت التداولية تطورات متلاحقة، وأسهمت في تطورها اتجاهات متعددة أشار إليها صاحبا " القاموس الموسوعي للتداولية"[2]

ولعل بداية تحديد حقل التداولية العام، باعتباره جزءا من الدراسات السيميائية يعود إلى الفيلسوف الأمريكي "شارلز موريس"، الذي نشر سنة ١٩٣٨ مقالا بين فيه الاختصاصات التي تعالج اللغة، وهي:

علم التركيب، وعلم الدلالة، والتداولية التي تعني –في رأي موريس– بدراسة العلاقات بين العلامات ومستخدميها [3] .

(١) مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٥، ص٥

(٢) آن روبول وجاك موشلار، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة شكري المبخوت، تونس، المركز الوطني للترجمة، ٢٠١٠، ص ص ٢١-٨٢. ويراجع: آ، روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة سيف الدين دغفوش ومحمد الشيباني، بيروت، دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٣.

(٣) آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم، ص ٢٩. ويراجع: ج.ب.براون، ج.يول، تحليل الخطاب، ترجمة محمد الزليطني ومنير التريكي، الرياض، مطابع جامعة الملك سعود، ١٩٩٧، ص٣٢.

ومع جهود موريس المبكرة، فإن التداولية ظلت كلمة لا تغطي أي بحث فعلي، إلى أن حدد "فرانسيس جاك" منطلقاتها، ومجالها البحثي بدراسة اللغة بوصفها ظاهرة خطابية تواصلية اجتماعية.

ويرجع الفضل إلى فلاسفة مدرسة أكسفورد(فتجنشتاين، وجون أوستن، وجون سيرل) في بلورة المنهج التداولي من خلال صياغة نظرية الأفعال اللغوية، حيث يرى "أوستن" أن كل جملة تامة مستعملة تقابل إنجاز عمل لغوي واحد على الأقل، ويميز بين ثلاثة أنواع من الأعمال اللغوية: العمل الأول هو العمل القولي، وهو العمل الذي يتحقق ما إن نتلفظ بشيء ما، أما الثاني، فهو العمل المتضمن في القول، وأما الثالث، فهو عمل التأثير بالقول[1]

وتطورت التداولية في فرنسا بفضل اللسانيين، سعيا منهم إلى أن تكون التداولية مندمجة في اللسانيات، بوصفها جزءا لا يتجزأ منها.

انطلق التفكير في "التداولية المندمجة"-كما عرضها أوزوالد دوكرو- من ملاحظة أن الدلالات اللغوية تتأثر بشروط استخدام اللغة، وهي شروط مقننة ومتحققة في اللغة، وتم التأكيد على مسألة "الاقتضاء"، أي

(١) آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم، ص ٣١، ٣٢.

تحقق المضمون بكيفية غير صريحة، من خلال الاستعمال السياقي(غير الحرفي) للغة [1].

وربط "دان سبربر" و"ديردر ولسن" بين التداولية والعلوم المعرفية فيما أصبح يعرف ب " التداولية المعرفية"[2].

وبذلك تشعبت الدراسات التداولية وامتدت لدراسة السمات التواصلية للأدب، وأحوال المتكلمين، وأحوال المخاطبين، وسياق الكلام، والفعل الإنجازي للغة، والاقتضاء، والاستعمالات الحرفية والسياقية للغة، والأعمال القولية، وتحليل الخطاب، وأثرت في الدراسات البلاغية من خلال إعادة تعريف مفهوم العمل القولي في الخبر والإنشاء، وحجاجية الصورة البيانية.

وواكبت الدراسات التداولية التحولات الجذرية في المشهد النقدي العالمي، وانتقاله من دراسة أنساق البنية اللغوية المغلقة للأعمال الأدبية إلى التأكيد على تأثر العمل الأدبي بأحوال أطراف الاتصال، وأهمية استحضار دور السياق في تصحيح عملية التلقي والتأويل، وأعادت النظرية الأدبية – في تطوراتها الأخيرة– الارتباط بين النص ومبدعه، والنص ومتلقيه،

---

(١) آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم، ص ٤٧–٤٩.

(٢) المرجع السابق: ص ص ٦٩–٩٠.

والنص وسياقه الثقافي، والتاريخي، والاجتماعي، " هذا الارتباط الذي يمثل في مجموعه الظاهرة الأدبية بكل علاقاتها المتشابكة والمعقدة، والتي لا يمكن تناول جانب واحد منها فقط دون الجوانب الأخرى؛ لأن معرفتنا بالنص -حينئذ- ستكون ناقصة بل مشوهة"(1) .

ومنذ بداية السبعينيات من القرن العشرين أولى التداوليون واللغويون والنقاد وأصحاب نظرية التلقي اهتماما متزايدا لدور المقام وأطراف التواصل في فهم الخطاب وتأويله، ولقي التركيز الزائد على البنية اللغوية الداخلية للنص، والإفراط في فصلها عن كل الظروف والمؤثرات التي تتصل بها وتؤثر عليها، لقي ذلك اعتراضات وانتقادات كثيرة، أسهمت في تحول الخطاب النقدي، وأعادت التوازن إلى دراسة عناصر الاتصال اللغوي الستة(المرسل، والمستقبل، والرسالة، والسياق، والشفرة، وقناة الاتصال)، فحظي كل عنصر باهتمام نسبي، وازدهرت اتجاهات نقدية، وعلوم لغوية تهتم بأطراف عملية الاتصال، والتنويه بدور كل منها في إنجاحها، واكتمال دلالتها على المستوى النفعي التواصلي، وعلى المستوى الأدبي الجمالي.

---

(1) عز الدين إسماعيل، مناهج النقد الأدبي بين المعيارية والوصفية، القاهرة، مجلة فصول، مجلد ١، عدد يناير، ١٩٨١، ص ٢٠

فاهتم علم لغة النص (Text Linguistic) بعناصر جوهرية تتصل بالنص، مثل : منتج النص، ومتلقيه، وسياق التلقي، وعملية التلقي، والهيئات والظروف المقترنة بالعناصر السابقة كلها(١).

وأعادت "التداولية" الاعتبار إلى طرفي الاتصال(المرسل والمستقبل)، وللسياق المحيط بالرسالة، حيث يعنى "التداوليون" بالاقتراب من بنية الخطاب، وتناوله بصفته موضوعا خارجيا، أو شيئا يفترض وجود فاعل منتج له، ويفترض أيضا وجود علاقة حوارية مع مخاطب، أو مستقبل، أو مرسل إليه باختلاف طرق التلقي.

ولذلك يرى عدد من الدارسين أن ازدهار الدراسات التداولية قد غير المشهد النقدي العالمي منذ بداية عقد السبعينيات في القرن العشرين، لأنها أتاحت للدراسات الأدبية حيزا واسعا للدراسة المفتوحة، وأخرجتها من الدائرة المغلقة الضيقة التي وسمتها بالجفاف، والصرامة، والانغلاق إبان عصر البنيوية. تقول "آن موريل" :" لقد حولت التداولية مشهد الدراسات الأدبية؛ بإعادتها الأدب إلى وظيفته التواصلية التي حجبتها البنيوية النصية. ومنذ سنة ١٩٧٣م أعلن (هنري ميشونيك) في كتابه

(١) سعيد بحيري، علم لغة النص، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٩٣، ص ١٦. ويراجع: روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ترجمة تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م، وفان دايك، النص والسياق(استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي)، ترجمة عبد القادر قنيني، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠٠٠م.

(لأجل الشعرية) عن نهاية الحماقات التي تعد فعل الكتابة فعلا لازما. فقد أصبحت الكتابة غير منفصلة عن قول شيء ما لشخص ما . ولذلك سننهي مسيرتنا عبر حقول النقد محاولين أن نستوعب كيف استطاع التبئير النقدي على فعل القراءة أن يحول طريقة التفكير في الأدب، ويفسر من الآن فصاعدا اشتغال النص من خلال الدور الذي يلعبه المرسل إليه في تكونه، وأيضا في فهمه وتأويله؛ لأن الأدب يشيد تواصلا مؤجلا بين كاتب ما وقراء ، ليسوا بالضرورة كلهم معاصرين بعضهم لبعض، ولا حاضرين جميعهم في المكان نفسه"(١) .

ورأى "جون فيرث" و"إميل بنفينست" أن تركيز البنيوية على دراسة التركيب الداخلي للبنية اللغوية للخطاب، وإهمال دراسة العناصر الاتصالية الأخرى، يعد إهمالا لجانب الاستعمال الفعلي للغة في إطار المجتمع، وتغافلا عما يمكن أن يفرضه المجتمع من الضوابط والقيود على مستعملي تلك اللغة. وبما أن المعنى هو ما يهدف المتكلم إيصاله إلى أفراد المجتمع الآخرين، فإنه ينبغي التوجه إلى تحديد الضوابط التي تحكم الاستعمالات والسياقات التي تحدد معاني الكلمات. ويميز "فيرث" بين السياق اللغوي الفعلي(الداخلي) وبين سياق الموقف (Context of Situation) (الخارجي)، وكلاهما يحكم الاستعمال اللغوي، ويضبط حركة الكلمات، حيث يبين السياق اللغوي الداخلي أن الكلمة لا يتحدد معناها

---

(١) آن موريل، النقد الأدبي المعاصر، ص ١٢٨ .

إلا بعلاقتها مع الكلمة الأخرى في السلسلة الكلامية، ويبرز السياق الخارجي أوجه التغير التي تصيب المدلولات باختلاف المواقف التي تستخدم فيها الكلمات، أي إنه يعنى بتحديد الظروف والملابسات التي تحيط بالسياق اللغوي الداخلي. وانتهى "فيرث" إلى أن تحديد المعنى يتوقف على دراسة عدة محاور، هي :

١ - تحليل السياق اللغوي: صوتيا، وصرفيا، ونحويا، ومعجميا.
٢ - بيان شخصية المتكلم، والمخاطب، والظروف المحيطة بالكلام.
٣ - بيان نوع الوظيفة الكلامية.
٤ - بيان الأثر الذي يتركه الكلام[١] .

وهذا الاتجاه التداولي لا يهمل تحليل البنية اللغوية الداخلية، ولكنه يضيف إليها تحليل العناصر الخارجية المؤثرة في تشكيل تلك البنية، فهو يعد مزجا متوازنا بين العناصر البلاغية والتداولية الخارجية، وبين التشكيلات اللغوية الداخلية، لإضاءة النص من جوانبه المختلفة، وتبديد الغيوم التي قد تحجب المعنى، وتمنع الوصول إليه، أو تحديد معالمه الدلالية بدقة ووضوح.

وقدم"إنكفيست"(N.E. Enkvist) أنموذجا تداوليا للتحليل النصي والأسلوبي للخطاب، يتسم بالتوازن والتكامل؛ لأنه يجمع بين تحليل

(١) سعيد بحيري، علم لغة النص، ص ٢٤.

السياق الداخلي(البنية الداخلية للنص)، واستحضار السياق الخارجي، وبيان فاعليته في تحليل النص وتأويله.

يتكون أنموذج "إنكفيست" التداولي من المحاور والعناصر التالية:

أولا : السياق النصي الداخلي

أ- مجال اللغة:

١- السياق الصوتي التجريبي (Phonetics) (نوعية الصوت- سرعة الأداء...).

٢- السياق الصوتي الوظيفي (Phonemics) (الإيقاع- السجع- الجناس...).

٣- السياق الصرفي (MorPhology) (بنية الكلمات- الصيغ الشائعة- الصيغ الغريبة والمهجورة...).

٤- السياق النحوي (Syntax) (تركيب الجملة- التقديم والتأخير- الحذف...).

٥- السياق الدلالي (Semantics) (معاني المفردات- الأصل المعجمي-المعنى المجازي...).

٦- علامات الوقف، وطريقة الكتابة.

ب – مجال التأليف :

١- بداية النص، ووسطه، ونهايته.

٢- علاقة الوحدة النصية الصغرى بالوحدات النصية المحيطة بها، وعلاقتها بالبنية الكبرى للنص.

٣- الوزن، والشكل الأدبي، والتشكيل البصري للنص (طريقة إخراج النص طباعيا).

ثانيا : السياق الخارجي المحيط بالنص

١- المحيط الزمني(العصر).

٢- نوع الكلام، وموضوعه، والجنس الأدبي الذي ينتمي إليه.

٣- المرسل(المتكلم، أو الكاتب).

٤- المستقبل(المستمع، أو القارئ).

٥- علاقة طرفي التواصل: المرسل والمستقبل، من حيث الجنس، والعمر، والأيديولوجيا، والتعليم، والطبقة الاجتماعية...).

٦- المحيط المكاني(المقام وما يتصل به).

٧- الحركة الجسمية في أثناء الإرسال، وفي أثناء الاستقبال.

٨- اللغة أو اللهجة المستخدمة في النص(الشفرة).

٩- شكل النص (منطوق، أو مكتوب).

١٠- شكل التلقي (سمعي، أو بصري)[(١)].

دراسة البنية في إطار البلاغة العربية

وازنت البلاغة العربية بين دراسة البنية اللغوية الداخلية، ودراسة العوامل التواصلية المحيطة بها، فاهتمت باستحضار عناصر العمل الأدبي مجتمعة، وبيان فاعليتها في اكتمال الدلالة المقصودة، ووصولها إلى غايتها المطلوبة، واحتوت جهود البلاغيين والنقاد إشارات كثيرة إلى تحليل بنية

---

(١) Enkvist,N.E ; Linguistic stylistics, P.٥٨-٥٩.

نقلا عن : محمد العبد، اللغة والإبداع الأدبي، القاهرة، دار الفكر، ط١، ١٩٨٩، ص ٣١، ٣٢.

النص، ولفت الانتباه إلى السياق المحيط به، والتنويه بدور طرفي العملية الإبداعية: المبدع والمتلقي، مع إظهار الاهتمام الزائد بدور المتلقي، ومراعاة جانبه؛ لذلك ذهب بعض الباحثين إلى أن المنهج التداولي كان حاضرا بقوة في مباحث التراث العربي، فرأى محمد سويرتي أن " النحاة والفلاسفة والبلاغيين والمفكرين المسلمين مارسوا المنهج التداولي قبل أن يذيع صيته بصفته فلسفة وعلما ورؤية واتجاها أمريكيا وأوروبيا، فقد وظف المنهج التداولي بوعي في تحليل الظواهر والعلامات المتنوعة"(١)، وذهب أحمد المتوكل إلى أن، الإنتاج اللغوي العربي القديم يؤول في مجموعه(نحوه، وبلاغته، وأصوله، وتفسيره) إلى المبادئ الوظيفية(٢) .

ومن هذا المنطلق يرى الباحث أن مفهوم "مطابقة الكلام لمقتضى الحال"، وهو أحد تعريفات البلاغة عند المتأخرين، يشتمل على عناصر الاتصال الستة التي ذكرها "ياكوبسون"، وهي: المرسل، والمستقبل، والرسالة، والسياق، وقناة الاتصال، والشفرة، ويضيف إليها الأبعاد التداولية التي تؤثر في توصيل الرسالة، وفهمها، وتأويلها على النحو الصحيح.

---

(١) محمد سويرتي، اللغة ودلالاتها، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مجلد ٢٨، عدد ٣، مارس ٢٠٠٠م، ص ٣٠.

(٢) أحمد المتوكل، اللسانيات الوظيفية، منشورات عكاظ، المغرب، ١٩٨٩م، ص ٣٥.

فالبلاغيون يعرفون "الحال" بأنه:" الأمر الداعي إلى إيراد الكلام مكيفا بكيفية ما، سواء كان ذلك الأمر الداعي ثابتا في الواقع، أو كان ثبوته بالنظر لما عند المتكلم"(١) .

وبذلك يشتمل الحال(أو المقام) على واقع فعلي أو تخييلي، ومتلق حقيقي أو اعتباري.

الحال = السياق الخارجي + المتلقي {١}

وكل حال يقتضي بناء لغويا مناسبا له، فمقتضى الحال: هو الصورة التي يورد عليها الكلام، أو الخصوصية التي يقتضيها المقام(٢) .

وبهذا تدخل البنية اللغوية(الرسالة) في مفهوم مقتضى الحال، ويدخل فيه المبدع (المرسل) ضمنيا .

مقتضى الحال = السياق الخارجي + المتلقي + الرسالة {٢}

ومطابقة الكلام لمقتضى الحال تعني : مراعاة المتكلم أن يأتي كلامه مشتملا على الخصائص اللغوية والجمالية التي يقتضيها الحال أو المقام.

---

(١) محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي(ضمن شروح التلخيص)، بيروت، دار السرور، د.ت، ١/ ٢٠٨.

(٢) علي البدري، بحوث المطابقة لمقتضى الحال، القاهرة، المكتبة الحسينية، ١٩٨٤م، ١/ ٨٧.

مطابقة الكلام لمقتضى الحال = السياق الخارجي + المتلقي + الرسالة + المرسل {٣}

ومن البديهي أنه لابد أن يكون بين المبدع (المرسل) والمتلقي (المستقبل) شفرة لغوية متفق عليها، وقناة اتصال معلومة.

بنية العمل الأدبي (الرسالة) :

تنطوي تعريفات النقاد والبلاغيين العرب للبلاغة، وتحليلاتهم للكلام على إحساس عميق بتميز اللغة الأدبية، واستقلالها بخصائص تسمو بها على مستوى الاستخدام اللغوي المألوف أو الشائع، فهم يجعلون وظيفة التوصيل غاية الاستخدام اللغوي المعتاد، وعبروا عنها بمصطلحات" الإفهام أو الإفادة، أو مطلق المعنى "، ويرون أن اللغة الأدبية تتضمن - أيضا- وظيفة التوصيل، ثم تتجاوزها إلى تحقيق وظيفة جمالية أخرى، تكون هي المهيمنة على تشكيل الرسالة اللغوية، بينما تتوارى خلفها وظيفة التوصيل، وعبروا عن هذه الوظيفة الجمالية بمصطلحات " الحسن، والإمتاع، والإطراب". وقد برز ذلك منذ بدايات البحث البلاغي، فالجاحظ يفرق بين المستوى النفعي التوصيلي في اللغة العادية، وبين المستوى الجمالي للغة الأدبية الصادرة عن الفصحاء والبلغاء، ويظهر ذلك في تعليقه على تعريف العتابي للبليغ (كل من أفهمك حاجته فهو بليغ)، بقوله:" لم يعن أن كل من أفهمنا من معاشر المولدين والبلديين

قصده ومعناه بالكلام الملحون المعدول عن جهته، والمصروف عن حقه، أنه محكوم له بالبلاغة كيف كان، بعد أن نكون قد فهمنا عنه. وإنما عنى العتابي إفهامك العرب حاجتك على مجاري كلام العرب الفصحاء"(١).

وقد وضح أبو هلال العسكري في تعريفه للبلاغة والكلام البليغ الفرق بين اللغة الأدبية واللغة المعيارية المعتادة، فقال:" البلاغة: كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع، فتمكنه في نفسه كتمكنه في نفسك، مع صورة مقبولة، ومعرض حسن. وإنما جعلنا حسن المعرض وقبول الصورة شرطا في البلاغة، لأن الكلام إذا كانت عبارته رثة، ومعرضه خلقا، لم يسم بليغا، وإن كان مفهوم المعنى، مكشوف المغزى"(٢) .

أكد أبو هلال العسكري- في تعريفه- اختصاص اللغة الأدبية (الكلام البليغ) بهيمنة الوظيفة الجمالية(الصورة المقبولة، والمعرض الحسن) على تشكيلها اللغوي، ونفى أن يحقق التبليغ، وإفهام المعنى، وكشف المغزى (التوصيل) صفة البلاغة، وإنما شرط البلاغة تحقق حسن المعرض، وقبول الصورة، ولفت الأنظار والأذهان إلى بنية الرسالة الأدبية ذاتها، بالألفاظ الحسنة، والعبارة النيرة.

---

(١) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل ١/ ١٦١، .

(٢) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٧١، ص ١٦، ١٧ . ويراجع : الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٥ .

وأورد أبو حيان التوحيدي في كتابه " المقابسات" كلاما على لسان أبي سليمان المنطقي، يدل بوضوح على إدراكه التام تميز وظيفة اللغة اليومية المعتادة عن وظيفة اللغة الأدبية، وهو قوله:" الإفهام إفهامان: رديء وجيد، فالأول لسفلة الناس؛ لأن ذلك جامع للصالح والنافع. فأما البلاغة، فإنها زائدة على الإفهام الجيد بالوزن، والبناء، والسجع، والتقفية، والحلية الزائدة، وتخير اللفظ، واختصار الزينة بالرقة، والجزالة، والمتانة. وهذا الفن لخاصة الناس، لأن القصد فيه الإطراب بعد الإفهام"[1] .

فالإفهام(التوصيل) وظيفة مشتركة بين اللغة الأدبية، واللغة اليومية المعتادة، ولكن اللغة الأدبية تتجاوز"الإفهام" إلى تحقيق الإطراب (الوظيفة الجمالية)، باستخدام أدوات إيقاعية وتركيبية مختلفة، وأشكال بلاغية متعددة؛ لجذب انتباه المتلقي إلى البنية الداخلية للرسالة الأدبية، فيتحقق له الإطراب والمتعة، أو ما يسميه "رولان بارت" لذة النص.

وتبرز ثنائية اللغة الأدبية واللغة اليومية المعتادة في تعريف "السكاكي" لعلم المعاني بقوله:" هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره؛ ليحترز بالوقوف عليها من

---

(١) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق وشرح حسن السندوبي، القاهرة، المكتبة التجارية، ط١، ١٣٤٧هـ، ص ١٧٠.

الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره. وأعني بتراكيب الكلام: الكلام الصادر عمن له فضل تمييز ومعرفة، وهي تراكيب البلغاء، لا الصادرة عمن سواهم؛ لنزولها في صناعة البلاغة منزلة أصوات الحيوانات، تصدر عن محالها بحسب ما يتفق"[1] .

ميز "السكاكي" بين وظيفتين مرتبطتين بمستويين لغويين متغايرين، هما:

وظيفة الإفادة(التوصيل) التي يرتبط بها مستوى الاستخدام اللغوي اليومي المألوف، وهو يشابه منزلة أصوات الحيوانات في الغاية النفعية المجردة.

ووظيفة الاستحسان(الوظيفة الجمالية) التي ترتبط بالمستوى الأدبي للغة، المتمثل في تراكيب البلغاء، " ذلك أن التصنيف الصياغي يرجع- بالدرجة الأولى- إلى المستهدف الإنتاجي، فإذا كان المستهدف لغاية عملية صرفة، أو إيصالية خالصة، فإن النسق يرتد إلى قيمة مجردة عن التأثير، لأن الدوال فيه تظل حبيسة مرجعيتها الدلالية المعجمية، بعيدة-إلى حد كبير- عن امتدادها الاستعمالي، وما ينتابه من إضافات هامشية تعلق بالدال، وتدخله دائرة الاحتمالات. وهنا نجد (السكاكي) يربط هذا الأداء اللغوي بأصوات الحيوانات التي تستهدف غاية خارجية... أي أن العلاقة اللغوية

(١) السكاكي، مفتاح العلوم، القاهرة، مكتبة البابي الحلبي، ط٢، ١٩٩٠، ص ٩١.

تأخذ طابعا آليا مقيدا في دائرة النفعية الإخبارية، لا النفعية الجمالية. وقد يمثل هذا المستوى نوعا من المعيار الذي يفرض نفسه على المتكلم، فيتحرك في إطاره بعفوية مطلقة.

ولا كذلك الأداء العدولي الذي يعمل أساسا على انتهاك هذه المعيارية بكل متعلقاتها الإيصالية، وصولا إلى التراكيب الإبداعية المحاطة بالنية الجمالية، فهذا النوع من الأداء لا يمتد إلى الخارج(النفعية أو التوصيل)، وإنما يرتد إلى ذاته"[١]، لجذب الانتباه إلى بنيته الداخلية، والتركيز على التشكيل اللغوي، لتتحقق الوظيفة الجمالية الخالصة.

تتشكل قواعد اللغة المعيارية في التراث العربي من قواعد الاستخدام اللغوي الصحيح في المستوى العادي للتخاطب؛ لأنه يشكل –في تصور النحاة واللغويين والبلاغيين– البنية المثالية المستقرة التي يمكن جعلها معيارا يرجعون إليه، ومن ثم وجهوا جهودهم للمحافظة على مثالية هذه البنية، عن طريق الصناعة النحوية التي تعتمد على التقدير و التأويل. وإذا تتبعنا تقديرات النحاة وتأويلاتهم الهادفة إلى اكتمال البنية المثالية المعيارية، نتبين أن " صفة المثالية، واطراد القواعد– مما يوصف به المستوى العادي– إنما هي صفات تجيء من خارجه، وتفرض عليه بنوع من التقدير الذهني لهذه الصورة الكاملة، أي أنها لا وجود لها –في غالب الأحيان– على

---

(١) محمد عبد المطلب، البلاغة العربية(قراءة أخرى)، القاهرة، الشركة المصرية العالمية للنشر(لونجمان)، ط١ ١٩٩٧، ص٢٠٣.

المستوى المحسوس"[1]، ولذلك يشيع في كتب النحاة أقوال كثيرة عن تصادم السماع مع القياس؛ أي شذوذ المستوى الإبداعي المأثور سماعا عن العرب عن كثير من القواعد القياسية التي يحاول النحاة ترسيخها، وإضفاء صفة الاطراد عليها.

ومع اعتماد البلاغيين على مقولة " البنية الأصلية المثالية"، إلا أنهم لا يعطونها أهمية بلاغية سوى أنها نقطة انطلاق، تبين تحولات البنية في الأشكال البلاغية من القاعدة المثالية إلى الصورة العدولية الانحرافية، فتصبح القاعدة بمثابة أصل محايد يبرز جماليات الشكل البلاغي، ويوجه بؤرته الدلالية نحو المتلقي، حين يستحضر الأصل المثالي ، ويقارنه بالناتج الصياغي النهائي.

وهم يوجهون جهودهم إلى رصد أنماط العدول(الانحراف) في اللغة الأدبية، باعتبارها أهم الوسائل البلاغية التي تحقق الوظيفة الجمالية (الحسن، والإمتاع، والإطراب)، وتلفت انتباه المتلقي إلى التركيز على البنية اللغوية الداخلية للرسالة الأدبية. وقد تواترت إشاراتهم إلى ذلك في كتب البلاغة العربية، كقول "ابن أبي الإصبع" :" العرب متى أرادت المبالغة التامة في شيء، قلبت الكلام فيه عن وجهه، ليتنبه السامع عندما يرد على

---

(١) عبد الحكيم راضي، نظرية اللغة في النقد العربي، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٨٠، ص ٣٦٠.



سمعه كلام قد خولف فيه عادة أهل اللسان، إلى أن هذا إنما ورد لفائدة، فينظر، فيرى حصول زيادة في الكلام مبالغة، لو لم يقلب لم تحصل"(١) .

ومدح "ابن الأثير" أنماط العدول عن الصيغ اللغوية والتراكيب المألوفة، وعدها علامة دالة على بلاغة المرسل، وفنية الرسالة؛ لأنها تكسب النص غموضا فنيا يدخله في دائرة الاحتمالات، ويكشف قيمته الدلالية والجمالية، وذلك في حديثه عن "الالتفات"، الذي تعد أنواعه من أبرز صور العدول عن قواعد البنية المثالية، حيث قال:" واعلم أيها المتوشح لمعرفة علم البيان أن العدول عن صيغة من الألفاظ إلى صيغة أخرى، لا يكون إلا لنوع خصوصية اقتضت ذلك، وهو لا يتوخاه في كلامه إلا العارف برموز الفصاحة والبلاغة، الذي اطلع على أسرارها، وفتش عن دفائنها، ولا تجد ذلك في كل كلام، فإنه من أشكل ضروب علم البيان، وأدقها فهما، وأغمضها طريقا"(٢) .

وقد اعتمد البلاغيون على مجموعة من الإجراءات التوليدية في الربط بين القاعدة والانحراف، عن طريق علاقات التحول أو النقل،

---

(١) ابن أبي الإصبع، بديع القرآن، تحقيق حفني شرف، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، د.ت، ص ١٥٣.

(٢) ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ط٢، ١٩٧٣، ٢/ ١٨٠.

والأصل عندهم " أن صور المعاني لا تتغير بنقلها من لفظ إلى لفظ، حتى يكون هناك اتساع ومجاز، وحتى لا يراد من الألفاظ ظواهر ما وضعت له في اللغة، ولكن يشار بمعانيها إلى معان أخر"[1] .

وفي دراستهم للأشكال البلاغية في علوم المعاني، والبيان، والبديع، تتبع البلاغيون تحولات البنية البلاغية في مراحلها التوليدية المتتابعة، بدءا من أصل المعنى (البنية العميقة أو المثالية)، وانتهاء بالشكل النهائي للفن البلاغي المدروس(البنية السطحية)، ووضحوا كيفية الانحراف في كثير من الأشكال البلاغية، مقارنين بين أصلها المثالي المألوف، وبين ناتجها الصياغي النهائي الجمالي، كبيانهم لكيفية الوصول إلى التشبيه البليغ، ومراحل توليد المعنى الكنائي في الكنايات القريبة والبعيدة، وقياس دلالة الإطناب والإيجاز إلى متعارف الأوساط - في رأي السكاكي- ، أو إلى أصل المعنى المراد- في رأي القزويني-، وذكر تشكيل البنية المثالية المطابقة لمرجعية الضمائر في الالتفات في الضمائر، و بيان التناسب الزمني في الالتفات في الأفعال، و توضيح صور التوافق العددي في الالتفات في العدد ، وغير ذلك مما أشار إليه البلاغيون في دراستهم للفنون البلاغية المختلفة.

---

(١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود شاكر، القاهرة مكتبة الخانجي، ط٢، ١٩٨٩، ص ٢٦٥

ويتفق الباحث مع الدكتور عبد الحكيم راضي في رأيه أن " ظاهرة الانحراف عن المثال في كل صورها، كانت المحور الذي دارت حوله كل المباحث الأساسية التي تشكل صلب النظرية العربية في اللغة الأدبية، وأن حرص البلاغيين على تأكيد هذه الصفة قد أدى بهم إلى سلوك أساليب معينة، واعتناق آراء خاصة، وتبني وجهات نظر من شأنها المساعدة على إبراز هذه الخاصية؛ أعني الانحراف في لغة الأدب"[١] .

عناصر الاتصال (المبدع- المتلقي- السياق) :

تناول البلاغيون العرب عنصر المبدع(المرسل-المتكلم) بحذر بالغ في بدايات الدراسات البلاغية؛ لأن معظم تلك الدراسات الرائدة(مجاز القرآن- معاني القرآن- نظم القرآن- إعجاز القرآن) دارت حول النص القرآني المقدس، خدمة لعلومه، وبرهانا على إعجازه البلاغي. وعندما توجهت الدراسات البلاغية إلى دراسة الخطاب الأدبي بصفة عامة، والشعر بصفة خاصة، ذكر البلاغيون دال المتكلم(المبدع) صراحة في تعريفهم لكثير من الفنون البلاغية، وتحليلهم لتشكيلاتها اللغوية الجمالية المفارقة للكلام العادي المألوف، وربطوا أسرارها البلاغية بالحضور الواضح للمبدع، الذي يتطلع إلى توصيل رسالته إلى المتلقي بكل ما فيها من قيم جمالية،

---

(١) عبد الحكيم راضي، نظرية اللغة في النقد العربي، ص ٢٧٥.

فينحرف بالأسلوب عن نمط الأداء المألوف المعتاد، ليحقق ما يريده من دلالات يعجز عن توصيلها التركيب العادي.كأساليب الخروج على خلاف مقتضى الظاهر في أضرب الخبر، والالتفات، والتجريد، والتوجيه، وعكس الظاهر، والتوهيم، وغيرها من الأساليب التي يطمح الخطاب الأدبي فيها إلى الخروج على خلاف مقتضى الظاهر؛ لكسر رتابة الواقع الفعلي الخارجي، وتنزيل المتلقي منزلة ذهنية اعتبارية، تخالف منزلته الحقيقية، وهنا يبرز دور المبدع واضحا، وترتد إليه الأهداف البلاغية للخطاب، والنوايا الجمالية التي تكمن في صياغته المخالفة لمقتضى الظاهر. ويصبح حضور المتلقي حضورا تخييليا، لا يتشكل إلا من خلال المبدع، ومقاصده الواضحة والخفية من وراء تشكيله البلاغي العدولي(الانحرافي)، الذي يلفت انتباه المتلقي العام إلى البنية اللغوية ذاتها، وبذلك تتحقق وظيفتها الشعرية.

ولهذا منح النقاد والبلاغيون واللغويون المبدعين –وبخاصة الشعراء–سلطة إبداعية استثنائية، غير مقيدة بالأعراف والتقاليد اللغوية السائدة، ليقدموا خطابا إبداعيا متميزا، ومتجاوزا، ومفارقا للشائع والمألوف، فيقول الخليل بن أحمد– فيما نقله حازم القرطاجني– :" الشعراء أمراء الكلام، يصرفونه أنى شاؤوا ، ويجوز لهم ما لا يجوز لغيرهم من

إطلاق المعنى وتقييده، ومن تصريف اللفظ وتعقيده، ومد المقصور، وقصر الممدود، والجمع بين لغاته، والتفريق بين صفاته، واستخراج ما كلت الألسن عن وصفه ونعته، والأذهان عن فهمه وإيضاحه، فيقربون البعيد، ويبعدون القريب، ويحتج بهم، ولا يحتج عليهم، ويصورون الباطل في صورة الحق، والحق في صورة الباطل"[١] .

وربط النقاد والبلاغيون بين البنية اللغوية ومبدعها، وأكدوا الصلة الوثيقة بين الأسلوب وشخصية قائله، وطبيعة مزاجه وتكوينه النفسي، ولم يكتفوا بكون المبدع مجرد منشئ للأسلوب، ومراع للمقاصد البلاغية والجمالية للخطاب من أجل المتلقي أو غيره. يتضح ذلك في إشارة القاضي الجرجاني إلى اختلاف الأساليب الشعرية وتفاوتها باختلاف طبائع الشعراء وتفاوت أمزجتهم، بقوله:" فإن سلامة اللفظ تتبع سلامة الطبع، ودماثة الكلام بقدر دماثة الخلقة، وأنت تجد ذلك ظاهرا في أهل عصرك وأبناء زمانك. وترى الجافي الجلف منهم كز الألفاظ، معقد الكلام، وعر

---

(١) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٦، ص ١٤٣، ١٤٤.

الخطاب، حتى إنك ربما وجدت جزالة ألفاظه في صوته ونغمته، وجرسه ولهجته"[١] .

أما المتلقي، فقد كان له الحضور الأهم بين عناصر العملية الإبداعية في التراث النقدي والبلاغي، مما دفع بعض الباحثين إلى اتهام البلاغيين والنقاد بأن اهتمامهم بمراعاة جانب المتلقي(المخاطب) يكاد يغطي على أي اهتمام بجانب المبدع(المتكلم)، وأرجعوا ذلك إلى أسباب دينية، " لأنه ليس من المتصور عقلا ودينا أن يتناول هؤلاء المنظرون القرآن باعتبار مصدره، ولذا اتجهت مباحثهم إلى ناحية المتلقي، ومحاولة ربط الأسلوب بظروفه الاجتماعية، أو الثقافية، أو الدينية"[٢] .

ربط النقاد والبلاغيون في كثير من دراساتهم في تحليل الخطاب الأدبي بين تشكيل البنية اللغوية وبين تأثيرها الدلالي والنفسي على المتلقي، كحديثهم عن ارتباط بنية القصيدة القديمة في معانيها وأغراضها، ومطالعها، ومقاطعها، وختامها، بالمتلقي بصفة أساسية، وتحليل تشكيلاتها اللغوية والدلالية بالنظر إلى وقعها في نفسيته، ومدى استجابته الذهنية والمزاجية لضغوطها الدلالية[٣] .

---

(١) القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي، القاهرة، مكتبة البابي الحلبي، ١٩٦٦، ص١٥.

(٢) محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٤، ص ١٧٥.

(٣) يراجع رأي ابن قتيبة في بنية القصيدة القديمة، وربطها بالمتلقي(السامع):في مقدمة كتابه الشعر والشعراء، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة، دار المعارف، وانسجام مطلع القصيدة،

وبرز دور المتلقي في تعريفات البلاغيين للبلاغة، ومقتضى الحال، والسياق(المقام) المحيط بالنص، " فمقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار والإنكار، ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار، وكل ذلك معلوم لكل لبيب، وكذا مقام الكلام مع الذكي يغاير مقام الكلام مع الغبي، ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر"[1] .

وتم تقسيم أضرب الإسناد الخبري تبعا للحالة الذهنية والنفسية للمتلقي، إلى إسناد خبري ابتدائي(للمتلقي خالي الذهن)، وإسناد خبري طلبي(للمتلقي المتردد)، وإسناد خبري إنكاري(للمتلقي المنكر)[2] ، ووجه البلاغيون كثيرا من الدلالات البلاغية والمعاني السياقية للأساليب الخبرية والإنشائية إلى مراعاة جانب المتلقي، واستحضار دوره في بنية الأسلوب، وتأويل دلالته، كالنصح والإرشاد، والتقرير، والتحذير، والتهديد والوعيد، والإنكار، والتشويق، واستنهاض الهمم، والحث على العمل، والإهانة، والتحقير، والتعجيز، وغير ذلك من الدلالات والمعاني

وتخلصها، وختامها مع نفسية المتلقي في : ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الجيل، ١٩٨١، ١/ ٢٢٣، ويحيى بن حمزة العلوي، الطراز، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٢، ٣/ ١٨٥، والقزويني، الإيضاح، شرح عبد المتعال الصعيدي، القاهرة، مكتبة الآداب، ١٩٩٩، ٤/ ١٣١-١٣٩.

(١) السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٧٣.ويراجع: الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ١٦١، ١٦٢، وأبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص ١٦ ، ١٧، وشروح التلخيص، ١/ ٢

(٢) السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٩٦.

السياقية[1]. والمتلقي حاضر دائما في تشكيل بنية الأشكال البلاغية في معظم المباحث البلاغية في علوم المعاني، والبيان، والبديع، لجذب انتباهه، أو تأكيد المعنى في نفسه، أو إدهاشه، أو تشويقه، أو دعوته إلى إعمال فكره، وشحذ ذهنه، أو غير ذلك من الدلالات الموجهة إلى المتلقي بصفة خاصة؛ لإبراز دوره في تشكيل الخطاب الأدبي، وتأويله.

وكثرت إشارات البلاغيين إلى "مراعاة مقتضى الحال"، أي مراعاة حال المخاطب من حيث مستواه الفكري، والثقافي، والاجتماعي، والطبقي، وغير ذلك من الأحوال التي تختلف باختلاف البيئة، والثقافة، والزمن، وقد وضع البلاغيون ذلك في الحسبان، ودعوا المتكلم(المبدع) إلى أن يراعي أحوال المخاطبين المختلفة، وأوضاعهم فيما يبدعه من أقوال ونصوص، كقول بشر بن المعتمر في صحيفته المشهورة:" وينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما، ولكل حالة من ذلك مقاما،

---

(١) يراجع: السكاكي، مفتاح العلوم، ص ١٧٠-١٨٠، وشروح التلخيص، ٢/ ٢٤٠-٢/ ٣٧٥، وبدر الدين بن مالك، المصباح، تحقيق حسني عبد الجليل، القاهرة، مكتبة الآداب، ط١، ١٩٨٩، ص ٨٠-٩٠، والسيوطي، شرح عقود الجمان، القاهرة، مكتبة البابي الحلبي، ١٩٣٩، ص ٤٨-٥٨.

حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات"(١)

ولا نعدم في تراثنا البلاغي إشارات إلى المتلقي النموذجي(المثالي)، وبيان دوره المهم في التوصل إلى الأسرار الجمالية للفنون البلاغية التي يشتمل عليها الخطاب الأدبي، والإشادة باستعداده الفطري، وتكوينه الثقافي اللذين يؤهلانه لمعرفة دقائق التشكيل، واستنباط دلالات الأساليب. وقد كان كثير من البلاغيين يشيرون دائما إلى أنهم يتعاملون مع متلق واع، يفقه الأساليب، ويحسن تذوق العبارات البليغة، ويمتلك الإحساس المرهف بمواطن الجمال فيها؛ لذلك كانوا لا يسهبون-في معظم الأحيان- في تحليل بنية الأشكال البلاغية، وتوضيح مراحل تحولات الفن البلاغي من البنية المثالية العميقة إلى البنية السطحية الانحرافية، ويقفزون إلى بيان القيمة الجمالية والدلالية للشكل البلاغي في صيغته النهائية؛ مطمئنين إلى أنهم يتوجهون إلى متلق مثالي(نموذجي)، يمتلك المعرفة الوافية، والخبرة الكافية لتتبع تلك التحولات الدلالية المتتالية. كإشارة السكاكي-مثلا- إلى ذلك المتلقي النموذجي بقوله :" إن جوهر الكلام البليغ مثله مثل الدرة الثمينة، لا ترى درجتها تعلو، ولا قيمتها تغلو، ولا

(١) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ١/ ١٣٨.

تشترى بثمنها، ولا تجري في مساومتها على سننها، ما لم يكن المستخرج لها بصيرا بشأنها، والراغب فيها خبيرا بمكانها. وثمن الكلام أن يوفى من أبلغ الإصغاء وأحسن الاستماع حقه، وأن يتلقى من القبول له والاهتزاز بأكمل ما استحقه، ولا يقع ذلك ما لم يكن السامع عالما بجهات حسن الكلام، ومعتقدا بأن المتكلم تعمدها في تركيبه للكلام عن علم منه، فإن السامع إذا جهلها، لم يميز بينه وبين ما دونه، وربما أنكره. وكذلك إذا أساء بالمتكلم اعتقاده، ربما نسبه في تركيبه ذلك إلى الخطأ، وأنزل كلامه منزلة ما لا يليق به من الدرجة النازلة"[1].

دراسة السياق في التراث العربي:

حرص التراث النقدي والبلاغي العربي على تحقيق التوازن بين الوظيفة الاجتماعية التواصلية، والوظيفة الشعرية للخطاب الأدبي؛ بالتعامل معه باعتباره نصا مفتوحا، تتحرك دلالته-إنتاجا وتأويلا- في إطار سياق خارجي محيط، يسهم في توجيه البؤرة الدلالية بما يتوافق مع آليات التلقي، والظروف والمقامات المتنوعة التي قد تحيط بالعمل الأدبي، مع الاهتمام بفاعلية السياق الداخلي المنبثق من خصائص التشكيل اللغوي والبلاغي للبنية الداخلية للنص، وبذلك تتكامل الوظيفتان:

---

(١) السكاكي، مفتاح العلوم، ص ١٢٧.

الاجتماعية(السياق الخارجي)، والشعرية(السياق الداخلي) للخطاب الأدبي. وتردد في التراث الشفهي العربي وجوب مراعاة الظروف المحيطة بالعمل الأدبي، والاهتمام بأحوال المستمعين، ومعرفة أقدارهم، وتواتر القول المأثور:" لكل مقام مقال"، وترسب ذلك في أذهان المبدعين، ورددوه في شعرهم، كقول الحطيئة في قصيدة يخاطب فيها الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه :

تحنن عليّ هداك المليك   فإن لكل مقام مقالا[1]

ومنذ بدايات التراث النقدي والبلاغي المكتوب روعي جانب السياق الخارجي المحيط بالخطاب الأدبي، وفطن البلاغيون إلى أن السياق الخارجي يتغير دائما، تبعا لتغير المحيط الزمني، والمكاني، واختلاف أذواق المتلقين، وتباين أحوالهم، وتلك المتغيرات تؤثر على تشكيل البنية اللغوية للعمل الأدبي، فنبهوا المبدعين إلى وجوب مراعاة ذلك؛ لأن نقص المعرفة بعناصر الاتصال الأدبي(المتلقي، والسياق، والرسالة)، يعود بالنقص والعيب على العملية الإبداعية ذاتها. ويوجه "علي بن خلف" نصائحه إلى الكاتب(المبدع) بأن " يتنقل في استعمال الألفاظ على حسب ما تقتضيه رتب الخطاب والمخاطبين، وتوجبه الأحوال المتغايرة، والأوقات المختلفة،

---

(١) ديوان الحطيئة، تحقيق نعمان طه، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٨٧، ص ٣٣٥.

ليكون كلامه مشاكلا لكل منها، فإن أحكام الكلام تتغير بحكم تغير الأزمنة، والأمكنة، ومنازل المخاطبين والمكاتبين... ومتى لم يحصل التشابه والتشاكل بين ألفاظ الكتاب وبين ما يقتضيه الحال المكتوب فيها، والزمان، والمكان، والكاتب، والمكتوب إليه، عاد ذلك بالخلل على الصناعة، والنقص على الكاتب، والمكتوب عنه"[١] .

وذكر السكاكي الأحوال والظروف الخارجية المحيطة بالخطاب الأدبي، وفصل أنواعها التي أجملها البلاغيون السابقون، ووضح تأثر الخطاب الأدبي بتنوع المقامات الخارجية وتفاوتها، وتغير الحالة الذهنية والنفسية للمتلقي، فقال:" فمقام الشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب، ومقام الجد في جميع ذلك يباين مقام الهزل"[٢].

وربط البلاغيون بين السياق الخارجي والسياق الداخلي، فرأوا أن كل مقام أو حال يستدعي صياغة لغوية مناسبة له، وهو ما يسمى ب"مقتضى الحال"، وارتفاع القيمة الجمالية للعمل الأدبي أو انحطاطها مرهون دائما

---

(١) علي بن خلف، مواد البيان، تحقيق حسين عبد اللطيف، ليبيا، طرابلس، منشورات جامعة الفاتح، ١٩٨٢، ص١١١، ١١٢.

(٢) السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٩٥.

" بمصادفة الكلام لما يليق به، وهو الذي نسميه مقتضى الحال" [١]، أي بالتوافق بين البنية اللغوية للعمل الأدبي(الوظيفة الشعرية) والسياق الخارجي المحيط بها(الوظيفة الاجتماعية).

ولما كانت الأحوال الخارجية متغيرة، ومقامات الكلام متفاوتة، فإن مقتضى الحال يتغير بالتبعية، " فمقام التنكير يباين مقام التعريف، ومقام الإطلاق يباين مقام التقييد، ومقام التقديم يباين مقام التأخير، ومقام الذكر يباين مقام الحذف، ومقام القصر يباين مقام خلافه، ومقام الفصل يباين مقام الوصل، ومقام الإيجاز يباين مقام الإطناب"[٢] .

ورأى البلاغيون والمفسرون أن استحضار السياق ببعديه: الخارجي والداخلي عامل مهم في معرفة المعنى وتحديده، وجعله"الزركشي" من الأمور التي تعين على إدراك المعنى عند الإشكال في تأويل الآيات القرآنية، فدلالة السياق" ترشد إلى تبيين المجمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظيره، وغالط في مناظرته"[٣] .

---

(١) المرجع السابق: ص ٩٥.

(٢) القزويني، الإيضاح، شرح عبد المتعال الصعيدي، ١/ ٢٦.

(٣) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار التراث، د. ت، ٢/ ٢٠٠.

وإذا أمعنا النظر في كتب البلاغة العربية، وجدنا أن دراسة بنية العمل الأدبي تتم على ثلاثة مستويات، هي:

١- مستوى المفردات (صوتيا وصرفيا)

٢- مستوى الجملة (صوتيا، ونحويا، ودلاليا)

٣- مستوى الجمل (نصيا)

- **على مستوى المفردات:**

درست مخارج الحروف من حيث التلاؤم والتنافر، ودرست البنية الصرفية للمفردات، وما يطرأ على حروفها من زيادة أو حذف، وإعلال وإبدال، وعلاقة ذلك بالقواعد المعيارية التي تحدد مواطن الصواب أو الخطأ، والتوافق أو العدول، وذلك في إطار أن الكلمة جزء من الجملة، وأن لكل كلمة مع صاحبتها مقاما.

- **وعلى مستوى الجملة:**

أفاض البلاغيون في الحديث عن التلاؤم أو التنافر الصوتي بين أجزاء الجملة(المفردات)، ودرسوا العلاقات التي تربط بين المفردات في الجملة، وكيفية تعليق معنى الكلمة بمعنى الكلمة المجاورة لها، وذلك في ضوء نظرية النظم التي صاغها "عبد القاهر الجرجاني"،

ورأى فيها أن الكلمة المفردة ليس لها حسن ذاتي، وليست لها أهمية إلا بمقدار دورها في التركيب، وعلاقتها بالكلمات المجاورة، فالنظم هو توخي معاني النحو في معاني الكلم، وجملة الأمر في نظرية النظم " أنا لا نوجب الفصاحة للفظة مقطوعة مرفوعة من الكلام التي هي فيه، ولكنا نوجبها لها موصولة بغيرها، ومعلقا معناها بمعنى ما يليها"[1].

ودرست –في ضوء نظرية النظم– العلاقات التركيبية بين أجزاء الجملة، كالتقديم والتأخير، والذكر والحذف، والتعريف والتنكير، ودرست العلاقات الدلالية، والتحولات المجازية، والبديعية التي تطرأ على المفردات والتراكيب، فيما هو معروف ومشهور في علوم البلاغة العربية.

- وعلى مستوى الجمل (النص):

درس البلاغيون وصل الجمل أو فصلها، وحذف عدد من الجمل أو ذكرها، وعلاقة الجملة بما قبلها وما بعدها في الفقرة الواحدة، وعلاقة الفقرات (مطلع النص، وتخلصه، وختامه) ببعضها في إطار البنية الكبرى للنص، وذلك شائع ومشهور في كلام المفسرين عن تناسب الآيات والسور، وكلام النقاد والبلاغيين عن حسن السبك، وتلاحم

(١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٤٠٢، ٣٦١.

الأجـزاء، والتئـام الكـلام، وتنـسيق الأبيـات، وحـسن التجـاور أو قبحه[1].

(١) يراجع على سبيل المثال لا الحصر : البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٨هـ. والجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ٦٦، ٦٧، وابن طباطبا العلوي، عيار الشعر، ص ٢٠٩، وأبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص ١٤٧، ١٤٨، وعبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٨٨، وعلي بن خلف، مواد البيان، ص ٢٤٢.

وختاما:

فقد تناولت في هذا البحث منطلقات دراسة بنية النص الأدبي في البنيوية ، باعتبارها بنية مغلقة، مستقلة بنفسها عن عناصر الاتصال الأخرى (المبدع، والمتلقي، والسياق)؛ سعيا من البنيويين إلى تحقيق علمية الدراسة الأدبية، وهو ما اعترضت عليه المناهج النقدية ما بعد البنيوية.

وانتقلت إلى إجراءات دراسة النص الأدبي في إطار التداولية، التي راعت الوظيفة الاجتماعية للأدب، ونبهت إلى أهمية عناصر الاتصال، ودورها المحوري في إنتاج النص، وفهمه، وتأويله، حيث عدتها الدراسات التداولية أهم العوامل المؤثرة في بث الحيوية في النص، وتحديد هويته.

وختمته بدراسة تناول البلاغة العربية لبنية الخطاب الأدبي، فوضحت أنها تدرسها بوصفها نصا في سياق، فهي تراعي التشكيل اللغوي الداخلي لبنية النص، بما يحقق الوظيفة الشعرية، وتستحضر المتلقي، والسياق الخارجي، باعتبارهما عاملين مهمين في تشكيل البنية اللغوية الداخلية، وفهمها، وتأويلها، في ظل الأحوال والمقامات الخارجية المحيطة بالنص الأدبي، بما يحقق الوظيفة الاجتماعية للعمل الأدبي.

المصادر والمراجع

أولا: المراجع العربية

١- ابن الأثير(ضياء الدين محمد بن محمد)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي، وبدوي طبانة، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ط٢، ١٩٧٣م.

٢- ابن أبي الإصبع(زكي الدين عبد العظيم بن عبد الواحد)، بديع القرآن، تحقيق حفني شرف، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، د.ت.

٣- أحمد المتوكل(دكتور)، اللسانيات الوظيفية، المغرب، منشورات عكاظ،١٩٨٩م.

٤- البقاعي(برهان الدين إبراهيم بن عمر)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٨هـ.

٥-التوحيدي(أبو حيان علي بن محمد)، المقابسات، شرح وتحقيق حسن السندوبي، القاهرة، المكتبة التجارية، ط١، ١٣٤٧هـ.

٦- الجاحظ(أبو عثمان عمرو بن بحر)، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، د.ت.

٧- ابن رشيق القيرواني(أبو علي الحسن بن رشيق)، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الجيل، ١٩٨١م.

٨- الزركشي(بدر الدين محمد بن عبد الله)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار التراث، د.ت.

٩- سعيد بحيري(دكتور)، علم لغة النص، القاهرة، مكتبة الأنجلو، ط١، ١٩٩٣.

١٠- السكاكي(أبو يعقوب يوسف بن محمد): مفتاح العلوم، القاهرة، مكتبة البابي الحلبي، ط٢، ١٩٩٠م.

١١-السيوطي(جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر)، شرح عقود الجمان في علم المعاني والبيان، القاهرة، مكتبة البابي الحلبي، ١٩٣٩م.

١٢-شكري عياد(دكتور)، اللغة والإبداع(مبادئ علم الأسلوب العربي)، القاهرة، إنترناشونال برس، ط١، ١٩٨٨م.

١٣- صلاح فضل(دكتور)، بلاغة الخطاب وعلم النص، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٦٤، ١٩٩٢م.

١٥-عبد الحكيم راضي(دكتور)، نظرية اللغة في النقد العربي، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٨٠م.

١٦-عبد العزيز حمودة(دكتور)، المرايا المحدبة(من البنيوية إلى التفكيك)، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد٢٣٢، ١٩٩٨م.

١٧- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود شاكر، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط٢، ١٩٨٩م.

١٨-عبد الله الغذامي(دكتور)، الخطيئة والتكفير(من البنيوية إلى التشريحية)، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ط٤، ١٩٩٨م.

١٩-العلوي(يحيى بن حمزة)، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم الإعجاز، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٢م.

٢٠-علي البدري(دكتور)، بحوث المطابقة لمقتضى الحال، القاهرة، المكتبة الحسينية، ط٢، ١٩٨٤م.

٢١-علي بن خلف، مواد البيان، تحقيق حسين عبد اللطيف، ليبيا، طرابلس، منشورات جامعة الفاتح، ١٩٨٢م.

٢٣-ابن قتيبة(أبو محمد عبد الله بن مسلم)، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة، دار المعارف،



٢٤- القزويني(الخطيب أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن)، الإيضاح لتلخيص المفتاح(ضمن بغية الإيضاح)، شرح عبد المتعال الصعيدي، القاهرة، مكتبة الآداب، ١٩٩١م.

٢٥-محمد العبد(دكتور)، اللغة والإبداع الأدبي، القاهرة، دار الفكر، ط١، ١٩٨٩م.

٢٦-محمد عبد المطلب(دكتور):

* البلاغة والأسلوبية، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٤م.
* البلاغة العربية(قراءة أخرى)، القاهرة، الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان، ط١، ١٩٩٧م.

٢٧-محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي(ضمن شروح التلخيص)،بيروت، دار السرور،د.ت.

٢٨-مديحة السايح (دكتورة)، المنهج الأسلوبي في النقد الأدبي في مصر، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، سلسلة كتابات نقدية، عدد ١٣٥، ٢٠٠٣م.

٢٩- مسعود صحراوي(دكتور)، التداولية عند العلماء العرب(دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي)، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٥م.

٣٠-أبو هلال العسكري(الحسن بن عبد الله بن سهل)،كتاب الصناعتين، تحقيق علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٧١م.

ثانيا: المراجع المترجمة

١- آن روبول، و جاك موشلار، التداولية اليوم(علم جديد في التواصل)، ترجمة سيف الدين دعفوس ومحمد الشيباني، بيروت، دار الطليعة للنشر، ط١، ٢٠٠٣م.

٢- آن روبول وجاك موشلار، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة شكري المبخوت، تونس، المركز الوطني للترجمة، ٢٠١٠م.

٣- آن موريل، النقد الأدبي المعاصر، ترجمة إبراهيم أولحيان ومحمد الزكراوي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٨م.

٤- إنريك أندرسون إمبرت: مناهج النقد الأدبي، ترجمة الطاهر مكي، القاهرة، مكتبة الآداب، ١٩٩١م.

٥- براون(ج.ب.) ويول(ج.)، تحليل الخطاب، ترجمة محمد الزليطني ومنير التريكي، الرياض، مطبعة جامعة الملك سعود، ١٩٩٧م.

٦- تزافيتان تودوروف، الشعرية، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، الدار البيضاء، دار توبقال، ط٢، ١٩٩٠م.

٧- تيري إيجلتون، مقدمة في النظرية الأدبية، ترجمة إبراهيم جاسم العلي، بغداد، دار الشئون الثقافية، ١٩٩٢م.

٨- خوسيه ماريا إيفانكوس، نظرية اللغة الأدبية، ترجمة حامد أبو أحمد، القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٩٢م

٩- ديفيد ديتشس، مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق، ترجمة محمد يوسف نجم، بيروت، دار صادر، ١٩٦٧م.

١٠- روبنز (ر.هـ.)، موجز تاريخ علم اللغة، ترجمة أحمد عوض، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد٢٢٧، ١٩٩٧م.

١١-رولان بارت، نقد وحقيقة، ترجمة منذر عياشي، الرباط، مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٤.

١٢- رومان ياكوبسون، قضايا الشعرية، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط١، ١٩٨٨م.

١٣- الشكلانيون الروس، نظرية المنهج الشكلي، ترجمة إبراهيم الخطيب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨٢م.

١٤- فردينان دي سوسير، دروس في اللسانيات العامة، ترجمة محمد الشاوش، ومحمد عجينة، وصالح القرمادي، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥م.

١٥- فان دايك، النص والسياق(استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي)، ترجمة عبد القادر قنيني، المغرب، إفريقيا الشرق، ٢٠٠٠م.

١٦-ليونارد جاكسون، بؤس البنيوية(الأدب والنظرية البنيوية)، ترجمة ثائر ديب، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠١م.

١٧- هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية(نحو نموذج سيميائي لتحليل النص)، ترجمة محمد العمري، الدار البيضاء، منشورات دراسات سال، د.ت.

ثالثا: الدوريات

١- عز الدين إسماعيل، مناهج النقد الأدبي بين المعيارية والوصفية، القاهرة، مجلة فصول، مجلد ١، عدد٢، ١٩٨١م.

٢- محمد سويرتي، اللغة ودلالاتها، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد ٢٨، عدد ٣، ٢٠٠٠م.

٣- يان موكاروفسكي، اللغة المعيارية واللغة الأدبية، ترجمة ألفت كمال الروبي، القاهرة، مجلة فصول، مجلد ٥، عدد١، ١٩٨٤م.

النظرية الإدراكية وأثرها في الدرس البلاغي

" الاستعارة أنموذجاً"

أ. د صالح بن الهادي رمضان



المقدّمة

إنّ المسائل المعرفية والقضايا الفكرية التي تثيرها العلوم اللغوية الإدراكية، وهي تتطرّق إلى دراسة نشاط الاستعارة في التواصل العادي أوالعلمي[١] أو الإبداعي، هي التي دفعتنا إلى الإسهام مع سائر الباحثين المهتمّين بهذا الحقل العلمي في إعادة النظر في جوانب من الدرس البلاغي[٢] بالاستناد إلى النتائج التي توصّل إليها الباحثون في هذه العلوم سواء في الدرس البلاغي أو النحوي أو الأدبي أوفي عامّة العلوم الإنسانية وخاصّة العلوم النفسية والاجتماعية . وهي نتائج تعيننا دون ريب على فهم الاستعارة في منظومة التواصل بين المتخاطبين بلغة واحدة، وضمن ثقافة واحدة، كي نفهم لم يستعمل المتكلّم الأعمال الاستعارية دون غيرها من الأعمال القولية؟ هل يقدّم لنا معرفة أم يقدّم لنا كما يقول لودفيك فتقانشتاين إحساسا باللغة ؟ هل نرى ونحن نستمع إلى الاستعارة أشياء أم نرى الصور اللغوية أوالحديث عن الذهن ؟[٣].

---

(١) ذلك أنّ الخطاب العلمي قد يستعمل الاستعارة لتنظيم المعرفة أولتفسيرها وتوضيحها أوغير ذلك من المقاصد فقولنا "إنّ فروع الفلسفة كثيرة" إنّما هواستعارة لصورة الشجرة في تشبيه الفلسفة بشجرة العلوم ، أوتتفرّع هذه النقطة فرعين فهوكذلك استعارة .

(٢) لا نعني بطبيعة الحال الدرس التعليمي وإنّما نعني الدرس العلمي .

(٣) تحقيقات فلسفية تعريب عبد الرزاق بنّور ،المنظمة العربية للترجمة بيروت ٢٠٠٧ ص ٤٦١ .

ونلحظ أوّلا أنّ التطوّر الذي عرفه الدرس البلاغي الحديث في مجال فهم الاستعارة وآلياتها وكيفية إنتاجها وتقبّلها لم يكن طفرة علمية محدودة أوتطوراً ذاتياً داخلياً أنتجه علم البيان بدلالته القديمة وخاصة في اهتمامه بجمال العبارة، كلاّ بل إنّ هذا التطوّر كان وليد تفاعل مخصب بين مختلف علوم اللسان وخاصّة اللسانيات التداولية أوما يعرف عادة عند أهل الاختصاص بلسانيات الخطاب أوالتلفّظ أوالنصّ، وسائر حقول المعرفة الإنسانية كعلم التربية البنائي وعلم النفس الإدراكي[١] .

وكان هذا التطوّر ثمرة انتقال معرفي خصب من الاهتمام بجمال العبارة في الخطاب الأدبي وهومجال ضيّق طالما أرهق الدرس البلاغي وعزله عن واقع الخطاب التواصلي عامّة، إلى الاهتمام بنجاعة العبارة في سياقاتها البلاغية الحيّة الواسعة[٢]، وبمسالك بنائها الذهني أوبمعمارها المعرفي

---

(١) يمكن أن نعرّف علم النفس الإدراكي cognitive psychology بأنّه علم من علوم النفس يهتمّ بمسالك إنتاج الدماغ البشري للمعرفة وتنظيمه لها ،وبطرائق التفاعل بين الذهن والمحيط البشري وأشكال تخزين المعلومات واستعمالها وفق الخطاطات الذهنية والحاجات .

(٢) ظلت البلاغة في عامّة الحضارات القديمة حبيسة التصنيف المدرسي ،وقد مثّلها خير تمثيل في اللغات الأوروبية قيصر شينوديمارسي (١٦٧٦-١٧٥٦ César Chesneau Dumarsais) في مصنّفه الشهير الذي يعدّ المرجع الأساس في البلاغة التعليمية وهوكتاب الصور (Traité des tropes) وقد ضبط أنواع الصور بمعزل عن السياق الأدبي الذي تستعمل فيه . ويمكن أن نعدّ مصنّف كايين بيرلمان ولوسي تيتيكاه البلاغة الجديدة أوفي الحجاج منطلق التحوّل =

= الذي عرفه الدرس البلاغي في أفقه الجديد الذي يعيد إلى البلاغة الأرسطية دلالتها الواسعة بعد أن

أوالإدراكي(١) في اللغة اليومية وفي سائر الخطابات(٢). وفي هذا السياق يقول فرانسوا راستيه:" إنّ الاختزال الأخير للبلاغة واقتصارها على دراسة الصور ثمّ المجازات وإبعادها عمّا هومجتمعي جعلها قابلة للدراسة من قبل (كذا) لسانيات اللسان وليس لسانيات الاستعمال، وهو أمر يحرم اللغة

سجنت لقرون عديدة في باب العبارة والمسارد البلاغية الثلاثة ذات الصبغة المدرسية التبسيطية وهي علم البيان وعلم المعاني وعلم البديع .انظر تقديم هذا الكتاب وتلخيص أبوابه ضمن أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد الغربيّة من أرسطوإلى اليوم (إشراف وتقديم حمادي صمّود) منشورات كليّة الآداب منّوبة تونس ١٩٩٨، والكتاب منشور باللغة الفرنسية، وقد ظهرت أوّل طبعة له سنة ١٩٥٨ انظر: ١٩٥٨ Perelman et L.Tyteca: Traité de l' argumentation puf .

(١) انظر تحليل هذه الفكرة عند عبد الإله سليم ضمن كتابه بنيات المشابهة في اللغة العربية : مقاربة معرفية دار توبقال للنشر الدار البيضاء ٢٠٠١ .ص ٧ ، ونلحظ أنّ هذا الباحث وغيره من الدارسين في المغرب يستعملون مصطلح المعرفي أوالعرفاني لوسم النشاط الذهني ولكنّني أفضل عبارة الإدراكي؛ لأنّ عبارة المعرفي تبعد بنا عن النشاط الداخلي للذهن وتحيل على معنى النشاط العلمي والفكري الخارجي عموما ، أمّا عبارة العرفاني فقد ارتبطت بالفكر الصوفي .

(٢) ذلك أنّ اللسانيات التداولية تثبت اليوم أكثر فأكثر أنّ المجاز منغرس في اللغة اليومية وأنّه ليس بخصيصة من خصائص الخطاب الأدبي بل يشكّك اللسانيون الإدراكيون في مقولة الانزياح أوالعدول لأنّهم يرون أنّ المجاز جزء من التواصل العادي ، انظر تحليلنا لهذه النقطة ضمن مؤلّفنا الخطاب الأدبي وتحدّيات المنهج منشورات النادي الأدبي بأبها ١٤٣١- ٢٠١٠ ص ٢٢.

من البعد الخطابي (بفتح الخاء) والنصّي[1] . لقد أعادت اللسانيات طرح العلاقة المعرفية التي تصلها بالبلاغة بعد أن اتّسع مجالها وكسرت قيود الدرس النحوي القديم وتحالفه مع المنطق[2]. وشرعت اللسانيات في تخليص البلاغة من ربقة التصوّر الاختزالي الذي يقتصر فيه الدرس البلاغي على وصف الصور ثمّ المجازات معزولة عن أبعادها الاجتماعية والسياقية والخطابية. وقد تنامى في العقود الأخيرة اهتمام علماء التواصل في حقل الصحافة والوسائط السمعية البصرية والإشهار[3] بصناعة الخطاب، فكان لذلك بالغ الأثر في تطوّر الدرس البلاغي بمدلوله الواسع أي الدرس الذي يسهم في إنتاج المعرفة . ويعسر في هذا المقام أن نلمّ بالروافد التي أسهمت في مدّ جسور التواصل المعرفي بين حقل الدراسات البيانية وحقول المعارف اللسانية والأدبية والإدراكية[4] . ولكن نكتفي بالإلماع إلى أهمّ

---

(١) فنون النصّ وعلومه ،ترجمة إدريس الخطّاب دار توبقال للنشر الدار البيضاء ٢٠١٠ ، ص ١٧٤ وقد جاءت ترجمة هذه الفقرة في أسلوب ملتوثقيل .

(٢) فرانسوا راستيه : المرجع نفسه ص ١٧٠ .

(٣) في خصوص النظرية الوسائطيّة ينظر في العادل خضر : الأدب عند العرب منشورات كلية الأداب منّوبة ودار سحر للنشر تونس ٢٠٠٤ ص ص ١٦- ٣١ ، فقد اعتمد أهمّ المراجع التي تعرّف بهذه النظرية وبمختلف الوسائط الثقافية التي تنتج الظاهرة الأدبيّة ضمن نظام ثقافي محدّد .

(٤) نحيل في هذا السياق على نماذج من الأبحاث المهمّة التي لخّص أصحابها تاريخ التفكير البلاغي في صلته باللسانيات التداولية والإدراكية وبعلم الحاسوب انظر مثلا حسام الخطيب: الأدب والتتكنولوجيا وجسر النصّ المفرع ، المكتب العربي لتنسيق الترجمة والنشر بيروت ١٩٩٦ .

المراحـل التـي تبلـور مـن خلالهـا الـدرس البلاغـي ذوالـصبغة الإدراكيـة وخاصّة المسائل المتّصلة بالاستعارة . فقد انتهى علماء التربية البنائيون[١] وفي صدارتهم جـان بياجـه إلى أنّ اكتـساب الطفـل للغـة ينطلـق مـن سلـسلة عمليات استعارية تفرضها عليه معرفته المحدودة لأنّ إدراكه للموجـودات بشكل تدريجي بنائي يدفعه إلى بناء علاقات بين الأسماء الحاصلة في رصيده اللغوي والمسمّيات الجديدة فينتج بـذلك اسـتعارات مختلفـة . وقـد أسـهم علم النفس الإدراكي في بناء هذا الدرس بما انتهى إليه من نتـائج علميـة في وضـع اللبـات الأسـاس لفهـم أنظمـة الإدراك الـذهني للمعرفـة ووصـف مـساراتها ومعمارهـا وضـبط آليـات اشـتغالها و شـتّى الإسـتراتيجيات التـي يضعها الإنسان لحلّ مشاكله اليومية في مختلف المجالات .[٢]

---

(١) علم التربية البنائي هونظرية تربوية تستمدّ مفاهيمها مـن الفلاسـفة البنائيـة وتـرى أنّ المتعلّم لا يتلقّى المعرفة تلقيّا سلبيا ، وهوليس بـصفحة بيـضاء تـسجّل عليهـا المعـارف مهـما تكـن المرحلـة التعليمية وإنّما يكتـسب المتعلّم المعرفـة الجديـدة باسـتخدام المعرفـة الـسابقة ، فهـوإذن لا يـتعلّم بشكل سلبي بل يسهم بـما يعـرف مـن التجربـة الحـسيّة أوالعقليـة ، والاجتماعيـة في بنـاء المعرفـة الجديدة .ومن المراجع المهمّة التي تفسّر النظرية البنائية يمكـن أن نعـود إلى التطـور المعـرفي عنـد جان بياجيه لموريس شربـل المؤسّـسة الجامعيـة للدراسـات والنـشر والتوزيـع بـيروت ١٤٠٦-١٩٨٦ وخاصّة الفـصلين الخـامس والـسادس ص ص ١٠٩- ١٥٨ وهمـا في الـذكاء الحـسّي – الحركي عند الطفل ومختلف عمليات البناء الإدراكي .

(٢) يمكن أن نعود في هذا الباب إلى : Jean Luc Roulin : Psychologie cognitive Bréal Rosny ٢٠٠١ ' ٢٠٠٦, Annie Barais : L' Homme cognitif, PUF Paris

١- الاستعارة ونظرية النقل والاستبدال :

يمكن أن نرجع تصور الفكر الإنساني القديم لنشاط الاستعارة عامّة إلى مفهوم الاستبدال[١] والنقل، وهوالأساس الذي عليه انبنى التصور الأرسطي والعربي والغربي القديم: ففي النظرية الأرسطية يقوم هذا المفهوم على مبدأ المشابهة[٢] والإعارة، والاستعارة في الفكر البلاغي العربي مبالغة في التشبيه[٣] أوهي:" أن تذكر أحد طرفي التشبيه، وتريد به

---

(١) استعمل مصطلح الاستبدال للدلالة على مفهوم الاختيار في اللسانيات العامّة ، وهواستعمال يدخل على الجهاز الاصطلاحي ارتباكا ، انظر مثلا محمد عبد المطّلب ، البلاغة والأسلوبية الهيئة المصرية العامّة للكتاب ١٩٨٤ ،ص ٦٢-٦٣ ، فهويستعمل عبارة استبدال بمعنى جدول الاختيار في تحليله للمفهوم اللساني المعروف وهوأنّ كلّ كلمة تدرج في تركيب إنّما تكون اختيارا من جدول : فقولك أدّيت الواجب اختيار من جدول فيه قمت بالواجب وأنجزت الواجب وأنهيت الواجب إلخ...

(٢) يستعمل بعض الباحثين عبارة النظرية التشبيهية ولكنّها في رأيي عبارة غير دقيقة بل غير وفية لوسم دلالة البنية التي تقوم على القياس والتناظر ،والأولى أن نستعمل عبارة "المشابهة "، انظر مثلا محمد عزّام ، تحليل الخطاب الأدبي في ضوء المناهج الحديثة ،منشورات اتّحاد الكتّاب العرب دمشق ٢٠٠٣ ص ٢٤٦ فقد استعمل هذا المصطلح مسايرا في ذلك استعمال محمد مفتاح في كتابه المتواضع تحليل الخطاب الشعري واستراتيجية التناصّ .

(٣) وإن كنّا نجد اختلافا بين أرسطوومن جاء بعده من البلاغيين المنتسبين إلى نظرية النقل والاستبدال فإذا كان أرسطويعدّ التشبيه شكلا من أشكال الاستعارة فإنّ فنتني مثلا يذهب إلى أنّ الاستعارة شكل من أشكال العدول عن التشبيه انظر: P. Fontanier: Les Figures du discours. Paris flammarion p١٣٢, ١٤٥،١٥٠

الطرف الآخر مدّعيا دخول المشبّه في جنس المشبّه به، دالاّ على ذلك بإثباتك للمشبّه ما يخصّ المشبّه به "[1] . فالاستعارة بجميع أنواعها عملية نقل للّفظ من "مسمّاه الأصلي على سبيل الإعارة للمبالغة في التشبيه "[2] . وتركيب الاستعارة يحمل معنيين اثنين أودلالة مزدوجة : دلالة حرفية وهي كاذبة ودلالة مجازية هي المقصودة بأسلوب التشبيه[3]، ويستمدّ البلاغيون القدامى تعريفاتهم للاستعارة على اختلاف مصنّفاتهم من هذه النظرية فالاستعارة هي : "ما كانت علاقته تشبيه معناه بما وضع له[4] . وقد استقرّ في هذه النظرية الاستبدالية أنّ المتكلّم ينطلق من التشبيه أوينجز عمل التشبيه، ثمّ ينصرف عنه إلى الاستعارة .يقول فرانسوا راستيه : " يسلك تقسيم الدلالة اللفظية المعجمية وهي ضرورية لتمييز المجازي من غير المجازي ثلاثة(كذا) طرق : مقابلة الكلمات (من الكلمة الأصلية إلى الكلمة المجازية)، مقابلة استعمالات الكلمة ذاتها (من المعنى الأصلي أو

---

(١) السكاكي ، مفتاح العلوم ، ط١ دار الرسالة بغداد ١٩٨١ ص ٥٩٩.

(٢) القزويني ، الإيضاح ،تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي ،ط دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧١ ص ٤٠٧ .

(٣) راجع أرسطووالاستعارة ضمن القاموس الموسوعي للتداولية لجاك موشلار وآن ريبول ، تعريب مجموعة من الأساتذة والباحثين ، المركز الوطني للترجمة تونس ٢٠١٠ ص ص ٤٢٩- ٤٣١.

(٤) وهذا التعريف هو عينه في عامّة المصنّفات القديمة ، في البيان والتبيين للجاحظ وقواعد الشعر لثعلب والموازنة للآمدي والنكت للرمّاني وغيرها من المؤلّفات .

المعنى الحرفي إلى المعنى المجازي)، وأخيرا أجزاء دلالة الكلمة (من الأفكار الرئيسة إلى الأفكار الثانوية مثل الإيحاء والإحالة)[١]. إنّ الاستعارة تحمل معنيين اثنين: معنى أصليا أو حرفيا هو المعنى الإبلاغي المقصود تبليغه ومعنى فرعيا أو ثانيا وهو المعنى المجازي، والاستعارة هي قياس أو استبدال للمعنى الأوّل بالمعنى الثاني وهو مجازي وتوسّعي[٢]، وذلك لتحقيق البيان ولتحسين المعنى وتفخيمه وتقويته في ذهن السامع . وقد سار البلاغيون العرب على هذا النهج في فهم الاستعارة وتحليل أركانها وتنزيلها منزلتها من سائر أنواع أبنية المشابهة، وذهبوا في تعريفها إلى أنّها تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل والإبانة، فالاستعارة نشاط استبدالي بالمعنى اللساني للاستبدال[٣]، وهي نقل معنى من مجال دلالي هو شائع فيه معروف به إلى مجال دلالي آخر غير مستعمل فيه وذلك على وجه الإعارة. ويذهب بعض الباحثين من المهتمّين بالبلاغة

---

(١) فنون النصّ ص ١٧٥ .

(٢) المعنى المجازي هوالمعنى الذي لا نجده في أصل الاستعمال وإنّما هومستعمل على المجاز فقط كقولك هذا الرجل اجتماع يمشي في الطريق ،فالمعنى هنا أنّه يثرثر ويكثر من الكلام ولا وجود في الأصل لاجتماع يمشي في الطريق وأمّا المعنى التوسّعي فكقولك هذه الغرفة زريبة أبقار ، نظرا إلى الفوضى التي تعمّها ،فقد استعملت معنى موجودا في الأصل وهوزريبة أبقار، ولكّنك استعملته على التوسّع .، انظر القاموس الموسوعي للتداولية ص ٤٣١ .

(٣) محور الاستبدال أوالاختيار في النظرية اللسانية هوأحد المحورين الرئيسين اللذين عليهما تقوم عملية تأليف الكلام (الاستبدال والتراكب أوالتركيب) .

الإدراكية إلى أنّ هذا التصور العامّ لا يعدم استثناءات طريفة تعدّل النظرية وتبرز وجوه قصورها، وفي هذا المجال يرى عبد الإله سليم أنّ عبد القاهر الجرجاني قد " انتقل في دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة من النظر إلى الاستعارة باعتبارها عملية نقلية تفصح عن إمكان انتقال اللغة من الأصل إلى الفرع إلى النظر إليها باعتبارها عملية ادّعائية، إنّ الاستعارة في نظره ليست نقل معنى من طرف هو مالكه وصاحبه الأصلي إلى طرف هو مستعيره ومقترضه، بواسطة مسوّغ ما إنّما هي عكس ذلك ادّعاء المعنى لمعنى آخر "[1]. ويورد الباحث قول الجرجاني : "وإطلاقهم في الاستعارة أنّها نقل العبارة عمّا وضعت له من ذلك فلا يصحّ الأخذ به؛ وذلك أنّك إذا كنت لا تطلق اسم الأسد على الرجل إلاّ من بعد أن تدخله في جنس الأسود من الجهة التي بيّنا لم تكن نقلت الاسم عمّا وضع له بالحقيقة لأنّك إنّما تكون ناقلا إذا أنت أخرجت معناه الأصلي من أن يكون مقصودك ونفضت به يدك، فأمّا أن تكون ناقلا له عن معناه مع إرادة معناه فمحال متناقض ". [2] وفعلا فإنّ مجادلة الجرجاني للنظرية البلاغية التي يتبنّاها سابقوه تقوم على الطعن في نقل المعنى وهو ما سنراه في حديثنا عن الاستعارة والنظرية التفاعلية لكنّه جاء ليميز المعنى من معنى المعنى، فرأي الجرجاني الذي هاجم به سابقيه مؤدّاه أنّ عملية النقل ينبغي ألاّ ينظر إليها

---

(١) بنيات المشابهة في اللغة العربية ص ٦٠ .ولكنّه لم يستغلّ هذا الرأي كما سنرى في الفقرات الآتية.

(٢) م.ن .

بما هي نقل للمعنى الأصلي في المستعار لأنّه لا مزية لهذا المعنى، وينبغي للمتلقّي أو السامع أن ينظر إلى المعنى من جهة التأويل وإنتاج المعنى أومن جهة ما سمّاه شكري المبخوت بالاستدلال البلاغي[1]، يقول الجرجاني معرّفا الاستعارة : " وذاك أنّ موضوعها على أنّك تثبت بها معنى لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ ولكنّه يعرفه من معنى اللفظ، بيان هذا أنّا نعلم أنّك لا تقول رأيت أسدا إلاّ وغرضك أن تثبت للرجل أنّه مساو للأسد في شجاعته وجرأته وشدّة بطشه وإقدامه .ثمّ نعلم أنّ السامع إذا عقل هذا المعنى لم يعقله من لفظ الأسد ولكنّه يعقله من معناه ".[2] نستنتج من رأي الجرجاني هذا أنّ قولنا زيد أسد لا يتمّ فيه نقل معنى لفظ أسد الذي هو المعنى الأصلي للأسد أو المعنى الحرفي للكلمة أي ذلك الحيوان اللاحم المفترس الذي له نيوب وأظافر قاطعة وزئير، وهو يعيش في الغاب، بل إنّ حركة النقل يستتبعها إنتاج للمعنى من المعنى الأوّل وهو صفات الشجاعة والجرأة والإقدام . فالجرجاني يرفض إذن النقل بمعناه الحرفي لأنّ الاستعارة لا تتحقّق بالمعنى الحرفي بل بالمعنى الثاني أو المصاحب أو الحافّ.

---

(١) انظر تفصيل القول في معنى المعنى ضمن كتابه الاستدلال البلاغي الفصل الأوّل الخاصّ بالجرجاني والموسوم بالاستدلال بالمعنى على المعنى ص ص ٣٩-٥٤، سلسلة مقال مقام، دار المعرفة وكلية الآداب منوّبة تونس ٢٠٠٦ .

(٢) دلائل الإعجاز تحقيق محمد رشيد رضا ط دار المعرفة بيروت ١٩٨١ ص ٣٣١ .

٢- الاستعارة والنظرية التفاعلية :

لئن كانت نظرية الجرجاني في الاستعارة وفيّة لأصول النظرية العامّة وهي المشابهة والاستبدال والإعارة فإنّ توسّعه في فهم حركة الاستعارة مكّنه من الانفتاح على التفكير التفاعلي فكان في نظرنا مدركا للوجه الآخر للعلاقة بين المستعار والمستعار له أو المعنى الأصلي والمعنى الفرعي بتعبير القدامى، فقد ذهب في أسرار البلاغة إلى أنّ العالم الذي ينتمي إليه الطرف المستعار في تركيب الاستعارة ليس معزولا تمام العزل عن الطرف الثاني أي المستعار له، بل إنّ بينهما في الأصل صلة دلالية في معنم [1] من المعانم يقول : " فأنت تستعير معنى الأفضل لما هودونه ومثاله استعارة الطيران لغير ذي الجناح إذا أردت السرعة، وانقضاض الكواكب للفرس إذا أسرع في حركته من العلو، والسباحة لأنّه إذا عدا عدوا كان حاله فيه شبيها بحالة السابح في الماء . ومعلوم أنّ الطيران والانقضاض والسباحة والعدوكلّها جنس واحد من حيث الحركة على الإطلاق، إلاّ أنّهم نظروا إلى خصائص الأجسام في حركتها فأفردوا حركة كلّ نوع منها باسم، ثمّ إنّهم إذا وجدوا في الشيء في بعض الأحوال شبها من حركة غير جنسه استعاروا العبارة من ذلك الجنس فقالوا في غير ذي جناح طار كقوله * وطرت بمنصلي في يعملات * "[2]. لقد أدرك عبد القاهر الجرجاني أنّ صلة المستعار بالمستعار

---

(١) هوحزمة من السمات الدلالية المكوّنة للكلمة أوللقطب الدلالي .

(٢) أسرار البلاغة تصحيح محمد عبده وتعليق محمد رشيد رضا ط بيروت ١٩٨٨ ص ٤١ .

له وثيقة وأنّهما غير منفصلين، بل أدرك أنّهما ينتميان إلى عالم تتفاعل فيه الأقطاب الدلالية، وإنّنا نستغرب كيف يقدّم بعض الباحثين العرب نظرية ريتشاردز ونقده للنظرية الاستبدالية دون الإلماع إلى نصّ الجرجاني لتعديل الحكم المطلق الذي أصدره ريتشاردز، يقول عبد الإله سليم مثلا : " سبق الإشارة إلى أنّ هناك منظورا تقليديا للاستعارة ذا طابع استبدالي (...) وقد فرّع بلاك[1] عن هذا المنظور منظورا آخر أطلق عليه اسم منظور المقارنة (...) معلنا أنّ دلالة الاستعارة لا تتحدّد من خلال الكلمة بل من خلال القول وبذلك تكون دراستها جزءاً لا يتجزّأ من علم الدلالة. وإذا استقرّت دلالة الاستعارة في الكلمة وانقضت حاجتها إلى السياق الذي ينشّطها ويعطيها دلالتها الديناميكية فإنّها تصبح **استعارة نائمة** وتدخل في رصيد **اللسنيات** المشتركة .وقد تمّ انتقاد هذين التصوّرين من قبل ريتشاردز وبلاك اللذين ركّزا على الطابع الذري[2] لهذين المنظورين اللذين يضعان حدودا فاصلة بين طرفي الاستعارة حيث يحافظ كلّ واحد منهما على خصائصه، ويتمّ استبدالهما ببعضهما (كذا) عند الحاجة التجميلية والتوضيحية "[3] . لقد تبنّى الباحث نقد ريتشاردز وبلاك للفكر البلاغي

---

(١) هو عالم لساني أنقليزي اهتمّ بدراسة الاستعارة ونشر سنة ١٩٦٢ كتابا بعنوان الاستعارات والمناويل : Models and metaphors cornel university press London

(٢) يعني بالطابع الذرّي الاتجاه الذي ينظر من خلاله إلى الاستعارة بما هي مجرّد كلمة أو كلمتين تتعلّقان بمستعار وتنقلان من مجال دلالي إلى آخر.

(٣) بنيات المشابهة في اللغة العربية ص ٦٢



القديم (الفكر الغربي طبعا) دون أن يكافحه برأي الجرجاني الذي ينهض على عكس ما ادّعياه، أي ينهض على إبراز التفاعل بين الحقل الدلالي للمستعار وللمستعار له، فقول صاحب أسرار البلاغة إنّ المستعار والمستعار له في "سبح الفرس " يشتركان في مطلق الحركة لأنّ السباحة والجري جنس واحد مهمّ في نقد هذه النظرية التي تضرب صفحا عمّا في تاريخ التفكير البلاغي من إلماعات مفيدة في النظرية التفاعلية ؟ . ولم يشر الباحث كذلك إلى أنّ تفكير ريتشاردز التفاعلي هوأيضا ثمرة من ثمار تطوّر الإبيستيمولوجي الذي عرفه علم الدلالة في العصر الحديث على يد الفيلسوف البولوني ألفريد كهشيبسكي (١٨٧٩-١٩٥٠) فهو في تقديرنا أوّل مفكّر قوّض النظرية الاستبدالية الأرسطية بتأسيس رؤية سيميائية جديدة اصطلح على تسمية نظامها المفهومي بعلم الدلالة العامّ، وقد أصدرها في كتابه الشهير العلم وسلامة العقل : مدخل إلى الأنظمة غير الأرسطية وعلم الدلالة العامّ[1] . ولم يكن عبد الإله سليم الباحث الوحيد الذي قصّر في قراءة الجرجاني بل نسجّل أنّ صلاح فضل كذلك سار في أبحاثه نفس السيرة، فهو مثلا لم يهتمّ برأي الجرجاني حين عرّج على تفسير ريتشادز وبلاك للجملة :" الإنسان ذئب " والفرق بين المعنى المعجمي

(١) Alfred Korzybski : Science and Sanity : Introduction to Non-Aristotalien Systems and general semantics, internationalNon-Aristotelien Library ٣ed with new pref LakevilleConn: InternationalNon-Aristotalien Library Publishing co ١٩٤٨.

والتداعيات الدلالية "[١] . وإذا كان عبد الإله سليم وصلاح فضل قد قصّرا في قراءة تفكير الجرجاني من الزاوية التفاعلية فإنّ بعض الباحثين ينكر ذلك إنكارا تامّا بصريح العبارة، إذ يذهب جابر عصفور مثلا إلى أنّ العلاقة التفاعلية بين المستعار والمستعار له لم تكن من العناصر الفكرية التي تنهض عليها رؤية عبد القاهر الجرجاني البلاغية يقول :" لا يجول بخاطر عبد القاهر أنّ المعنى الذي نحصّله من الاستعارة ليس هو المعنى الأصلي المزعوم وإنّما هو معنى جديد نبع من تفاعل كلا الطرفين اللذين يكوّنان الاستعارة ".[٢] وقد أفاض عبد القاهر الجرجاني في بيان هذا التفاعل على النحوالذي رأيناه في الشاهد السالف الذكر، فقوله إنّ معنى "زيد الأسد" ليس معنى اللفظ أي الأسدية وإنّما هو المعنى الذي استلزمه اللفظ، فنقل الأسدية إلى زيد يصاحبه إذن تخلّ عن الجانب الدلالي غير المقبول في وصف زيد بالأسدية وهو أنّ له أظافر ونيوبا حادّة قاطعة وأنّه من السباع التي تأكل اللحم، وأنّه يسكن الغاب ويخيف الحيوان .يقول يحيى بن حمزة العلوي : " إذا قلت رأيت أسدا يجدّل الأبطال بنصله ويشكّ الفرسان برمحه، فقد جرّدت قولك *أسدا * عن لوازم الآساد وخصائصها إذ ليس

---

(١) بلاغة الخطاب وعلم النصّ ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ودار الكتاب اللبناني بيروت ٢٠٠٤ ص ص ١٨٤-١٨٧.

(٢) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي ، المركز الثقافي العربي بيروت ١٩٩٢ ص ٢٢٦ .

من شأنها تجديل الأبطال، ولا شكّ الفرسان بالرماح والنصال "[1] . وهذا التخلّي هو عينه معنى التفاعل بين المستعار والمستعار له، وهو يقتضي ألاّيكون للأسد شيء من صفات زيد، فمعنى الشجاعة في قولهم جاء زيد الأسد هو التشبه الناتج عن العلاقة بين الفكرتين المختلفتين، فكرة أنّ زيداً رجل وأنّ الأسد حيوان، وهو المحصّلة من التفاعل كما يرى ريتشاردز[2]؛ لذلك يمكن أن نعوّض الاستعارة بالتشبيه فنقول زيد كالأسد أي إنّه كالأسد في جانب وليس كالأسد في جانب منه أي الحيوان المفترس الذي يسكن الغاب . إلاّ أنّنا لا ننفي أنّ أبحاث ريتشاردز يمكن أن تعدّ المنعرج الفكري الذي تأسّست به لبنات الدرس البلاغي الذي يقوّض مفهوم الاستبدال ويعوّضه بمفهوم التبادل، وهو ينطلق من تصوّر لبلاغة الخطاب قريب جدّا من نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني، ذلك أنّه يرى أنّ الكلمة المفردة أو اللفظة المركّبة لا تملك قيمة بلاغية في ذاتها بل إنّ السياق هو الذي يحدّد وجهتها البلاغية، وكل ّسياق إنّما يحيل في الحقيقة على سياق آخر يتضمّن الكلمة نفسها أو المركّب اللفظي عينه، ومن ثمّة

(١) الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٠ ج١ ص ٢٣٦ .

(٢) يرى ريتشاردز أنّ الكلمة لا تتضمّن قيمة بلاغية في ذاتها وهو من آراء الجرجاني وأنّ السياق هوالذي يمنحها تلك القيمة وانطلاقا من هذا المبدأ فإنّ الاستعارة علاقة بين فكرتين مختلفتين تعملان معا في كلمة واحدة أوعبارة واحدة ويكون معناها أي الاستعارة محصّلة لتفاعلهما
Richards(I.A) The philosophy of Rhetoric Oxford univ press New York ١٩٦٧ p٥٩.

تظهر قيمة نظرية التفاعل ونجاعتها في دراسة المجاز عامّة والاستعارة على وجه الخصوص . ويرى ريتشاردز أنّ هذا التفاعل يعني أنّ دلالة الألفاظ تتكاثر وتتوالد بتغيّر علاقاتها داخل السياقات التي تستعمل فيها . ومن جهة أخرى يدحض ريتشاردز الفكر القائم على القياس والاستبدال ويعدّه فكرا تجزيئيا تحليليا لا ينظر إلى نشاط الاستعارة بما هو حدث سياقي بل ينظر إليه بما هوعلاقة بين طرفين متباعدين . إنّ نظرية ريتشاردز ومن سار على نهجه ترى أنّ الاستعارة ليست عملية نقل للمعنى من مجال إلى آخر بل هي عملية تفاعل بين نوعين من التفكبير ينصهران في عبارة واحدة : فالمتلفّظ بالاستعارة يجمع في ذات التركيب بين عالمين ثقافيين مختلفين : عالم ثقافة المستعار وعالم ثقافة المستعارله .وفي هذه النظرية لا يرى الدارس بنية المشابهة من منظور وجوه الشبه فحسب بل يهتمّ كذلك بوجوه الاختلاف، وهي تمثّل المجال غير التفاعلي في الصورة :

مثال (ج)

وجيد كجيد الرئم ليس بفاحش *** إذا هي نصّته ولا بمعطّل

إنّ هذا المثال يبّين لنا كيف أنّ الاحتراس بما هو وجه من وجوه البلاغة ناتج عن الحذر الذي يبديه الشاعر إزاء ما قد ينتج في إدراك السامع في هذا المثال من تفاعل بين المشبّه والمشبّه به .ويعني هذا التفاعل أنّ التشبيه بلا احتراس يقدح في ذهن السامع مسالك من وجوه الشبه تتنافى

وجمالية الصورة في الغرض الغزلي في سياق الشعرية العربية . إنّ النظر إلى هذا التشبيه نظرة تفاعلية عمل يوجّهنا إلى أن نبيّن كيف أنّ الشاعر أخذ المعنى الغزلي من المعاني الأعيان المطروحة في الطريق - على قول الجاحظ- الموجودة في الخارج (طول جيد الحبيب وطول جيد الرئم) ثمّ وصل بينهما، وبنى علاقة معنوية غير موجودة في الأعيان، فكان وجه الشبه المعنى الذهني الأوّل المستخلص من العلاقة بين الأعيان، ثمّ شذّبه بثلاثة معان أعيان فغدا معنى غير موجود في الخارج، غدا معنى تخييليّاً، وتمّت بذلك المحاكاة بالمعنى الأرسطي أي حكاية ما يمكن أن يكون أو ما ينشد الشاعر أن يكون .

وأخيرا يمكن أن نكمل عناصر النظرية التفاعلية في حقل الاستعارة بالإلماع إلى جهود المفكّر بول ريكور فيما أطلق عليه تسمية **الاستعارة الحيّة** تمييزا لها من الاستعارة النائمة وهي العبارة الجاهزة التي فقدت قيمتها الإبداعية وأدمجها الاستعمال في المعجم اللغوي المشترك (رغم أنفه- رأس الصفحة – صدر السفينة – ابتسامة الربيع – عجلة التاريخ - أحشاء المدينة – جوف الليل ...) وقد ذهب بول ريكور في سياق تقويض مفهوم الاستبدال إلى أنّ بين المستعار والمستعار له **توتّرا دلاليا** يقتضي التأويل والفهم، توتّرا ناتجا عن الخصومة بين العلامة اللغوية ومرجعها، وبين

العلامة اللغوية وتاريخها الدلالي أي ما اكتسبته من دلالة عبر أجيال الاستعمال المختلفة . فالمتكلّم بأيّ لغة من اللغات يرفض في لاوعيه اللغوي العلاقة الاعتباطية بين الدالّ والمدلول، فتراه يقاوم هذه العلاقة باللجوء المستمرّ إلى الاستعارة؛ لأنّ الاستعارة تمكّنه من إثبات أثره العقلي في العلاقة بين الدالّ والمدلول ومن تعتعة تلك العلاقة التي فرضها التواضع فأصبحت ضربة لازب . ويذهب بول ريكور في هذا السياق إلى أنّ التعريف القديم للاستعارة أي في النظرية الأرسطية وما تفرّع عنها هو **تعريف اسمي** يقتصر على وضع الاستعارة ضمن المسارد المحيطة بها، وهي التشبيه والكناية وغيرهما من أنواع المجاز، وأمّا التعريف التفاعلي فهو يهتمّ بحركة إنتاج الاستعارة في الفكر البشري ووظائفها في الخطاب دون الجملة. إنّ الاستعارة بهذا المفهوم هي رغبة مستمرّة في التوسّع الدلالي، هي صراع مستمرّ بين اللغة والفكر، بين اللغة بصفتها نظاما مفروضا على الفرد والفكر بصفته طاقة خلاّقة للمعنى وللرمز في آن، وهي بهذا المعنى تحويل مستمرّ للكلام ولخصائصه الأنطولوجية[1].

---

(١) Paul Ricoeur : La métaphore vive,Seuil Paris ١٩٩٧p ١٥

٣- الاستعارة والنظرية التداولية(١):

يذهب فرانسوا راستيه وهو أحد أعلام الدلالة التأويلية إلى أنّ من إيجابيات التداولية أنّها وجّهت اهتمامها إلى أبعد من الجملة وفي هذا الإطار فهي تعدّ وريثة البلاغة(٢) ، ويمكن أن نفسّر قوله " أبعد من الجملة " بمثال ملموس من الشعر العربي لبيان التطور الذي عرفه الدرس البلاغي وهوينتقل من المفهوم الاستبدالي الذي لا يجاوز الجملة إلى المفهوم التداولي وهويبنى على القياس الشعري بمقدّماته الاقتضائية ونتائجه :ففي دراسة الاستعارة الواردة في عينية أبي ذؤيب الهذلي في رثاء أبنائه، وقد عدّها البلاغيون من عيون الاستعارة المكنية، تقتصر نظرية النقل على النظر إلى

---

(١) يعرّف آن ريبول وجاك موشلار التداولية بأنّها دراسة استعمال اللغة مقابل دراسة النظام اللساني الذي تعنى به تحديدا اللسانيات البنيوية ، وإذا تحدّثنا عن استعمال اللغة فلأنّ هذا الاستعمال ليس محايداً من حيث تأثيره في عملية التواصل ولا في النظام اللغوي في حدّ ذاته ، انظر فصل التداولية واللسان والعرفان ، تعريب شكري المبخوت ، ضمن القاموس الموسوعي للتداولية مذكور أعلاه ص ٢١، والواقع أنّ هذا التعريف مستمدّ من لسانيات التلفّظ كما ضبط أسسها الأولى إيميل بنفينيست في كتابه الشهير مشاكل اللسانيات العامّة حيث يميّز الخطاب من الحكاية ويبيّن كيف يحيل المتكلّم على مقام التكلّم باستعمال المؤشّرات (هنا- الآن- هؤلاء) وضمائر التكلّم وكيف أنّ كلّ تلفّظ إنّما يتمّ بالانطلاق من موقع الذات المتكلّمة لحظة التكلّم .

(٢) فرانسوا راستيه ، فنون النصّ وعلومه ، مذكور أعلاه ص ١٧١ .

الجملة من الناحية البلاغية الاستبدالية وعلى تعيين الاستعارة وعلى ذكر أطرافها أوالمتعلّقات التي كوّنتها :

مثال (س) وإذا المنية أنشبت أظفارها *** ألفيت كلّ تميمة لا تنفع

وتكتفي نظرية النقل والاستبدال بالقول إنّ الشاعر شبّه المنية بالسبع، ثمّ اختار منها الأظافر وهي من متعلّقاتها وأسندها إلى المنيّة : " يجعلون المنيّة استعارة بالكناية عن السبع، ويجعلون إثبات الأظافر لها قرينة الاستعارة "[1]. ثمّ تدهور تعليم هذه الصورة في الجهاز المدرسي وبلغ من الرداءة والتبسيط درجة صارت فيها الصورة تشخيصاً، وأصبح كلّ أسلوب من أساليب التصوير تشخيصاً. إلاّ أنّ التطور الذي عرفته اللسانيات التداولية أثّر مباشرة في الدرس البلاغي، بفضل العودة إلى خطابة أرسطوطاليس المعروفة بالريطوريقا، ومكنّت العودة إلى مفهوم **حجاجية الصورة** في البلاغة التداولية الحديثة من إعادة النظر في المسار الذهني الذي تقطعه الاستعارة بما هي وجه من وجوه المعرفة وإنّ الاهتمام بالقيمة الإدراكية (الفكرية – المعرفية) للصورة في العصر الحديث قديمة نسبياً، وهي ليست من إنجازات علماء اللسان في العقود الأخيرة من المهتمّين بعلاقة الدماغ بالصور وبإنتاج التخييل، وبالخطاطات الذهنية،

---

(١) السكاكي ، مفتاح العلوم مذكور أعلاه ص ٦١٥ .

وباشتغال المخّ، بل يعود الاعتناء بها إلى أواخر القرن التاسع عشر فقد سعى العالم النفسي فرنسيس جالتن Francis Galton منذ أواخر ذلك القرن إلى أن يحلّل مكوّنات استرجاع الماضي في الذهن البشري بما هوصورة مرئية، وقد واصل أ.أ ريتشاردز هذا الجهد في دراسة الصورة من ناحية الإدراك الذهني فبيّن في كتابه مبادئ النقد الأدبي الصادر سنة ١٩٢٤ أنّ نجاعة الصورة لا تتأتّى من وضوحها وبيانها بقدر ما تأتّى من "كونها حادثا ذهنيا "له "ارتباط خاصّ بالإحساس " و" برسم باق أوتمثيل للإحساس "[1] .

وإذا أجرينا هذا الرأي على بيت أبي ذؤيب في المثال (س) تبيّن لنا أنّ قول الشاعر "وإذا المنيّة أنشبت أظفارها" نتيجة في قياس شعري مقدّمته الأولى هي القضية[2] الآتية : إنّ المنيّة سبع، ومقدّمته الثانية هي القضية الأخرى: إنّ للسبع أظافر، واقتضى القياس أن نستخرج الصورة استتباعا منطقيا أوحجاجياً من المقدّمتين . ومكّنتنا المقاربة التداولية من أن نكتشف تحفيز الشاعر المخاطب إذ يجعل المعنى الذي يقوم عليه التشبيه تحصيل حاصل في

---

(١) رونيه ويليك ووارن أوستين ،نظرية الأدب ،تعريب عادل سلامة ،دار المريخ للنشر الرياض ١٩٩١ص ٢٥٥.

(٢) أستعمل بطبيعة الحال عبارة القضية بالمعنى المنطقي وهي تقوم على علاقة إسنادية صلة موضوعها بمحمولها غير ضرورية .

ذهن السامع أومقتضى من مقتضيات الكلام (المنية سبع)[1] ويمرّره تمريراً لا يحتاج فيه إلى الإقناع بالمقدّمات الشعرية[2] ويرتقي إلى صناعة الاستعارة كما لوأنّ المخاطب قد وافقه على ذلك المقتضى **فالاستعارة إذن هي البنية القياسية التي يتحيّل بها المتكلّم لتمرير الرأي** . إنّ المقاربة الحجاجية وسليلتها المقاربة الإدراكية تمكّننا من اكتشاف النظام المعرفي والثقافي الذي إليه يستند الشاعر في إنتاج نظام التمثيل: ففي البيت المذكور لا يمكن للاستعارة إلاّ أن تكون نتاج فكر متشبّع بروح الحياة الرعوية والزراعية

---

(١) انظر في خصوص الاقتضاء التداولي ونظرية المعرفة المشتركة جاك موشلار وآن ريبول ، القاموس الموسوعي للتداولية مذكور أعلاه ص ص ٢٤٩ – ٢٥١ فقد عرّفا الاقتضاء التداولي بأنّه قضية يعتقد المتكلّم فيها أويتبنّاها ويعتقد في أنّ المخاطب يعتقد فيها أويتبنّاها .

(٢) ونظير هذه البنية التداولية في النحومثلا استعمال النعت استعمالا حجاجياً لتمرير قضية أورأي ، يقول المعلّق الصحفي في الحديث عن مسامرة شعرية : في القصيدة الرائعة التي ألقاها الشاعر وصف لما يختلج بخاطره من العواطف ، فالنعت الرائعة يقدّمه المتكلّم على أساس أنّه حقيقة لاخلاف حولها أي مقتضى من مقتضيات الكلام ويجنّبه جملة تسبق هذه وهي إنّ القصيدة رائعة، فهويحوّل الإخبار إلى اقتضاء اجتناباً للمناقشة والمعارضة . وفي قول الفيلسوف الاجتماعي جان جاك روسو"إنّ الحرية الحقيقية هي الشعور بالواجب والمسؤولية واحترام حقوق الآخرين ضمن كتابه في العقد الاجتماعي " تنبيه على أنّ هناك من يرى نوعا آخر من الحرية وهي الحرية غير الحقيقية أي حرية الفوضى والتصرّف دون ضوابط أخلاقية أواجتماعية، فالنعت " الحقيقية "إذن يندرج في سياق الاختلاف بين المتكلّم وطائفة من المخاطبين حول هذا الموضوع .

حيث الفريسة تنشب أظفارها في الطريدة، فالموت في هذا اللون من التمثيل ينظر إليه نظرة حسّية دموية مؤلمة وغير عاقلة، وهي نظرة لم تتفتّح زمن قول هذه الصورة للفكر الإيماني الذي يجعلنا نرى في الموت قدراً محتوماً وفق سنّة الله تعالى في خلقه ووفق ما بنيت عليه الحياة والموت من حكمة إلاهية . والاستعارة في هذا اللون من الأقاويل التخييلية هي معمار ذهني أوصورة من صور إدراك الوجود لا يمكن أن نفصلها عن البيئة الثقافية التي عاش فيها الشاعر . إنّ المقاربة التداولية وسليلتها المقاربة الإدراكية تمكّناننا من قراءة الشعر بمجاوزة المنهج المثالي الذي يفصل الصورة عن المضمون واللفظ عن المعنى وهوبطبيعة الحال منهج خاطئ كرّس منذ عقود عديدة قراءة مدرسيّة تبسّط المعرفة البلاغية والأدبية بما لا يتلاءم وعامّة النظريات المعرفية، القديمة والحديثة على السواء .

إنّ إسهام الدراسات التداولية والتفاعلية في تطوير الدرس البلاغي عامّة ودرس الاستعارة بوجه خاصّ حلقة مهمّة في حلقات بناء الفكر البلاغي الحديث، وهي الحلقة التي مهّدت لظهور التيّار الإدراكي في الدرس البلاغي، وقد مكّنت نظرية الأعمال القولية في مدرسة أوكسفورد، وهي كما هومعلوم لبنة أساس في تاريخ اللسانيات التداولية، من تحويل النظر في فهم الاستعارة من دائرة العمل الإخباري الوصفي إلى النشاط

الذهني المنغرس في اللغة اليومية أي الاستعارة التي لا تنقل معنى من مجال دلالي إلى آخر بل الاستعارة التي تبني عالماً فكرياً . وأخيراً نلمع إلى أبرز النظريات التداولية في مجال الاستعارة اكتمالا وهي نظرية سبربر(Sperber) ووليسن (wilson) فقد جاءت هذه النظرية في أواخر الثمانينات من القرن العشرين الميلادي لتجمل القول في عامّة المحاولات التنظيرية التي سبقتها في حقل الدراسات البلاغية التداولية، وتحاول تأسيس تصوّر تداولي ذي قيمة إيبيستيمولوجية عالية في مجال قراءة نظام الاستعارة : ويذهب سبربر وويلسن إلى أنّ كلّ خطاب مجازي يحمل معنيين اثنين:معنى في الجملة أو القول نفسه ومعنى في قول المتكلّم، في أسلوب تقديمه للجملة وتلفّظه بها، أي أنّ للمتكلّم فكرة يمثّلها بقول، ويمكن لهذا التمثيل أن يكون حرفياً كما يمكن أن يكون مجازياً: وتتفرّع كلّ فكرة يقولها المتكلّم نوعين: إمّا أن تكون تمثيلاً لأحوال الأشياء التي يتحدّث عنها المتكلّم، وإمّا تمثيلاً لتمثيل آخر، فإذا كانت الفكرة تمثيلا لتمثيل آخر مقولاً أومفكراً فيه فهي تأويلية، وإذا كانت تمثيلا لحالة الأشياء في الكون فهي وصفية[1]. ويذهب سبربر

---

(١) القاموس الموسوعي للتداولية ص ٤٤٨ .

وويلسن من جهة أخرى إلى أنّ القيمة التأويلية للقضية[1] ترتبط وثيق الارتباط بالسياق الذي يقال فيه القول:

ويمكن في ضوء هذه القيمة التأويلية أن نفهم اختلاف القدامى في تصنيف الاستعارة وفهم أنواعها[2]، ففي الاختلاف حول الاستعارة العقلية والحسيّة مثلا يرجع تباين آراء الزمخشري والسكاكي إلى اختلاف زوايا النظر إلى القضية التي تبنى عليها الاستعارة بما هي علاقة إسنادية، يقول القزويني في تلخيص هذا الاختلاف :" وأمّا قوله تعالى: ﴿فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾، فعلى ظاهر قول الشيخ جار الله استعارة عقلية؛ لأنّه قال: شبّه باللباس لاشتماله على اللابس ما غشي الإنسان والتبس به من بعض الحوادث، وعلى ظاهر قول الشيخ صاحب المفتاح حسّية؛ لأنّه جعل اللباس استعارة لما يلبسه الإنسان عند جوعه وخوفه من امتقاع اللون

(١) القضية في السياق الذي صاغ فيه سبربر وويلسن هذه الأطروحة تعني الفكرة التي تحتمل قبول قيمة صدق .

(٢) إنّ أغلب أصناف الاستعارة التي بلغت ذروة تعقّدها في كتب الشرّاح إنّما يعود في نظرنا إلى الاختلاف بين تمثيل حال الأشياء وتمثيل القول الذي يدلّ على حال الأشياء ، انظر مثلا شرح السعد المسمّى بمختصر المعاني في تقسيم الاستعارة إلى أصلية وتبعية ،تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح ، القاهرة د–ت ج ٤ ص ١٢٩ .

ورثاثة الهيئة "[١]. فقد نظر الزمخشري إلى الجملة من جهة شكل المضمون بعبارة هايمسلاف Forme du Contenu أو تمثيل القول أو المجاز الذي حلّ محلّ الحقيقة فاللباس في الآية ليس اللباس الحقيقي بل هو شكل لغوي دالّ على مضمون معيّن، وأمّا السكاكي فقد فهم من الاستعارة أنّ المقصود هو أنّه بالفعل يوجد لباس خاصّ بالجائع وبالخائف وهو الأطمار الرثّة، فهي لباس الجائع فعلاً والخائف فعلاً، وبذلك فإنّ الاستعارة هي تمثيل لحال الأشياء في الكون .

٤ - الاستعارة والنظرية الإدراكية :

يلفت انتباه الباحث في نظرية ابن جنّي النحوية تفصيله القول في درجات المجاز في اللغة، فقد ذهب في باب كامل من أبواب كتاب الخصائص إلى أنّ المجاز أوسع ممّا يذهب إليه الوهم، وعنون هذا الباب بباب "في أنّ المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة"، وقال في إحدى فقراته : " قام زيد بمنزلة قولنا خرجت فإذا الأسد، ومعناه أنّ قولهم خرجت فإذا الأسد تعريفه هنا تعريف الجنس كقولك الأسد أشدّ من الذئب وأنت لا تريد أنّك خرجت وجميع الأسد التي يتناولها الوهم على الباب، هذا محال

(١) الإيضاح ،شرح وتعليق وتنقيح محمد عبد المنعم خفاجي ،دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧١ ص٤٠٨-٤٠٩.



واعتقاده اختلال، وإنّما أردت فإذا واحد من هذا الجنس بالباب، فوضعت لفظ الجماعة على الواحد مجازاً لما فيه من الاتّساع والتوكيد والتشبيه : أمّا الاتّساع فإنّك وضعت اللفظ المعتاد للجماعة على الواحد، وأمّا التوكيد فلأنّك عظّمت قدر ذلك الواحد بأن جئت بلفظه على اللفظ المعتاد للجماعة، وأمّا التشبيه فلأنّك شبّهت الواحد بالجماعة لأنّ كلّ واحد منها مثله في كونه أسداً(١) . إنّ هذا المبدأ اللساني العامّ يتجلّى في الفكر النحوي القديم ليفسّر به أصلاً من أصول الاستعمال والتداول، فقد بسط ابن جنّي هذا المبدأ لفهم الأصل الذي عليه أنبت جملة من الأعمال القولية وفي صدارتها التوكيد، فذهب بوعي نظري حادّ وبقول صريح إلى أنّ العلّة التي بها نفسّر التوكيد أو التمييز أو البدل أو نحوها من الأعمال القولية التداولية(٢) إنّما هو المجاز في اللغة، وهو استعمال ناجم عن خوف المتكلّم

ممّا قد يحصل من لبس في تقبّل المعاني، وفهم المقاصد، يقول في نفس السياق : " وكذلك قولك ضربت عمراً مجاز أيضاً؛ وذلك أنّك إنّما فعلت بعض الضرب لا جميعه، ولكن من جهة أخرى وهوأنّك إنّما ضربت بعضه

---

(١) ابن جنّي ،الخصائص ،تحقيق محمّد علي النجّار ،دار الهدى بيروت د-ت ٢/ ٤٤٨-٤٤٩ .

(٢) المقصود بالعمل التداولي التركيب النحوي منظوراً إليه من جهة تأثيره في المخاطب ومن جهة الإقناع انظر شكري المبخوت ، إنشاء النفي وشروطه النحوية والدلالية ، مركز النشر الجامعي وكلية الآداب منّوبة – تونس ٢٠٠٦ ، ص ١٥٣ .

لا جميعه، ألا تراك تقول ضربت زيداً ولعلّك إنّما ضربت يده أوإصبعه أوناحية من نواحي جسده (...) ولهذا ما يحتاط بعضهم في هذا النحوفيقول ضربت زيداً جانب وجهه الأيمن أوضربته أعلى رأسه الأسمق "[١]. إنّ تفسير ابن جنّي للوظائف النحوية بالاستناد إلى المقولات المنطقية التي كانت تسوس علم أصول النحو وتعليل قواعده[٢] وبالاستناد إلى ماتمليه ضرورات التواصل من تدقيق في إدراك المقاصد والمعاني يمثّل في تقديرنا لبنة هامّة في تاريخ الفكر اللغوي الإنساني عامّة، لبنة سيبنى عليها مفهوم ديناميكية اللغة في الاستعمال، وحركية الأعمال القولبة مقابل استقرار الوظائف النحوية البنيوية . وقد ادرك المحدثون أنّ اللغة ليست بنظام من الأصوات والأبنية والتراكيب والمعاجم والدلالات، وليست بمنظومة من الكفايات والاقتدارات التوليدية **الإبداعية** فحسب بل إنّها أكثر تعقيداً من ذلك كلّه :إنّ اللغة **نظام** من التقاليد القولية **ديناميكي** متحرك، ويعني النظام الديناميكي أنّ التراكيب اللغوية الإبداعية (بالمفهوم التوليدي)

---

(١) م.ن ص ٤٥٠ .

(٢) من المعلوم أنّ تاريخ العلوم قد شهد انتقالاً إيبستيمولوجياً منذ القرن الرابع للهجرة من تقعيد العلوم إلى تأصيلها وفلسفتها بواسطة علم المنطق فكان منطق الفقه مولّداً لأصول الفقه ومنطق النحومولّداً لأصوله ،وقد أكمل ابن خلدون هذه المنظومة بابتكار علم منطق التاريخ الذي هوعلم الاجتماع المدني والعمران البشري .

ليست بقارّة إذا نظرنا إليها نظرة "دياكرونية" زمانية وإنّما هي تراكيب متحرّكة متطوّرة بتطوّر خصائص الإدراك التي يستخدمها مستعمل اللغة في تنظيم الأشياء من حوله .إنّ اللغة الطبيعية الملتحمة بالفضاء الجغرافي والتاريخي والثقافي وبأنماط العيش والتفكير والسلوك هي أوّلاً نظام متحرّك من التقاليد اللسانية، وهي ثانياً عالم متفاعل العناصر من **"اللسنيات"**[1] والعبارات الجاهزة والمجازات التي يحيا بها المجتمع . هي فضاء من **العادات اللغوية**، وتعني العادات والأعراف الأبنية اللسانية التي تكيّفها كلّ لغة بحسب إدراكها للموجودات، وإحساسها بالأبعاد، ويمكن لا محالة أن تجدها في المقولات المنطقية العالمية ولكنّ كلّ لغة تصنعها وتشكّلها في أبنية وصيغ خاصّة بها، وهي جزء ممّا سمّاه دي سوسير تنظيم الواقع وتقطيعه، لكنّه لم يتوسّع في تعميق هذه الفكرة اللسانية على النحو الذي أنجزه اللسانيون التداوليون من بعده، حين بيّنوا اختلاف اللغات في استعمال مقولة العدد (المثنّى في العربية وأنماط التعبير عن الجموع وصيغ الأفعال ودلالات المزيد) ومقولة الكمّ (التصغير والتقليل والتكثير) وحين بيّنوا أنّ المجاز مثلاً مكوّن رئيس من مكوّنات الكلام

(١) جمع مفردها لسنية وهي وحدة معجمية خاصّة بلغة من اللغات ، تحمل ثقافتها ورواسب عاداتها اللغوية وتمثيلها للعالم وتعبيرها عن صلة المتكلّم بالفضاء الاجتماعي .

الطبيعي، وأنّ ربط فكرة العدول باللغة الأدبية فكرة غير سليمة إذ إنّ المتخاطبين في نفس اللغة يعدلون عن الحقيقة إلى المجاز في أغلب مقامات التخاطب، وأنّ اللسنيات (أسماء الأفعال - العبارات المسكوكة - الإشارات المقامية والمقالية) والعبارات الجاهزة والاستعارات النائمة التي دخلت في المشترك اللغوي تؤلّف القسم المهيمن على التخاطب اليومي، ومن ذلك على سبيل المثال أنّ الاستعارات التوجيهية والحسيّة أي الاستعارات التي تشير إلى الجهات تكوّن الجانب الأساس من التنظيم الطبيعي للكلام، فقولك **ارتقى زيد إلى درجة أعلى** مجاز لأنّك استعرت جهة العلو دون أن يكون ذلك دالاّ على الارتقاء الحقيقي في المكان، وكذلك إذا قلت **ذقت الأمرّين**[1] فقد استعرت فعل الذوق في الكلام الطبيعي دون أن يكون المرجع حسّياً. وفي هذا السياق يقول فرانسوراستيه: " إنّنا نرفض تعريف الصور المجازية استنادا إلى مفهوم الانزياح؛ لأنّنا نعتبر اللغة العادية كإبداع للتقليد النحوي المؤسّس على التصوّر الإحالي للغة التي بإمكانها قول الحقيقة ماعدا أمثلة النحو مثل سقراط موجود والقطّة تحت الطاولة . لم يستطع أحد عرض نصّ مكتوب

---

(١) وهواستعارة مثّل لها القدامى بقوله تعالى : ﴿فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾، واختلفوا في تحديد نوعها فعدّها الزمخشري استعارة عقلية والسكاكي استعارة حسيّة على نحوما ذكرنا أعلاه.

بلغة محايدة وعليه فكلّ نصّ ينتمي إلى جنس ويدخل بالتالي في نطاق خطاب (تشريعي، بيداغوجي إلخ ...) يعكس بواسطة معايير التفاعل الممارسة الاجتماعية التي يتموضع فيها[1].

والحاصل ممّا نحن فيه أنّ هذا المنعرج الذي عرفته اللسانيات التداولية هوالذي ساعد علماء النفس الإدراكيين وفي صدارتهم إيليانور روش على أن يسهموا في وضع اللبنات الأولى للفكر الإدراكي في مجال الاستعارة، إلاّ أنّنا نلفت انتباه القارىء إلى أنّ هذه الباحثة ليست نقطة البداية في علم الدلالة الطرازي، فقد استمدّت كغيرها من علماء الفنون واللسان التداوليين وعلماء الدلالة التأويلية مبادىء هذه النظرية من أعمال لودفيك فيتقانشتاين وخاصّة جهده في حصر مفهوم علم الدلالة الطرازي، يقول عبد الرزاق بنّور : " إنّ أوّل من قدّم نظرية الطراز المعروفة كذلك باسم الأجناس الطبيعية كان بوتنام الذي لا يخفى تأثّره بفتقانشتاين (...) ويعتبر(كذا) بوتنام أنّ المعنى لا يوجد في رأس المتكلّم، بل أنّ المعنى قضيّة كلّ المجموعة اللغوية فيركّز على الطبيعة الاجتماعية للرمز اللغوي وعلى تقاسم الأدوار في العمل اللغوي من خلال التواضع المردف لكلّ عنصر من عناصر الاستعمال لذلك ينبغي

---

(١) فنون النصّ ص ١٨٠ .، بل إنّ أمثلة النحوعينها تقوم على المجاز وقد ذكر نا قول ابن جنّي في الفقرات السابقة.

كي نقرّر أنّ إن كان "ماء "ينتمي إلى عائلة السوائل، وإن كان "برتقال" ينتمي إلى عائلة الحوامض أن نقدّم وصفا نموذجيا لهذا الجنس يتواضع عليه أفراد المجموعة اللغوية "[1] .ولعلّ المنعرج الذي عرفته اللسانيات حين صنّفها رونالد لانقاكار ضمن العلوم الإدراكية أسهم في انفتاح الدرس البلاغي على المقولات الإدراكية[2]. ويمكن من جهة ثالثة أن نعدّ تأسيس جورج لايكوف لمفهوم الكفاية التصوّرية في نشاط الاستعارة، وهومفهوم إدراكي بالأساس، يكوّن إحدى اللبنات الأساس في التفكير الإدراكي المتّصل بأبنية المشابهة[3] عموما وبالاستعارة على وجه التخصيص، وهويذهب في كتابه الشهير الذي أصبح عدّة في البحث البلاغي الحديث إلى أنّ للتفكير البشري عامّة قدرة ذهنية على بناء الأبنية الرمزية بالانطلاق

---

(١) ضمن مقدّمة لتحقيقات فلسفية ترجمة عبد الرزاق بنّور ، المنظّمة العربية للترجمة بيروت لبنان ٢٠٠٧ ص ٨٨-٨٩ .

(٢) يعدّ رونالد لانقاكار (R.Langacker) مؤسّس المدرسة النحوية الإدراكية منذ ١٩٧٦ ،وقد صاغ نظريته النحوية بوجه خاصّ في كتابه المعروف بأصول النحو الإدراكي ، واستعان في بلورة نظريته بالسيكولوجيا القشطلطية وذلك لضبط الصلات الوثيقة بين البنية اللسانية والبنية الإدراكية إذ يذهب إلى أنّ إنتاج البنية اللسانية إنّما تتحكّم فيه آليات الإدراك البصري والسمعي.

(٣) انظر بوجه خاصّ George lakoff : Women, fire and DangerousThings, University of Chicago Press, ١٩٨٧

من القاعدة الأساس، ينطلق التفكير في الاستعارة من الإطار العامّ الذي يندرج فيه هذا النشاط الذهني اللغوي وهو بنية المشابهة، والمشابهة في أصل النشاط الذهني عمل تنظيمي يدرك من خلاله الإنسان العالم ويسطر عليه بتنظيمه وتخزينه، وذلك لأنّ المتكلّم لا يمكنه أن يسمّى العالم إلاّ من خلال مقولته وتنظيمه ضمن أطرزة(١). ولا يمكن للسامع أن يفهم المتكلّم حين يستعير معنى من مجال إلى آخر ما لم يكن له طراز يصنّف من خلاله ذلك المعنى، ويذهب لايكوف وسائر العلماء الإدراكيين أوّلا إلى أنّ الأنظمة التصويرية أو التمثيلية أو المجازية في اللغة الطبيعية هي نتاج تفاعل بين الأطرزة(٢) الذهنية المنغرسة في المخيّلة أوالذاكرة اللغوية المشبّعة بالتقاليد

---

(١) ينظر في المرجع السابق ص ٢٩ .

(٢) نستعمل مصطلح الطراز أو المنوال بمعنى واحد ويجدر بنا أن نفسّر هذا المصطلح لأنّنا نعدّه من المصطلحات الهامّة في تأصيل المناهج التحليلية ونقلها ،وصياغة ما تتضمّنه من معارف صياغة تأليفيّة جامعة . وقد اقتبسناه من حقل اللسانيات الإدراكيّة وعلم النفس الإدراكي ، وهما يعرّفان المنوال أو الطراز بكونه مقولة ذهنيّة جامعة للمقوّمات المميّزة للجنس أو للنوع ويعني أفضل ممثّل للنوع في جنسه فهو نموذجه من حيث اشتماله على أبرز الخصائص التي تميّز مجمل أفراده كأن يكون النسر أفضل ممثّل للطير مختزلا أبرز صفاته (انظر عبد الله صولة :المقولة في نظرية الطراز الأصليّة،حوليات الجامعة التونسيّة العدد ٤٦ لسنة ٢٠٠٢ ص ٣٦٩) وجاء في لسان العرب مادّة طرز : الطراز : الجيّد من كلّ شيء ، فالطراز يمثّل في الذهن مرجعية إدراكية أي معرفية ترتّب في ضوئها أفراد المقولة ترتيبا تفاضليا بحسب شدّة مشابهتها للطراز أوضعفها. ويمكن أن نستفيد من مقولة المنوال الطراز في تعريب النظريات العلميّة في مجال البلاغة =

الثقافية والتجارب الإنسانية المستمدّة من البيئة والمحيط، وهذا التفاعل هوإسقاط لهذه الأطرزة على التجارب المعيشة في البيئة .وسنعود في الفقرات اللاحقة إلى مفهوم **الإسقاط** بما هومفهوم أساس من مفاهيم النظرية الإدراكية في حقل الاستعارة :فالاستعارات والكنايات تكوّن في كلّ لغة من اللغات الأبنية الذهنية المجرّدة، Idealized Cognitive Models نماذج مثالية وقد عدّها لايكوف، وهي تتفاعل والتجارب الإنسانية لا الفردية الذاتية بل التجارب الاجتماعية والأنساق المكوّنة لتاريخ الفكر . وتكوّن هذه الاستعارات العامّة غير الإبداعية أي الاستعارات اليومية أطرا لإدراك الموجودات .

إنّ المستعار أو المشبّه به في النظرية الإدراكية هو عملية ذهنية يتمّ فيها إسقاط طراز من الأطرزة أو نموذج من النماذج المثلى المنغرسة في الذهن

= بترتيبها وحذف ما فيها من تكرار واعتماد مبدأ الأسبقيّة في الإنتاج المعرفي ، وتطبيق مبدأ الاقتصاد في التعريف والاقتراب من المناخ الثقافي العربي الإسلامي ، ومراعاة التشابه بين التجارب ،والظروف العاملة على إنتاج النصّ الأدبي ، وغير ذلك ممّا تفيدنا به نظرية الطراز، ويمكن العودة للبحث في صناعة المنوال إلى :

- أرسطو ، كتاب المقولات ،تحقيق وتقديم فريد جبر دار الفكر اللبناني بيروت ١٩٩٩ .
- مارك لايكوف وجورج جونسون، الاستعارات التي نحيا بها ،تعريب عبد المجيد جحفة دار توبقال للنشر الدار البيضاء ١٩٩٦.

على موضوع من الموضوعات أي على المستعار لها والمشبّه. وهذا الإسقاط نوعان : إسقاط قاعدي وهو أن يكون المشبّه به هو الطراز عينه كقولنا زيد أسد، وإسقاط فرعي، وهو أن نأخذ من الطراز لازماً من لوازمه كقولنا زأر زيد، والفرق بين الطراز وفرعه أنّ الأوّل يخاطب ذهنا لا يمتلك الطراز أي لا يعرفه في حين يخاطب الثاني ذهناً متشبّعا بالمقولة الطرازية، وبهذا التفسير يمكن أن نفهم درجات الاستعارة الثلاث وهي التصريحية والمكنية والترشيحية .

وتذهب هذه المدرسة من جهة أخرى إلى أنّ جميع مفردات اللغة الطبيعية ترجع إلى مقولات محدودة، نستخلصها من العام المنتظم بشكل ما قبلي[1] وهي ثلاثة أضرب :

١- المستوى الأعلى من المقولات: وإليه يمكن أن نردّ المفردات المستعملة في اللغة والمختزنة في المعاجم، وهي مقولات تتناسب وما يسمّيه

(١) E. Rosh : Principles and Categorization in Rosh and Liyod B.eds Cognition and Categorization Hillsdate, New Jersey١٩٧٨. وتعدّ روش صاحبة المحاولات الثانية في التأسيس لنظرية الأطرزة في اللسانيات الإدراكية بجامعة بركلي (Berekley) مع جورج لايكوف وفرنسيسكوفاريلا ،وذلك بعد فيتقانشتاين كما بيّنا ،وقد بيّنت في أبحاثها المتّصلة بالألوان وتنظيمها في الثقافات الإفريقية أنّ الإنسان حين يصوغ المقولة لا يستند إلى تعريفات مجرّدة بقدر ما يستند إلى مقارنة بين الشيء المتحدّث عنه وبين النموذج الذي يعدّه أفضل ممثّل لطراز ذلك الشيء .

القدامى المعاني، وقد وضعوا لها مصنّفات تنتظم فيها هذه المعاني حسب المقولات العليا، ونذكر منها على سبيل المثال كتاب ابن قتيبة المعاني الكبير، ومن أمثلة هذه المعاني نذكر النبات والحيوان والمعادن.

٢- المستوى الأساس : وتدخل فيه الأنواع الراجعة إلى المستوى الأعلى كالشجرة بالنسبة إلى النبات والمعادن النفيسة بالنسبة إلى المعادن، وهي تضمّ سمات مشتركة كثيرة، وهو مستوى يمكن للذهن البشري أن يتصوّره، فنحن قادرون على أن نتصوّر شجرة وفرسا ولكنّنا لا نستطيع أن نتصوّر حيوانا أو نباتا .

٣- المستوى الأدنى : وفيه تندرج المعاني الجزئية أو الفرعية مثل الزيتونة بالنسبة إلى الشجرة أو الذهب بالنسبة إلى المعادن النفيسة . ويمكن أن نرسم هذه المستويات على النحوالآتي :

* المستوى الأعلى : إنسان - حيوان - نبات .
* المستوى الأساس : رجل - فرس - شجر .
* المستوى الأدنى : نزار - فرس صيد - زيتونة .

ففي هذه النظرية يعامل المشبّه به أو المستعار على أنّه نمط أو طراز لا على أساس أنّه أكثر تمثيلا للطراز من المشبّه أومن المستعار له، ولا من جهة كونه أكثر تعبيرا عن الطراز المعنوي كما يذهب إليه القدامى بل من جهة أنّه

هو الطراز عينه . وقد أفاد الدرس البلاغي الإدراكي من هذه النظرية لبناء المفهاهيم الثلاثة الكبرى التي سنحلّلها في الفقرات الآتية وهي:التصوّر الاستعاري، والتشاكل الدلالي والبؤرة والإطار .

١ - **التصوّر الاستعاري** : تعرّف ماريا تيريزاه كابريه (Maria Thérèse Cabré) التصور الاستعاري بكونه بناء ذهنياً يكوّنه الفرد أو المجموعة عن شيء من الأشياء دون أن يكون ذلك الشيء موجوداً على الحقيقة،[1] ويذهب لايكوف وجونسون إلى أنّ التصور الاستعاري هو استعمال دلالة ما خاصّة بشيء للتعبير عن شيء آخر : فالماء في اللغة العربية مجال استعاري نفرّع منه أنظمة دلالية مختلفة للتعبير عن المعاني المتّصلة بمختلف مناحي الحياة، وهوإذن بعبارة لايكوف وجونسون من الاستعارات التي نحيا بها : فاسم المكان المحسوس في "المورد والمنبع والمنهل" تتحوّل إلى أسماء استعارية في مختلف الدلالات المكانية، وأفعال" السقي والمتح والنهل والشرب والريّ "تغدوكذلك من الأفعال المجرّدة (غير المحسوسة) في أنشطة مجرّدة من قبيل " استقيت الفكرة من ذلك الكتاب " ونهلت من مناهل العرفان "، ويمكن لهذا المجال أو المعجم المستعار أن تتوالد منه

---

(١) Introduccion a la teoria general de la terminologia ya la lexicographia, per Ewuster, Institut universitari de linguistica Aplicada, Barcelone ١٩٩٨.

معاجم أخرى مضادّة له لكنّها لا تخرج عن دائرته الاستعارية كقولنا "أنا متعطّش إلى سماع خبر سارّ ".فالعطش **تفريع استعاري مضادّ** من مجال الماء والسقي . إنّ الاستعارة بهذه الدلالة الإدراكية الواسعة ليست استعارة أدبية أو شعرية أو إبداعية بل هي جذر مولّد للكلام في مختلف مقاماته، ففي القول (ز) لا يمكن أن نستنتج استعارة بالمدلول البلاغي الضيِّق أي أنّنا لا نجد نقلا لمعنى من استعمال أصلي إلى استعمال يفيد المشابهة :

مثال (ز) ذهب الرئيس الجمهوري بوش الابن وجاء الرئيس الديمقراطي باراك حسين أوباما، وترك له بوش الابن حملاً ثقيلاً لا صديق ولا عدويحسد الرئيس أوباما عليه من أزمة مالية **خانقة تعصف** بأكبر اقتصاديات العالم إلى نقاط وملفّات **ساخنة** في أفغانستان والعراق وكوريا الشمالية والصراع العربي الإسرائيلي "[١]. نلحظ في هذه الفقرة الصحفية الخالية مبدئيا من الوظيفة الشعرية[٢] أنّ المتكلّم يستمدّ جانبا من معجمه من استعارة كبرى في ثقافة اللغة العربية هي "حركة الريح "، ويمكن أن نذكر نماذج من الاستعمال السيّار المشتقّ من هذه الاستعارة :

---

(١) جريدة الجزيرة الثلاثاء ١٨ صفر ١٤٣١ ص ٢٨ .

(٢) أستعمل الوظيفة الشعرية بالمعنى الذي جاء به ياكبسون في وظائفه الستّ .وهي الإخبارية والماورالغوية والتعبيرية والتنبيهية والمرجعية والشعرية .

مثال (ق) هذه الإنجازات ذهبت في مهبّ الريح.

مثال (ع) هبّت عليه ريح الحريّة.

مثال (غ) سمعنا عاصفة من التصفيق . ومن جهة أخرى نلحظ أنّ التصور الاستعاري في رأي لايكوف وجونسون ينطبع في الإدراك البشري وفق الاتجاهات والأبعاد المحسوسة فتصبح الاستعارات بذلك نوعا من **الاسترسال الدلالي** : " ركض الدابّة ركضاً ضرب جنبيها برجله (...) وفلان يركض دابّته وهو ضربه مركليها برجليه فلمّا كثر هذا على ألسنتهم استعملوه في الدوابّ فقالوا هي تركض كأنّ الركض منها".[1] ويميز لايكوف وجونسون بين ثلاثة أنماط من التصور الاستعاري : التصوّر الاتجاهي: يمين – شمال – تحت – فوق – أمام – خلف- قبل – بعد – حذو- بعيد –بين – وراء إلخ... ففي هذا التصوّر (Orientational Metaphors) تتّفق عامّة الشعوب واللغات على أنّ الأعلى هو الأفضل وعلى أنّ الأسفل هو الدوني، ويستعيرون مادّة " سقط " للدلالة على الوقوع في الرذيلة أو ما يشبهها : وقعت في الفخّ – سقطت في الامتحان – ارتقيت إلى رتبة أعلى- خدش كرامتي ". ولا نتّفق في هذا المضمار مع عبد الإله سليم في قوله : " والملاحظ أنّ الاستعارة الاتّجاهية القائمة على

(١) لسان العرب مادّة ركض .

الثنائية فوق/ تحت لا تقوم فقط بترتيب كلامنا ومنحه المرونة الضرورية بل تقوم كذلك بتنظيم أعمالنا ومعتقداتنا، فالموتى مثلا يدفنون تحت، وآدم حين ارتكب المعصية جاءه الأمر الإلاهي الصارم بالنزول إلى تحت، والأعلام تنكّس عند النكبات وترتفع عالية عند السعادة والنصر إلخ... لذلك تتعدّى الاستعارة اللغة إلى مجال أوسع هو مجال الفكر الذي يتحكّم في لغتنا وأعمالنا "(١). ونلحظ أوّلا أنّ الباحث لم يتحرّر في أطروحته هذه من ربقة الفصل بين اللغة والفكر، وإن كان مجال حديثه أي البلاغة الإدراكية يقوم أساساً على أنّ اللغة هي عينها معمار الفكر ؟ فالاستعارة الاتجاهية هي عينها إدراك للعالم من خلال الثنائية هذه : أي ثنائية فوق وتحت، وهي ثنائية منغرسة في الخطاطات الذهنية للدماغ البشري وهو ما لم يبيّنه عبد الإله سليم، نعم لم يبيّن أنّ نظام الموجودات الذي استدلّ به الإنسان على الجهات الاستعارية هو الأساس الذي انبنت عليه التراكيب اللغوية وأنساقها في عامّة اللغات والثقافات فضلاً عن أنظمة التمثيل : وقد امتدّت إلى الشعر فوجدنا الشعراء يبنون الصورة كلّها على هذه الثنائية لأنّها مندرجة في عصب نظام التمثيل أو المتخيّل الشعري.إنّ نظام التمثيل في أيّة لغة من اللغات الطبيعية يستخلص من المعدّل العامّ لاستعمال المشبّه

---

(١) بنيات المشابهة في اللغة العربية ص ٧١ .

بهم والمستعارات من الصور في جميع الصور المستعملة على امتداد تاريخ شعريّة النصّ في ثقافة من الثقافات، وهذا المعدّل العامّ هوالتصوّر الاستعاري عينه . فإذا نظرنا في بيت بشّار بن برد الذي يقول فيه (من الطويل):

كأنّ مثار النقع فوق رؤوسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه

فإنّنا لا نستخلص من تحليله أنّ التشبيه التمثيلي هو عملية موازنة بين نظامين من العلاقات بين الأشياء أوهو تشبيه حركة تصويرية بحركة تصويرية أخرى فحسب، بل نستخلص منه كذلك - وهو أهمّ في تقديرنا - المزاوجة التي أحدثها الشاعر بين **الإدراك السفلي والإدراك العلوي** أوبين الأرض والسماء، وهي مزاوجة يستمدّها الشاعر من نظام التمثيل المركوز في الخيال الشعري العربي عامّة، وهذا التصوّر يتحقّق في مختلف الأغراض بصور شتّى منها التناظر بين المرأة والقمر في الصور الغزلية مثلا، وبين الممدوح والسحاب والمطر في صور المدح وغيرها من ضروب التناظر.

أمّا ثاني أنماط الاستعارات بعد الاستعارة التوجيهية فهو التصوّر الاستعاري الوجودي .

مثال (س) نصّت الظبية جيدها .

مثال (ط) نصصت في السير.

مثال(ص) نصّ المتاع .

مثال (ش) نصّ الحديث إلى فلان

مثال(ض) نصصت الرجل[1] .

حين ننظر في هذه الأمثلة الأربعة نلحظ أنّ الفعل نصّ يتسع لثلاثة أنواع من الدلالات : النوع الأوّل هو الدلالة الحسيّة في (س) و(ص) والنوع الثاني هو الدلالة الحسيّة المتّجهة إلى الدلالة المجرّدة في (ط) والنوع الثالث هو الدلالة المجرّدة في (ش) و(ض) .فدلالة نصّت الظبية جيدها أونصصت المتاع جعلت بعضه فوق بعض هي الدلالة الأولى غير الاستعارية وهي الرفع والإبراز، وهي دلالة الوجود المادّي أو الحسّي، هي دلالة التأثير الفيزيولوجي في بناء المعنى من خلال الرغبات والإفرازات والمنبّهات الحسيّة والمحفّزات الجسمانية . وقد اتّجهت في النوع الثاني (ط) إلى إبراز معنى الاستقصاء، وهو مندرج في الرفع والإبراز، ثمّ اتجهت الدلالة في النوع الثالث (ض) إلى الاستعارة.

وأمّا ثالث أنماط الاستعارة فهو النمط التصويري، وإليه يمكن أن ننمي مختلف أشكال الاستعارة الإبداعية أو الأدبية، وقد ميّزها م.ملتان من سائر الاستعارات التي سمّاها استعارات عرفية، وذهب إلى أنّ

(١) انظر اللسان مادّة نصّ .

الاستعارات الإبداعية هي الأصل الذي تردّ إليه الاستعارات العرفية، وأنّ انتقال المتكلّم من نموذج إدراكي إلى نموذج آخر (إدراك الزمن- إدراك المكان- إدراك الحدث- إدراك الصوت غير العادي- إلخ....) ينشّط ذاكرته بشكل تلقائي أوبنبضات دماغية تنتجها حركة التفاعل بين الذهن والعالم الخارجي، أي العالم المؤثّر في الحواسّ (النظر- السمع – الذوق – اللمس – الحدس – الشمّ) فتفكّ العلاقة القديمة بين المستعار والمستعار له في الاستعارة النائمة ويعاد بناء التجربة الاستعارية، وتبرم علاقة جديدة تنبثق منها استعارة إبداعية [١].

وبعد فإنّ النظرية الإدراكية تقابل تمام المقابلة النظرة المنطقية الاستبدالية التي ترى في الاستعارة صنعة خارجية وقيمة جمالية تضاف إلى المضمون الذي يمكن التعبير عنه دون استعمال للاستعارة، وإنما النظرية الإدراكية تعامل الاستعارة بما هي عملية عقلية فكرية وفي هذا السياق لا أوافق جابر عصفور في قوله إنّ النظرية الاستبدالية ترى الاستعارة من زاوية العقل، وإنّها ترفض الخيال والعاطفة بل ينبغي أن ندقّق التعريف

---

(١) M:Maltin : Cognition, CBS, College Publishing, New York ١٩٨٣ p ٦٧.

لنقول إنّ النظرية الاستعارية الكلاسيكية في جميع اللغات والآداب ترفض المسالك الجديدة في استعمال الجذور الاستعارية[1] لفهم الواقع .

٢- التشاكل : بيّنت النظرية الدلالية البنيوية أنّ الكلمة تتضمّن حزمة من المعينمات يمكن تفكيكها وإعادة بنائها في كلمات أخرى ووفاق معانم أخرى، وتستفيد النظرية الإدراكية في دراسة الاستعارة من علم الدلالة البنيوي في صيغه المختلفة التي أسّسها هايمسلاف ثمّ طوّرها قريماص وكورتبس وانتهت إلى وضع أنظمة دلائلية تشكلن المعنى غاية الشكلنة . ونلحظ أوّلا أنّ الكلمة ليست الوحدة المعنوية الدنيا وإنّما الوحدة الدنيا هي المعينم أو السمة الجنيسية أي السمة التي تنتظم مع غيرها لتكوّن الجنس، فللأسد سمات جنيسية مختلفة منها أنّه حيوان وأنّه آكل لحوم وأنّه يزأر .ويمكن أن نصنّف السمات الجنيسية أوالمعانم من جهة لزومها للكلمة أو تحرّرها منها نوعين، إذ نجد سمات ملازمة للكلمة لا تستقيم دلالتها إلاّ بها ولا تتميّز من غيرها إلاّ بها كالذكورة بالنسبة إلى الرجل أو الأنوثة بالنسبة إلى المرأة، ونجد سمات أخرى تشترك فيها مجموعة من الكلمات

---

(١) انظر في تعريف الجذور الاستعارية مثلا توفيق الزيدي جدلية المصطلح والنظرية النقدية ط قرطاج تونس ٢٠٠٠ .

كصفة الإنسان بين المرأة والرجل[1]، ومن هذه السمات الجنيسية ما هو عرضي تعاقدي تحدّده الثقافة وتتواضع عليه المجموعات البشرية .

أمّا الكلمة فإنّ دلالتها تتحدّد بحسب التركيب الذي تدرج فيه، وهي تتفاعل وفق ما يقتضيه التركيب من استعمال لمعينمات دون أخرى .ونضرب مثالا أوّل لنفهم مسألة اختلاف الدلالة من سياق إلى آخر، أي من تركيب إلى غيره :

مثال(ك) – أغلق الباب .

إنّ عبارة الباب في هذا المثال تتضمّن حزمة من المعينمات بعضها جنيسي أي ملتصق بكلمة باب وفي صدارتها مادّة **غلق** لذلك لا ندري بالتحديد ما المعنى السياقي أو التداولي المقصود بهذه الجملة، وبعض هذه المعينمات متنقّل يمكن تنشيطه في هذا السياق أو ذاك :

مثال (ك١) :

أ- أغلق الباب الخلفي للحديقة.

ب-أغلق الباب في وجوهنا .

ج- أغلق الباب دون خاتمة .

---

(١) انظر A.J. Greimas : Du sens ed Seuil Paris ١٩٧٠ pp١٢٠-١٣٧. وكذلك F . Rastier: Sémantique interprétatiive, PUF Paris ١٩٨٧ PP٢٥-٥٦.

ويمكن لهذه السمات غير الملتصقة بالكلمة أن تنتقل بيسر من سياق إلى سياق فتتحقّق الاستعارة أو غيرها من وجوه المجاز

مثال (ك٢) أغلقت الباب بالمفتاح : إنّ إضافة كلمة مفتاح إلى التركيب توجّه الدلالة إلى (أ) أو(ب) من ك١ .

مثال (ك٣) أغلقت باب الاجتهاد بالمفتاح : إنّ إضافة كلمة الاجتهاد تتفاعل مع سائر عناصر التركيب فتوجّه الدلالة إلى (ب) من ك١ وتلغي الدلالة (أ) من ك١ .

ويتّفق الدارسون على أنّ هذه السمات الجنيسية المتحرّرة من نواة الكلمة وجاذبيتها هي التي تنشّط الكلمات وتمكّن من ابتكار الاستعارات التي نحيا بها أو الاستعارات الأدبية . إنّ المعينات التي تمكّن من استعمال الاستعارة في كلمة الأسد مثلا ليست المعينات اللصيقة بالأسد أي معنى اللفظ بعبارة عبد القاهر الجرجاني كالحيوانية وإنّما هي المعينات الثقافية التي تواضع عليها المتخاطبون .

مثال (ل)

لا تعجبي يا سلم من رجل *** ضحك المشيب برأسه فبكى

إنّ فعل ضحك يحمل من السمات الجنيسية الأساس ما يجعله من ناحية البنية الموضوعية خاصّا بالإنسان : فالفاعل في فعل ضحك هو الإنسان، مثله في ذلك مثل سائر الأفعال والأسماء في اللغة، ففعل خرج مثلاً يحمل الاتجاه من إلى، وكذلك مثلاً فعل وقف يحمل الاتجاه من الأسفل إلى الأعلى، وصيغة تفاعل مثلاً تحمل الإسناد إلى فاعل جمع أومثنى على الأقلّ . ولكنّ هذا الفعل من ناحية البنية الاستعارية مسند إلى غير العاقل (المشيب)، فقد تعطلّت سمته الجنيسية الأساس، وتخلّت عن مكانتها، وهذه الصلة تطرح بإلحاح شديد عند الدارسين المهتمّين بالاستعارة من الناحية الإدراكية مشكلة العلاقة بين البنية النحوية والبنية الاستعارية أوالدلالية التأويلية ؟ وهو ما نجده مثلاً عند راي جاكندوف في أغلب كتاباته[1]، فما هي السمات الجنيسية التي تتعلّق بفعل ضحك وتسمح لنا بأن نستعيره لإسناده إلى المشيب. أمّا الجواب الأوّل فهوذوقيمة استبدالية لاتنفعنا في هذا السياق، وهي أنّ المشيب يسخر من الإنسان فيضحك، ولا إخالنا نجانب الصواب إذا قلنا إنّ هذا التفسير لا يسمح لنا باستخلاص القاعدة الإنتاجية العامّة التي يمكن أن نطبّقها على عامّة الأمثلة. إنّ القاعدة العامّة التي تضعها الدلالة التأويلية في بناء الاستعارة أنّ السمة

---

(١) انظر خاصّة : R Jackendoff: Language, consciousness, culture : Essays on Mental Structure MIT Press,Cambridge ٢٠٠٧

الجنيسية التي تجلب من مستعار ما أي المتعلّق لا يمكن أن تفهم مسلكها الإدراكي إلاّ من خلال السمة الجنيسية المضمّنة في المستعار له : فللمشيب وهو المستعار له جملة من السمات الجنيسية ينبغي أن ننتقي منها تلك التي تتفاعل وفعل ضحك، وهي في هذا المضمار اللمعان، فاللمعان **ملفّ** من الملفّات المخزونة في الذاكرة التصويرية، ويمكن الوصول إليه عبر ما سمّاه كروبار **بالإسناد الاستعاري**[1] .وإذا فتحنا هذا الملف فإنّ القائمات التي يتضمّنها أو الموادّ التي يحتوي عليها تضع بين أيدينا جملة من الاختيارات لبناء الاستعارة، ومن يعد إلى تاريخ الاستعارة في الشعر العربي يجد أنّ الشعراء قد تعاوروا استعمال هذا الملفّ في أغراض الشعر الوصفية المختلفة. وإن كنّا لا نوافق عبد الله صوله في ما ذهب إليه من معرفة القدامى بالمعجم الاستعاري[2] فالبلاغة القديمة لم تطرح الأسئلة الإدراكية التي تحاول فهم مصادر الاستعارة: من أين يأتي المستعار؟ لم يختار المتكلّم

---

(١) عد إلى ، ١٩٦٥ J.S. Gruber: Studies in Lexical Relations North Holland Amesterdam

(٢) في مقال مرقون بعنوان البلاغة العربية في ثوب عرفاني ،ويعني كما ذكرنا في الفقرات السابقة بالعرفاني الإدراكي، وهويذهب رحمه الله إلى أنّ القدامى ينعتون المعجم الاستعاري بما ينعت به الطراز في علم النفس الإدراكي (العرفاني cognitive psychology) "إذ هي عندهم قائمة في الذهن ، ومن ثمّ فهي شائعة بين الناس تنظم معارفهم وتشكّل مرتكزات بالنسبة إليهم" ويذكر نماذج من القائمات التي ذكرها الجرجاني في كتاب الوساطة كتشبيه الحسن بالشمس والبدر والجواد بالغيث والبحر ص ٣ .

مستعاراً دون غيره ؟ ما هي النوافذ التي يدخل منها المتكلّم إلى القائمات التي يأخذ منها المستعارات ؟ ما هي الصلة التي تربط الأطرزة بعضها ببعض ؟

٣- البؤرة والإطار : يذهب أهمّ علماء النظرية الإدراكية إلى أنّ لكلّ استعارة مهما يكن نوعها بؤرة وإطاراً، أمّا البؤرة (Focus) فهي الكلمة المستعارة نفسها، ولا يمكن لقارئها أن يستنتج منها إلاّ المعنى المنطقي أوالقياسي في بنية المشابهة، بل لا يمكن أن يستنتج منها الخطاطة الذهنية التي أنتجت الكلمة، ويؤدّي الاقتصار على فهم البؤرة إلى الخلط مثلا بين المعنى والموضوع أو التيمة أو الغرض(١) على النحو الذي نبيّن في الفقرة

(١) انظر في خصوص الفرق بين المعنى والغرض والتيمة محمد هشام الريفي ، في الغرض ، ضمن مشكل الجنس الأدبي في الأدب العربي القديم ،منشورات كليّة الآداب منّوبة تونس ١٩٩٣ ، فالغرض هو المنزع النفسي أوالقوّة الناظمة للقول وللأعمال القولية التي تحقّق المقصد من إنجاز تلك القوّة ، فالعتاب والاعتذار والهجاء أغراض أي مقاصد للقول وليست مواضيع والفرق بينهما أنّ الموضوع أوالتيمة هوالمضمون الذي عليه مدار الغرض أوفيه ينظم الغرض كوصف المهجوبالبخل أورسم صورة المحبوب في غرض الغزل أووصف الممدوح محاربا أوالحديث عن أخلاقه ومناقبه . والأغراض في الشعرية العربية القديمة أربعة :رغبة ورهبة وطرب وغضب وعنها تفرّعت الأغراض التي يبنى عليها جنس القصيد مثلا .ولمّا كانت المواضيع محدودة مرتبطة بالسنّة الثقافية وبصورة الممدوح مثلا أوصورة الحبيب في الغزل أوصورة المهجوفي الهجاء فإنّ على الشاعرأوالناثر أن يتصرّف في الجهة التي منها يدخل إلى الموضوع كي ينال استحسان السامع ويؤثّر فيه ،وهذه الجهة هي المعنى الشعري أوالمعنى الأدبي عامّة.

اللاحقة . وأمّا الإطار (Marque) فهو النسيج الاستعاري الذي يحاك حول البؤرة في الاستعارة المكنية أوالمرشّحة خاصّة .

مثال(ن)

وإذ هصرنا فنون الوصل دانية *** قطافها فجنينا منها ما شينا

ابن زيدون

إنّ البؤرة الاستعارية في هذا البيت هي معنى التلذّذ بالوصل، وقد حملتها عبارة جني الثمار أو القطوف، ويمكن للقارىء أو السامع أن يعيّن هذه البؤرة بيسر، فتكون تلك القراءة **استبدالية** أي أنّه يتلقّى العبارة ويستبدلها عبر خطاطة المعنى الغزلي المنغرسة في ذهنه بالمعنى الحقيقي أوالحرفي وهو التلذّذ بالوصل. إلاّ أنّنا نلحظ أنّ تعيينه للاستعارة يقع به دون فهم البنية الفكرية المولّدة للاستعارة أي النصّ الثقافي المنجب[1] للإطار الاستعاري أو خصائص محتوى الوصل وصورته كما يفكّر فيهما الشاعر أوكما يدركهما. إنّ الإطار الاستعاري هو النظر إلى الصورة من زاوية الدلالة التأويلية، وهي الدلالة التي تبني البعد النصّي للمجازات[2]. ويتكوّن الإطار في المثال (ن) من الجهات الاستعارية التالية:

---

(١) في خصوص تعريف النصّ المنجب انظر كتابنا الخطاب الأدبي وتحدّيات المنهج ص ص ٢٤٧-٢٤٨ .

(٢) انظر فرانسوا راستيه ، فنون النصّ وعلومه ص ١٩٨،

١- اختيار الشاعر ضمير المتكلّم بصيغة الجمع المناسب لمرحلة الوصال الدالّ على التحامه بالحبيب .

٢- استعارة صيغة جمع دون صيغة المفرد في عبارة فنون لما يتميّزبه فكر الشاعر من إدراك كمّي للمتع ومن تنوّع في علاقات الوصل، والإحساس الكمّي بالوجود يفسّر اختار الشاعر الصرفي والتركيبي، ولكنّنا نلحظ في هذا السياق أنّ النظرية الاستبدالية لا تحفل كبير احتفال بالأطرزة الذهنية التي تولّد االأبنية الصرفية التي تحتوي المستعار

(فنون الوصل) فالتمتّع بالكثرة في هذه الاستعارة معنى متفرّع عن طراز من أطرزة التفكير البلاغي في البلاغة الكلاسيكية، العربية وغير العربية على السواء وقد أسّس أرسطو التفكير في هذا الطراز ونظّر له ضمن المواضع الخطابية أي البلاغية بما سمّاه موضع الكمّ (TOPIC)، وقد عاد إليه مؤسّسو البلاغة الجديدة للتوسّع في بيان مفهومه وآليات استعماله في الخطاب الأدبي وغير الأدبي[1]. واستعمال

---

(١) انظر في خصوص أنماط الحجج والمواضع العامّة أي الطوبيقا : حجج الكمّ والكيف وحجّة السلطة وغيرها :

. Perelman et l. Tyteca: Traité del'argumentation, PUB Bruxelles ١٩٥٨ P ٥٧

وانظر كذلك عبد الله صولة الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنّف في الحجاج : الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكاه ضمن المؤلّف الجماعي الذي أنجزه فريق البلاغة والحجاج

الكمّ عبر الجمع في استعارة فنون الوصل دالّ على أنّ إدراك الشاعر للعالم إدراك كمّي، ومن المعلوم أنّ اختيار الصيغة الصرفية في بناء القضية المنطقية يوجّه إدراك المتكلّم للعالم : فقولك أحبّ **الصديق أو الصداقة** يختلف من جهة إدراك العالم ومن جهة الدلالة على انتسابك إلى فكر دون آخر عن قولك أحبّ **الأصدقاء**، فالقول الأوّل دالّ على مثالية التفكير وتعلّقه بالنموذج الفردي أو المثال المتفرّد، أمّا القول الثاني فهوأدخل في باب التفكير المنفتح على التعدّد وعلى التنوّع وعلى الواقع الاجتماعي .

٣- إسناد فعل القطف اليسير والكثير إلى الشاعر، وهونتاج لتصوّر شاعر وزير من طبقة الخاصّة التي تلبّى رغائبها بيسر، وفي هذا السياق تتفاعل عبارة "ماشينا" مع عبارة فنون من جهة الإدراك الكمّي المنغرس في ذهن الشاعر أي الوفرة التي تتمتّع بها هذه الطبقة في حدائق الأندلس الغنّاء إنّ هذه المظاهر من تداعي المعاني تؤلّف مجتمعة مع غيرها ممّا يراه قارىء آخر إطار الاستعارة، وهي تخرج بنا

بكلية الآداب منّوبة تونس وصدر تحت عنوان : أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطوإلى اليوم مذكور أعلاه .

من أسر البلاغة الضيّقة[1] إلى رحاب البلاغة الخطابية (بفتح الخاء) التي يتمّ فيها تجسير الصلات بين الأسلوب والمقام التلفّظي أوبين البؤرة والإطار .

إنّ النظرية الإدراكية تطرح من الأسئلة المتّصلة بإدراك مستعمل الاستعارة للموجودات ما لم تطرحه سائر النظريات البلاغية سواء منها نظرية النقل والاستبدال أونظرية التفاعل، فقد انطلقت هذه النظرية في سائر مكوّناتها من فكرة المشابهة لتبيّن أنّ الفكر البشري عامّة هي جزء من النشاط الذهني الذي يستعمله الإنسان لمقولة (Categorization) الموجودات وتصنيفا وترتيبها .

(١) انظر في خصوص نقد مفهوم البلاغة الضيّقة مقدّمة كتاب صور لجرار جينات في جزئه الثالث .

الخاتمة

بيّنا في هذا البحث المقتضب أنّ النظرية الإدراكية تكوّن في العلوم الإنسانية الحديثة المجال الخصب الذي استفاد فيه الدرس البلاغي من عامّة النظريات اللسانية وخاصّة النظريات التداولية . وما كان لهذه النظرية أن تتطوّر وتبلغ ما بلغته من النضج والثراء والعمق لولا إسهام سائر العلوم الإنسانية كما ذكرنا وخاصّة علم النفس الإدراكي وعلوم الحاسوب أواللسانيات الحاسوبية . ولولا تطوّر النظرية التفاعلية .وتخلص النظرية الإدراكية في دراسة الاستعارة إلى أنّ هذا النمط من الصور أومن النشاط الذهني التمثيلي ليس مشتقّا من التشبيه على نحوما يذهب إليه القدامى والبنيويون المحدثون، بل إنّه يسبق التشبيه في تجارب الاكتساب اللغوي : فنظرية المقولة الاستعارية عند الإدراكيين تسلمنا إلى أنّ وراء بنية المشابهة بوجه عامّ أطرزة أوخطاطات منها تستمدّ اللغة التشبيه والاستعارة على السواء . وقد عاد روّاد هذه النظرية وخاصّة لودفيك فيتقانشتاين وإيليانور روش إلى مقولات المواضع لأرسطوفاستفادوا منها في أنّ العالم منظّم بشكل قبلي، وأنّه ليس عشوائيا، وأنّ حركة التفكير تكتشف هذا النظام وتعمل على بناء العلاقات الممكن بناؤها بين أجزائه وعناصره، وما الاستعارة أونظام الاستعارة سوى نشاط من أنشطة هذا البناء .



وقد دحضت هذه النظرية مفهوم العدول أوالانزياح، وهوكما رأينا مفهوم أسلوبي اختلف في تعريفه الأسلوبيون ولكنّ تصورهم العامّ حوله كان واحداً، وقد أنكرت النظرية الإدراكية هذا المفهوم، أنكرت التمييز المثالي بين اللغة العادية واللغة الإبداعية، وعدّت الاستعارة نشاطا فكرياً منغرساً في لغة الاستعمال، في المعمار الذهني .ولعلّ من الفوائد الكبرى الذي يجنيها الدرس البلاغي من النظرية الإدراكية عموماً هوالقدرة على التوسّع في المادّة الإبداعية التي يتناولها هذا الدرس بالتحليل والتنظير : فالإبداع من زاوية النظر الإدراكية ليس بمقصور على الخطاب الأدبي في دلالته الجمالية الضيّقة (الشعر والنثر) بل يجاوزه إلى سائر أنواع الخطاب التواصلي التي تقتضي جهداً إبداعياً يختلف باختلاف أنواع المخاطبين والموضوعات والمجالات، فالخطاب الإعلامي يقتضي نمطا من الأبنية الاستعارية تستجيب لآفاق انتظار الجمهور المهتمّ بالصحافة، بل إنّنا نجد داخل الخطاب الإعلامي نفسه دوائر اهتمام متنوّعة متعدّدة تقتضي استخدام أشكال من الملفوظات باستعمال المجالات الاستعارية الملائمة لذلك الجمهور أولتلك الطبقة من القرّاء، والخطاب السياسي يقتضي كذلك نوعا من الخطاطات الذهنية التي يشتقّ منها معجم الخطاب جذوره الاستعارية القادرة على الإفهام والإقناع والتواصل وتقريب وجهات النظر

وإحداث التفاعل الإيجابي بين المتخاطبين، وقد انتهينا في هذا البحث كذلك إلى أنّ نظرتنا إلى الاستعارة من خلال المقولات الإدراكية تمكّننا من أن نقف على حقيقة فلسفية لم تصل إليها سائر النظريات البلاغية وهي أنّ أبنية المشابهة في الفكر البشري عامّة وفي مختلف الأعمال القولية التي تنتجها إنّما هي جزء من التفكير البشري في حقيقة العلاقة بين الأشياء والموجودات، إذ كلّما توسّعت لغة الاستعمال في ابتكار الاستعارات دلّ ذلك على وصول الإنسان إلى اكتشاف ما بين الأشياء من علاقات .وهذه الأبنية تستقي مادّتها في الاستعمال الاستعاري من مخزونات دلالية منتظمة وفق قائمات ذات رؤوس وعناوين، وهي شبيهة بالملفّات والدرج ذات المداخل المختلفة، وكلّ مدخل منها يؤدّي جذاذة يمكن استعمالها في بناء الاستعارة، وقد رأينا أنّ ملفّ الألوان يمكن أن يمنح المتكلّم جذورا استعارية مختلفة، في تيمات ومواضيع متنوّعة بواسطة الإسناد الاستعاري .



المصادر والمراجع

- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، المكتبة العصرية بيروت صيدا ١٩٨٨ .
- الأدب عند العرب، العادل خضر،دار سحر للنشر وكلية الآداب منوبة تونس ٢٠٠٤.
- الأدب والتكنولوجيا وجسر النص، حسام الخطيب، المكتب العربي للتنسيق والترجمة والنشر بيروت ١٩٩٦.
- الاستدلال البلاغي، شكري المبخوت، دار المعرفة وكلية الآداب منوبة تونس ٢٠٠٦ .
- الاستعارات التي نحيا بها، لمارك جونسون وجورج لايكوف، تعريب عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٩٦.
- أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تصحيح وتعليق محمد رشيد رضا، بيروت ١٩٨٨.
- أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطوإلى اليوم، إشراف وتقديم حمادي صمود،منشورات كلية الآداب منوبة ١٩٩٨ .
- الإيضاح في تلخيص المفتاح، الخطيب جلال الدين القزويني، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧١.
- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، دار المعرفة بيروت ١٩٧٢.
- البلاغة عند السكاكي، أحمد مطلوب مكتبة النهضة بغداد ١٩٦٤.

- البلاغة والأسلوبية، محمد عبد المطلب، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤.
- بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل، دار الكتاب المصري القاهرة ودار الكتاب اللبناني بيروت ٢٠٠٤.
- بنيات المشابهة في اللغة العربية، عبد الإلاه سليم، دار توبقال للنشر الدار البيضاء ٢٠٠١ .
- التبيان في علم البيان، عبد الواحد الزملكاني، تحقيق أحمد مطلوب، وخديجة الحديثي، بغداد ١٩٦٣ .
- تحقيقات فلسفية، لودفيك فتقانشتاين، تعريب عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة بيروت ٢٠٠٧.
- تحليل الخطاب الأدبي في ضوء المناهج الحديثة، محمد عزام، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق ٢٠٠٣.
- التطور المعرفي عند جان بياجيه، موريس شربل المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ١٤٠٦.
- التفسير الكبير المسمى مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٧٨.
- جدلية المصطلح والنظرية، توفيق الزيدي، ط قرطاج تونس ٢٠٠٠.
- الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد علي النجار دار الهدى بيروت د-ت .
- الخطاب الأدبي وتحديات المنهج، صالح الهادي رمضان منشورات نادي أبها الأدبي ١٤٣٢-٢٠١٠.

- الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، جابر عصفور، المركز الثقافي العربي بيروت ١٩٩٢.
- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة العلوي، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٠ .
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ط القاهرة ١٩٥٥ .
- فنون النص وعلومه، فرانسوا راستيه، ترجمة إدريس خطاب، دار توبقال للنشر الدار البيضاء ٢٠١٠.
- الفوائد الغياثية في علوم البلاغة، عضد الدين الإيجي، تحقيق عاشق حسين، دار الكتاب المصري القاهرة ودار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٩١.
- في الغرض، محمد هشام الريفي، ضمن مشكل الجنس الأدبي في الأدب العربي القديم منشورات كلية الآداب منوبة ١٩٩٣.
- القاموس الموسوعي للتداولية، جاك موشلار وآن ريبول، تعريب مجموعة من الأساتذة والباحثين منشورات المركز الوطني للترجمة تونس ٢٠١٠.
- كتاب الصناعتين، أبوهلال العسكري المكتبة العصرية، بيروت صيدا ١٩٨٦.
- مختصر المعاني في تقسيم الاستعارة إلى أصلية وتبعية أوشرح السعد، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح القاهرة د-ت .
- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، أحمد مطلوب، بغداد ١٩٨٣ - ١٩٨٦-١٩٨٧ .

- معترك الأقران في إعجاز القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة ١٩٧٣ .
- مفتاح العلوم، أبويعقوب السكاكي، دار الرسالة بغداد ١٩٨١.
- المقولات، أرسطو، تحقيق وتقديم فؤاد جبر، دار الفكر اللبناني بيروت١٩٩٩.
- نظرية الأدب، رينيه ويليك ووارن أوستين، تعريب عادل سلامة دار المريخ للنشر الرياض ١٩٩١.

المباحث البلاغية في ضوء مبدأ التناسب

د. مسعود بودوخة

أستاذ محاضر/ كلية الآداب

جامعة سطيف/ الجزائر



١. التَّناسب مبدأً جمالياً

يعد التَّناسب من أشهر المبادئ وأقدمها في تفسير الجمال وتعليله، حيث كان الانسجام هو السّمة التي اتخذت مرادفا للجمال، وعبّرت عن معيار الإعجاب بأعمال الفنّ الجذّابة[1]؛ فمنذ عصر اليونان اعتقد الفيثاغوريون «أنّ الجمال هو انسجام في الكون»[2]، وكان أرسطو يرى «أن النظام والتّناسق والتحدّد هي الخصائص الجوهريّة التي يتألف منها الجمال»[3].

وبلغ من درجة حماسة الفلاسفة الإغريق لمبدأ التَّناسب في الجمال، أن عبّروا عنه بصيغ عددية، قدمها الفنّانون والفلاسفة عن نموذج الجمال المثالي، وهو ما سمي القطاع الذّهبي الذي صاغه إقليدس؛ وفحواه أنّ النّسبة بين الجزء الأصغر والأكبر تساوي النّسبة بين الجزء الأكبر والكل[4]، واستمرّ هذا المبدأ عبر العصور، فكان الجمال يعزى إلى التَّناسب أو القياس المتوازن أو «التناظر والانسجام والوحدة في الكثرة»[5].

---

(١) محسن محمد عطية، غاية الفن، دار المعارف، مصر، ١٩٩١م، ص١٠.

(٢) نايف بلوز، علم الجمال، منشورات جامعة دمشق، ط٥، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م. ص٣٣.

(٣) عز الدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤٢هـ/ ١٩٩٢م، ص٩٩.

(٤) محسن محمد عطية: غاية الفن. ص٥٠.

(٥) نايف بلوز: علم الجمال. ص٣٣.

وقد تنبه القدماء إلى أن الجسم البشري أنموذج للتَّناسب؛ حيث إن أطراف الجسم متناسبة ومتناظرة بالنّسبة إلى وسطه، فإذا افترضنا دائرة يمتدّ قطرها بين أعلى الرّأس وأخمص القدمين فإن اليدين الممتدّتين تلامسان محيطها، ودعت هذه الفكرة بعض علماء الجمال إلى تطبيق تناسب أبعاد الجسم البشري على المباني والفنون، «على اعتبار أنّ جسد الإنسان هو النموذج الأمثل للنّسب الصّحيحة»[(١)]، يقول "جيروم ستولينتز": «كان الفنّ يقدّر على أساس التَّناسب في النحت والعمارة، والوحدة في الموسيقى... وهكذا وضعت في تاريخ العمارة قوانين للتناسب، تحدّد بدقّة رياضية النّسب الصحيحة بين مختلف الأجزاء في تشريح الجسم البشري... ولابد أن تتجسّد هذه السّمات في الشكل المنحوت لكي يكون جميلا»[(٢)].

ويتحدّث "ستولينتز" عن الحيوية التي يُكسبها الإيقاع العمل الفنِّي من حيث هو «نمط يتكرر في عدد من المواضع في العمل، ويؤكّد فيه عنصر ثم يعقبه سكون أو افتقار نسبيّ إلى التأكيد، وإذ نرى التّأكيدات المتكرّرة لخطوط أو أشكال أو ألوان معينة في اللّوحة، فإن العمل يصبح ديناميا»[(٣)].

غير أن الإيقاع غاية تطمح إليها كل الفنون، وتسعى إلى أن تقبس منه.

---

(١) المرجع نفسه. ص٥٢.

(٢) جيروم ستولينتز، النقد الفني، ترجمة: فؤاد زكرياء، المؤسسة العربية للدراسات، ط٢، بيروت، ١٩٨١، ص٦٠٤.

(٣) ستولينتز: النقد الفنِّي. ص١٠٠. وينظر: محسن محمد عطية: غاية الفن. ص٣١.

على أن التَّناسب لا يقتصر على التَّشابه بين العناصر، ما دام المعيار الذي يدخل في ذلك هو وجود علاقة منتظمة بينها قد تعتمد على التَّقابل أو التّناظر أو الاختلاف، بل إن التوازن بين عناصر العمل الفنِّي يتحقَّق في معظم الأحيان بالتَّقابل، أي بوضع عناصر غير متشابهة كلّ مقابل الآخر، بحيث تكون هذه العناصر مع ذلك منسجمة[(١)].

وهكذا فإن مبدأ التَّناسب لم يكد يغيب عن مختلف النّظريات والاتِّجاهات التي تصدت لتفسير كنه الجمال، وربما كانت إمكانية تجسد هذا المبدأ في تمظهرات مادية ملموسة يعبر عنها بقيم عددية ورياضية، هي ما ساهم في شيوع هذا المبدأ، سعيا من المنظرين إلى الانتقال من الحكم الحدسي الغامض إلى الإدراك المستند إلى براهين علمية قابلة للقياس والتجريب.

٢. التناسب في المباحث البلاغية.

يمكن القول إن التناسب بمفهومه الأوسع هو من أهم المبادئ التي قامت عليها البلاغة العربية، وتظهر ملامح الاهتمام بالتناسب لدى البلاغيين من خلال بعض تعريفات البلاغة نفسها؛ كالذي ذكره صاحب

---

(١) ستولينتز: النقد الفنِّي. ص٣٥٢.

العمدة من أن "البلاغة أن يكون أول كلامك يدل على آخره، وآخره يربط بأوله"[1]، فهذا يشير إلى التناسب بين أجزاء النص.

كما يظهر التركيز على التناسب في تعريف الخطابي للبلاغة بأنها: "وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة"[2].

وقام مفهوم الفصاحة على أساس من مبدأ التناسب أيضا؛ فإن هذه الفصاحة لا تتحقق إلا بخلوص المفردة من تنافر الحروف، والغرابة ومخالفة القياس اللغوي[3]، ومعنى ذلك أن هذه المفردة حققت أنواعا ثلاثة من التناسب على الأقل: تناسب صوتي؛ بخلوصها من تنافر الحروف، وتناسب مع المستعمل من الألفاظ؛ بخلوصها من الغرابة، وتناسب مع المستعمل من قواعد اللغة، حتى تبرأ من مخالفة القياس اللغوي.

---

(١) ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ١/ ٢٤٨.

(٢) الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، ط٤، القاهرة (د ت)، ص٢٩.

(٣) القزويني جلال الدين، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٠م، ص ٢٦.

ثم إن مصطلحات البلاغيين حفلت بما يدور حول التناسب فيؤدي معناه أو ينحو منحاه؛ فمن المصطلحات البلاغية ذات الصلة بالتناسب، من حيث الدلالة اللغوية على الأقل: الائتلاف والاتساق، والالتئام، والتجانس، والتشابه، والتعادل، والتنسيق، والتوافق، وصحة المقابلة، والمؤاخاة، والتوازن، والمساواة، والمشاكلة، والمطابقة، والمماثلة، إضافة إلى مصطلح التناسب نفسه[(١)].

وهذه المصطلحات ذكرناها باعتبار مفهومها اللغوي العام الذي يحمل معنى التناسب أو يقرب منه، وإذا أخذنا كل ما يمت إلى التناسب بصلة، لشمل ذلك أكثر مصطلحات البلاغة وأنواع البديع خاصة؛ إذ أن المحسنات التي عالجها البلاغيون في باب البديع يقوم أغلبها على مراعاة علاقة صوتية أو دلالية يحكمها التماثل أو التخالف بين الوحدات، مما يجعل مباحث البديع لا تقل أهمية عن مباحث المعاني والبيان من حيث تحقيق الغرض الفني الجمالي، بل إنه يمكن القول إن البديع أقرب إلى مبادئ التشكيل الجمالي الخالص من قسيميه، مادام الجمال قد ارتبط عند أكثر الفلاسفة والمفكرين بالتناسب والتناسق بين أجزاء العمل الفني.

والبلاغيون وإن لم يقفوا عند كل نوع من أنواع البديع بالتوجيه الفني والتعليل الجمالي، فإنهم انطلقوا من مبدأ أن هذه الأنواع البديعية إنما يؤتى

---

(١) ينظر: أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مكتبة لبنان ناشرون، ط٢، بيروت (دت)، ص٦٨٦

بها لتحقيق فنية النص وجماله، فسموها محسنات، وهذه المحسنات ذات غاية فنية وحاجة جمالية تطمح إليها جميع الفنون، وهي تحقيق التناسب بين جميع أجزاء العمل، يقول محمد بن علي الجرجاني: "وجه حسن جميع المحسنات اللفظية هو وجه حسن الشعر، وهو التناسب؛ فإن الجنس ميال إلى الجنس، والطبع ميال إلى إيقاع المناسبة بين الأشياء، ونفاره من المتنافرات، فإن التناسب من الاعتدال، والنفس الكاملة مفطورة على محبته"(١).

ويعمق حازم القرطاجني هذه الفكرة، حين يشير إلى أن التناسب لا يقتصر على المماثلة أو المشابهة، بل يتضمن المخالفة والتضاد أيضا، ويذكر وجه الحسن في ذلك بقوله: "فإن للنفوس في تقارن المتماثلات وتشافعها، والمتشابهات والمتضادات وما جرى مجراها تحريكا وإيلاعا بالانفعال إلى مقتضى الكلام، وإن تناظر الحسن في المستحسَنَيْن المتماثلين والمتشابهين أمكن من النفس موقعا من سنوح ذلك لها في شيء واحد"(٢).

إن ظواهر البديع مثلت في مجملها تناسبات إيقاعية اهتم بها البلاغيون، وحاولوا اكتشاف أنواعها وقوانينها، فهذه الأنواع البديعية تعتمد - في

---

(١) الجرجاني محمد بن علي، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، تحقيق: عبد القادر حسين، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٨٢م، ص٣٠٥.

(٢) القرطاجنّي حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب بن خوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، ١٩٦٦م، ص٤٥.

مجملها ـ على وجود علاقة ما؛ صوتية أو تركيبية أو دلالية بين وحدات النص، وجوهر هذه العلاقات في الغالب هو التكرار، يقول محمد عبد المطلب: "مجموعة الأشكال البديعية ترتبط بعلاقة عميقة تكاد تسيطر عليها وتوجه عملية إنتاجها للمعنى، وهذه العلاقة تتمثل في البعد التكراري الذي يتجلى على مستوى السطح الصياغي، وعلى مستوى العمق الدلالي"(١).

والحق أن ظواهر كالسجع، والجناس، والتصريع، والترصيع، وغيرها، إنما هي أشكال متعددة لظاهرة التكرار، ولكن التكرار مصطلح يوحي بالتراكمية، ولا يدل بالضرورة على الانتظام الذي يتحقق به التناسب بين الوحدات أو العناصر المكررة؛ فالعلاقة بين الوحدات الصوتية والتركيبية والدلالية في مختلف أشكال البديع هي علاقة منتظمة على قدر كبير من الانسجام والاتساق.

وكثير من الباحثين المحدثين لاحظوا هذا الجانب واهتموا به، وكل دعاه بما ارتآه، فهو تكرار نمطي عند محمد عبد المطلب(٢)، وموازنات عند محمد العمري(٣)، ومناسبة لفظية عند حازم علي كمال(٤)، وتوازن عند عز

---

(١) محمد عبد المطلب، البلاغة العربية، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة،١٩٩٧م، ص٣٥٢.

(٢) في كتابه: البلاغة والأسلوبية.

(٣) في كتابه: الموازنات الصوتية في التراث.

(٤) في كتابه: المناسبة اللفظية في القرآن الكريم، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، (دت).

الدين إسماعيل[١]، وآثر آخرون مصطلح التوازي الذي جاء به جاكبسون، كعبد الواحد حسن الشيخ[٢]، ومحمد صالح الضالع[٣].

ويمكن أن نتناول أنواع التناسب من خلال ثنائية الأصوات والدلالات من جهة، وعلاقات التوافق والتخالف التي تحكم عناصرها من جهة أخرى، فيكون لدينا ثلاث حالات نظرية هي:

- توافق الأصوات وتخالف الدلالات؛ ويمثلها الجناس.
- تخالف الأصوات وترابط الدلالات؛ ويمثلها الطباق.
- توافق الأصوات وتوافق الدلالات؛ ويمثلها التكرار.

غير أن قسما كبيرا من الأصوات لا يرتبط بدلالات معينة ومحددة، ولكن هذه الأصوات ذات قيمة كبيرة في إحداث التناسب الصوتي، من خلال التكرار المتناسب، للصوامت والصوائت، بما ينجم عنه ظواهر عدة كالوزن والقافية والترصيع والسجع، ولذلك نبدأ الحديث عن أشكال التناسب البديعي بهذه الأنواع التي يمكن أن نسميها التناسبات الصوتية، ثم نتناول القسم الآخر الذي سميناه التناسبات الصوتية الدلالية.

---

(١) في كتابه: الأسس الجمالية في النقد العربي.

(٢) في كتابه: البديع والتوازي.

(٣) في كتابه: الأسلوبية الصوتية، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٢م

١.٢ التناسبات الصوتية.

التناسبات الصوتية من أهم أنواع التناسب في البلاغة العربية وهي تعتمد على التناسب الموقعي للأصوات العربية، حروفا وحركات، أما أبرز الأشكال الداخلة ضمنها، فهي الوزن والقافية والموازنة والسجع والترصيع.

أ/ الوزن: مع أن الوزن لا يذكر ضمن أنواع البديع، فإننا نرى أنه أهم شكل للتناسب الصوتي في البلاغة العربية، إنه يمثل قمة هذا التناسب، بما يحققه من انتظام مثالي للوحدات الصوتية في البيت، والقصيدة، تبعا لذلك.

ولعله لأجل هذا كان للوزن حضوره المتميز في مفهوم الشعر عند القدماء، بل هو عندهم "أعظم أركان حد الشعر وأولاها به خصوصية"[١]، كما جاء في كتاب العمدة لابن رشيق.

ولاشك أن هذه القيمة التي كانت للوزن عند القدماء مردها إلى مقدار التناسب الذي يحققه في القصيدة، عن طريق التناظر الأفقي والرأسي بين التفعيلات واطراد هذا التناظر في جميع القصيدة، وهذا الذي يحققه الوزن من تناسب هو ذاته سر ما يعزى إلى الشعر من مزية وفضل وتأثير، ذلك أن "التأليف بين المتناسبات له حلاوة في المسموع، وما ائتلف من غير

(١) ابن رشيق، العمدة، ج١، ص١٤١.

المتناسبات والمتماثلات فغير مستحلى ولا مستطاب"[1] كما قال حازم القرطاجني.

إنه لمن الصعوبة بمكان فصل جانب ما في الوزن الشعري من تناسب وبين ما للشعر من تأثير وجداني لا يمكن أن يتحقق من دونه، "فكأن معايير الجمال في الفن هي نفسها قوانين في عمق النفس، ويحدث الانسجام من جرّاء التماثل بين المجالين"[2].

ومما يعزز قناعتنا بأن تناول قدماء البلاغيين للوزن إنما كان على أساس جمالي صرف، ما نجده عند حازم القرطاجني حين تحدث عن أوزان الشعر، فجعل أفضلها أكثرها توفرا على التناسب بين أجزائها، وقد جاء بمصطلحات ثلاثة يمكن أن نعدها معايير لمدى تحقيق الوزن لخاصية التناسب، هي تمام التناسب، وتضاعف التناسب، وتقابل والتناسب، فـ "تمام التناسب مقابلة الجزء بمماثله، وتضاعف التناسب هو كون ذلك في جزأين متنوعين كـ (فعولن مفاعيلن) في الطويل، وتقابل التناسب، هو كون كل جزء موضوعا من مقابله في المرتبة التي توازيه، فإن كان الواحد في صدر الشطر الأول كان الآخر في صدر الشطر الثاني، وإن كان ثانيا كان مقابله ثانيا، وإن ثالثا فثالث، فالأعاريض التي بهذه الصفة هي الكاملة

(١) القرطاجني ، منهاج البلغاء، ص٢٦٧.

(٢) الأخضر جمعي ، نظرية الشعر عند الفلاسفة الإسلاميين، ص ١٧٧ .

الفاضلة، وكلما نقص عروضا شرط من هذه الشروط أو أكثر كان في الرتبة من مقاربة الكلام أو مباعدته بقدر ما نقص منه"[1].

إن نص حازم السابق هو تكييف مقبول للمبدأ الجمالي الشهير الذي يعزو الجمال إلى الوحدة في التنوع ومحاولة إسقاط لهذا المبدأ على الوزن الشعري، إذ ينطلق صاحب منهاج البلغاء من مبدأ عام هو التناسب، ولكنه لا يغفل الإشارة إلى ضرورة التنويع داخل هذا الإطار العام، وذلك عندما ذكر تضاعف التناسب، الذي يعتمد على التنوع في التفعيلات، ويوضح القرطاجني هذا المفهوم في موضع آخر من كتابه عندما يجعل أنسب الأوزان وأكملها ما كان بين التماثل الأقصى واللاتماثل الأقصى بأن يكون "متشافع أجزاء الشطر من غير أن يكون متماثل جميعها"[2].

وهذا النوع هو منزلة بين منزلتين، أولاهما منزلة "ما لم يقع في شطره تشافع" [3]، فافتقد بذلك الوحدة، وثانيهما هي منزلة الوزن الذي "وقع التشافع والتماثل في جميعه"[4] فافتقد بذلك التنوع.

---

(١) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص٢٥٩.

(٢) نفسه، ص٢٦٧.

(٣) نفسه، ص٢٦٧.

(٤) نفسه، ص ٢٦٧.

وطبيعي أن يكون لدى النقاد والبلاغيين بعد ذلك مقياس جمالي واضحة معالمه، هو مقدار ما في الوزن من ثراء تناسبي، ومن أشكال هذا الثراء ما سماه ابن الأثير التوشيح، وهو "أن يبني الشاعر أبيات قصيدته على بحرين مختلفين، فإذا وقف على البيت على القافية الأولى كان شعرا مستقيما من بحر على عروض، وإذا أضاف إلى ذلك ما بنى عليه شعره من القافية الأخرى كان أيضا شعرا مستقيما من بحر آخر... فمن ذلك قول بعضهم:

أَسْلِمْ وَدُمْتَ عَلَى الحَوَادِثِ مَارَسَا رُكْنَا ثَبِيرٍ أو هِضَـابُ حِرَاءِ

وَنَـلِ المُـرَادَ مُمَكَّنًا مِنْـهُ عَلَى رَغْمِ الدُّهُورِ وَفُزْ بِطُولِ بَقَاءِ"[1].

ويلاحظ أن هذا النوع حقق مبدأ الوحدة في التنوع من خلال خاصيتين اثنتين عندما تحقق فيه انسجام وتناسب تام بين بحرين أو وزنين شعريين مختلفي التفعيلات وتوزيعها على الشطرين، ولكنه في الوقت ذاته حقق التنوع حين لم يرد على وزن واحد.

وبالمقابل ينزل الشعر عن درجة الحسن، كلما بعد وزنه عن تحقيق مبدأ التناسب، كما لو "أفرط قائله في تزحيفه، وجعل ذلك بنية للشعر الذي يعرف السامع له صحة وزنه في أول وهلة إلى ما ينكره، حتى ينعم ذوقه أو

---

(١) ابن الأثير ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: كامل محمد عويضة، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٨م، ج٢، ص٣٠٠.

يعرضه على العروض، فيصح فيه، فإن ما جرى من الشعر هذا المجرى ناقص الطلاوة، قليل الحلاوة"[1]،وسبب أن نقصت طلاوته وقلت حلاوته مجيئه على غير قواعد التناسب الأمثل بين التفعيلات والأبيات، بما يصعب معه تبين وزنه من قِبَل السامع، وذكر المرزباني (ت٣٨٤) منه قول الشاعر:

إنّا ذَمَمْنَا عَلَى مَا خَيَّلَتْ ... سَعْدَ بْنَ زَيْدٍ وَعَمْرا مِنْ تَمِيمِ

وَضَبَّةَ الْمُشْتَرِي الْعَارَ بِنَا ... وَذَاكَ عَمٌّ بِنَا غَيْرُ رَحِيمِ

لا يَنْتَهُونَ الدَّهْرَ عَنْ مَوْلَى لَنَا ... قَوْرَكَ بِالسَّهْمِ حَافَاتِ الأَدِيمِ

وَنَحْنُ قَوْمٌ لَنَا رِجَالٌ ... وَثَرْوَةٌ مِنْ مَوَالٍ وَصَمِيمِ

لا نَشْتَكِي الوَحْمَ فِي الحَرْبِ وَلاَ ... نَئِنُّ مِنْهَا كَتَأْنَانِ السَّلِيمِ[2]

فهذه الأبيات أثقلت بالزحافات والعلل حتى غدا من العسير تبيُّن وزنها.

إن قدماء النقاد والبلاغيين لم يجانبوا الصواب حين جعلوا إيقاع الوزن أساس الشعر والفيصل بينه وبين النثر، فهذه الحقيقة، تكاد تكون من المسلمات لدى المحدثين الذين جعلوا وظيفة الوزن "تأكيد الدورة الصوتية

---

(١) المرزباني محمد بن موسى، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢٥م/ ١٩٩٥م، ص١٠٣.

(٢) نفسه، ص١٠٣.

التي هي جوهر الشعر"[١]، فهذه الدورة الصوتية هي التي تجعل النص الشعري "قابلا للتجزؤ إلى وحدات تتذبذب حول عدد ثابت من المقاطع والأذن تتلقى انطباعا بانتظام صوتي تكفي لأن توجد تقابلا جذريا بين الشعر والنثر".

وعلى العموم فإن الوزن الشعري مثل عند القدماء الصورة المثلى للتناسب الصوتي في الشعر، وقد أجمعوا على أثره الجمالي الغامض، وردوه إلى التناسب الذي يحققه، وهو وإن كان سمة خالصة للشعر، فإن النثر قد يقبس منه، كما في الموازنة والسجع والترصيع.

ب/ القافية: القافية هي من أهم أشكال التناسب الصوتي بعد الوزن وقد عدها ابن رشيق "شريكة الوزن في الاختصاص بالشعر"[٢]، فالقافية مثلت عند القدماء ـ إلى جانب الوزن ـ أحد ثوابت الشعر ومقوماته إذ الكلام "لا يسمّى شعرا حتى يكون له وزن وقافية"[٣].

وبرغم بعض الاختلاف بين القدماء في ضبط مفهوم القافية وحدودها فإنهم كانوا متفقين بشأنها على مبدأين على الأقل:

ـ أنها وحدة صوتية تتكرر خلال جميع أبيات القصيدة.

---

(١) جون كوهن، النظرية الشعرية، ترجمة: أحمد درويش، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٢٤٤.

(٢) ابن رشيق، العمدة، ج١، ص١٥٩.

(٣) نفسه، ج١،ص١٥٩.

ـ أنها ذات طبيعة جمالية، كالوزن،فحسن الشعر يرجع إلى "إقامة الـوزن ومجانسة القوافي، فلو بطل أحد الشيئين خرج عن ذلك المنهاج، وبطل ذلك الحسن الذي له في الأسماع"(١)، فالتناسب الذي يحققه الـوزن في البيـت كلـه من خلال انتظام الصوامت والصوائت فيه أفقيا، تؤكده القافية في القصيدة عموديا، بانتظام وحدة صوتية تتكرر في جميع الأبيات.

ويمكن أن يتحقق التناسب الـصوتي عـلى المستوى الأفقـي أيـضا في مـا عرف لدى البلاغيين بالتصريع، وقد ذكر ابن رشيق أن "المصرّع أدخـل في الشعر، وأقوى من غيره"(٢)، وما ذلك إلا بـسبب الحـضور المـزدوج للقافيـة في شطري البيت، بما يعني صورة أكمل للتناسب.

وقـد شـبه بعـض القـدماء القـوافي تـشبيها لـه مغـزاه، عنـدما قـالوا إنهـا "حـوافر الشعر"(٣)، وهـذا يحيـل إلى آثـار الحـوافر عـلى الأرض "فهـي ترسـم مجرى متوازي الجانبين، وكذلك القوافي، فهي ترسم مجرى الأبيات، تتكـرر في العـروض والـضرب، فتحـدد شـطرين متـساويين، ثـم تتـوالى فارضـة أن تتساوى الأبيات التالية في شطريها، فينشأ عـن ذلـك خطـان متوازيـان، همـا

(١) الرماني علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، ط٤، القاهرة، (دت)، ص٩٨، ٩٩.

(٢) ابن رشيق، العمدة، ج١، ص١٥٩.

(٣) مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب، دار الطليعة، ط١، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١ ص٣٨.

خط الصدر وخط العجز، فكأن الشاعر يقفز من بيت إلى بيت كما يقفز الفرس بين خطوة وخطوة"[١].

إن هذا التماثل هو الذي يؤسس للقافية شرعية وجودها ويمكنها من أداء ما يتوخى منها من قيم فنية وآثار جمالية، وعلى ذلك يكون حظها من الجمال بقدر ما يتحقق من انسجام وتماثل بين مكوناتها، يقول حازم القرطاجني: "والذي يجب اعتماده في مقاطع القوافي أن تكون حروف الروي في كل قافية من الشعر حرفا واحدا بعينه غير متسامح في إيراد ما يقاربه معه ... ومما يوجبه الاختيار أيضا أن تكون حركات حروف الروي من نوع واحد لا يجمع بين رفع وخفض ولا غير ذلك ... ومن ذلك أيضا وجوب التزام حروف العلة الواقعة سواكن بين أقرب متحرك يتلوه ساكن إلى الروي وبين حرف الروي"[٢].

إن هذه الضوابط تبدو معايير جمالية للقافية، وبناء عليها يكون كل إخلال بمبدأ من مبادئ تناسب القافية إخلالا بأحد هذه المعايير الجمالية ، أو عيبا من عيوبها باصطلاح البلاغيين، ومما ذكروه من ذلك، الإقواء والإكفاء والسناد[٣].

---

(١) نفسه، ص٣٨.

(٢) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص٢٧٢.

(٣) المرزباني، الموشح، ص١٩.

فالإقواء: رفع بيت وجر آخر، كقول النابغة:

زَعَمَ البَوَارِحُ أَنَّ رِحْلَتَنَا غَدًا وَبِذَاكَ خَبَّرَنَا الغُرَابُ الأَسْوَدُ

لاَ مَرْحَبًا بِغَدٍ وَلاَ أَهْـــلاً بِـهِ إِنْ كَانَ تَفْرِيقُ الأَحِبَّةِ فِي غَدِ[1]

والإكفاء: اختلاف حرف الروي ، قال المرزباني: أنشد ني أبو عبيدة لجواس بن جرهم.

قُبِّحْتِ مِنْ سَالِفَةٍ وَمِنْ صُدُغْ كَأَنَّهَا كُشْيَةُ ضَبٍّ فِي صُقُعْ[2].

وأما إذا اختلفت الحركة التي قبل الروي، فهو السناد[3].

وفي كل عيب من هذه العيوب التي اصطلح عليها النقاد والبلاغيون، نجد ثمة إخلالا بشرط من الشروط التي حددّها حازم القرطاجني لكمال القافية وحسنها، وخرقا لما سماه أبو العباس ثعلب (ت٢٩١) اتساق النظم[4]، عندما ذكر عيوب القافية.

وعلى الرغم من أن القافية ذات طبيعة صوتية في الأساس فإن لها صلة بالمعنى، فبين "تشابه أو تطابق الصوت، واختلاف أو تضاد المعنى يكمن

---

(١) نفسه، ٢٥.

(٢) نفسه، ص٢٧.

(٣) نفسه، ص٢٠.

(٤) ثعلب أبو العباس ، قواعد الشعر، تحقيق: عبد المنعم خفاجي، الدار المصرية اللبنانية،ط١، القاهرة، ١٤١٧/ ١٩٩٦،ص٤٠.

البعد الجمالي للقافية، كما ذهب إليه هوبكنز[١]، وهي بذلك نوع من الجناس بصفة عامة، بل إنها أصل له كما سيأتي، فالقافية ترتبط بالتماثل على مستوى الأصوات، ولكنها ترتبط باختلاف الدلالة وتنوعها بين الكلمات التي تتضمنها، وعلى ضوء هذا يمكن أن ندرك سبب أن جعل البلاغيون من عيوب القافية الإيطاء، أو تكرير القافية بمعنى واحد[٢]؛ لأن هذا التكرير المتماثل يلغي مبدأ التنوع، بل إن مجرد إعادة استعمال كلمة في القصيدة، وإن اختلف معناها، هو من إيطاء القافية، كما هو ظاهر من كلام المرزباني"[٣]، فلابد من توفر قدر من الاختلاف الصوتي أيضا.

وفي المقابل لم يستحسن البلاغيون الاكتفاء في تحقيق التماثل الصوتي، بما يمكن أن تحققه الضمائر ما دامت ليست من صميم الكلمة، بل اشترطوا في ما كان من كافات الضمائر وتاءات التأنيث "أن يلتزم قبلها حرف بعينه، ويلتزم فيه حركة بعينها"[٤] كما نص عليه صاحب المنهاج، فالصورة المثلى للقافية عندهم فيما يبدو، هي أن تكون جزءا من أصل الكلمة، وأن يستعمل شكل هذه الكلمة مرة لا غير، وفي هذا كله تحقيق لمبدأ الوحدة في التنوع.

---

(١) نفسه، ص٣٦١.

(٢) ثعلب أبو العباس ، قواعد الشعر، ص٤٣.

(٣) المرزباني، الموشح، ص٢٠.

(٤) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص٢٧٤.

وهكذا يمكن القول إن الوزن والقافية هما أهم مظاهر التناسب الصوتي، ويمكن القول إن الوزن يقوم على تناسب توزيع الحركات بين شطري البيت، أو بين البيت والأبيات الأخرى في القصيدة، بينما تقوم القافية على تماثل الحروف، وهذا الأمر يجعل الوزن والقافية - فيما نرى - أصل جميع أشكال التناسب الصوتي الأخرى، فهي قائمة إما على تناسب توزيع الحركات إلى السكنات؛ كما في الموازنة، وإما على تشاكل الحروف؛ كما في السجع والتصريع، ولزوم ما لا يلزم، أو عليهما معا؛ كما في الترصيع.

ج/ الموازنة: الموازنة كما عرفها ابن الأثير "هي أن تكون ألفاظ الفواصل من الكلام المنثور متساوية في الوزن، وأن يكون صدر البيت الشعري وعجزه متساويي الألفاظ وزنا"[1]، فالموازنة شبيهة بالوزن الشعري من هذه الناحية، حيث تعتمد على تناسب توزيع الحركات بالنسبة إلى السواكن، ولكنها تكون بين الكلمات لا الأبيات وقد عد القزويني الموازنة أحد أنواع السجع، وسماه سجع الموازنة، وعرفه بقوله: "أن تكون الفاصلتان متساويتين في الوزن دون التقفية، كقوله تعالى: ﴿وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ ﴿١٥﴾ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ ﴿١٦﴾﴾ [الغاشية: ١٥، ١٦][2]

---

(١) ابن الأثير، المثل السائر، ج١، ص ٢٦٩.

(٢) القزويني، الإيضاح، ص٣٢٨.

أما التأثير الجمالي للموازنة، فمرده ـ كما ذكر ابن الأثير ـ إلى ما تقوم عليه وتحققه في الكلام من تناسب واعتدال بين أجزائه، فـ "إذا كانت مقاطع الكلام معتدلة وقعت في النفس موقع الاستحسان"(١).

والموازنة كما يبدو من تحليلات البلاغيين تتعلق بالوزن الصرفي للكلمات لا الوزن العروضي، وبرغم المناسبة بينهما فإن الوزن الصرفي أخص من الوزن العروضي؛ لأن الحركات تتكافأ في ميزان الصرف، وعلى ذلك تكون الموازنة ـ لا سيما في شكلها التام ـ أمرا زائدا على تحقق الوزن الشعري في البيت، فبيت أبي تمام:

مَهَا الوَحْشِ إِلاَّ أَنَّ هَاتَا أَوَانِسُ قَنَا الخَطِّ إِلاَّ أَنَّ تِلْكَ ذَوَابِلُ

كان يمكن أن يرد الشطر الثاني فيه موزونا عروضيا وغير متشابه الألفاظ من حيث الوزن الصرفي مع الشطر الأول.

وعلى العموم فإن الموازنة، إحدى ظواهر التناسب الصوتي التي يمكن إلحاقها بالوزن العروضي، لما بينهما من صلة وتداخل، وهي لاشك، تؤدي ما يؤديه الوزن من إيقاع صوتي، ولكن الموازنة لا تقتصر على الشعر، بل تمتد إلى النثر أيضا.

د/ **السجع**: يقوم السجع على تماثل الصوامت بين كلمتين أو مجموعة

---

(١) ابن الأثير، المثل السائر، ج١، ص٢٦٩.

من الكلمات فهو:"تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد"[1] وقد عد البلاغيون الأسجاع من النثر كالقوافي في الشعر"[2].

ومعلوم أن القافية تقوم على تماثل الحروف الصوامت بالأصل، غير أن السجع لم يقتصر على النثر بل امتد إلى الشعر أيضا، قال أبو هلال العسكري: "وقد أعجب العربَ السجعُ حتى استعملوه في منظوم كلامهم، وصار ذلك الجنس من الكلام منظوما في منظوم وسجعا في سجع"[3]، وفي هذه الحالة يتضافر السجع والقافية لتحقيق نسبة أكبر من التناسب، من خلال الأحرف المتماثلة أفقيا بالنسبة إلى السجع، وعموديا بالنسبة إلى القافية، وعليه يمكن أن نلحق بالسجع في هذه الحالة كلا من التصريع ولزوم ما لا يلزم، بوصفهما تعزيزا للتناسب، بزيادة عدد الوحدات المتماثلة في الشعر خاصة، لذلك جعل القزويني التصريع ولزوم ما لا يلزم نوعين من السجع.[4]

وقد اشتهر تصريع مطالع القصائد حتى ليكاد يكون ظاهرة عامة عند الشعراء نظرا إلى أهمية الانطباع الذي يأخذه المتلقي من خلال البيت الأول

(١) القزويني، الإيضاح، ص٣٢٥.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٢٥.

(٣) العسكري أبو هلال، كتاب الصناعتين، تحقيق: منير قميحة، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ص٢٨٩.

(٤) القزويني، الإيضاح، ص٣٢٦، ٣٢٩.

في القصيدة، يقول حازم القرطاجني: "إن للتصريع في أوائل القصائد طلاوة وموقعا من النفس لاستدلالها به على قافية القصيدة، قبل الانتهاء إليها، ولمناسبة تحصل لها بازدواج صيغتي العروض والضرب، وتماثل مقطعها لا تحصل لها دون ذلك"(١)، غير أنه لا يمكن اختصار القيمة الفنية للتصريع في الإعلام بالقافية قبل كمال البيت(٢)،بل ينبغي أن ينظر إلى التصريع في إطار التناسب الصوتي الذي تقوم عليه لغة الأدب، ولغة الشعر خاصة وما يحرص الشاعر عليه من توفير النغم الموسيقي، جذبا للأسماع وأسرا للنفوس وتشويقا إلى متابعته والمتعة بشعره.

ولئن كان التصريع تكثيفا للتناسب والتماثل على المستوى الأفقي يخص البيت الواحد، فإن النوع الثاني أو لزوم ما لا يلزم هو تكثيف للتماثل على المستوى العمودي إلى جانب القافية بأن "يلتزم الشاعر حرفا مخصوصا قبل حرف الروي من المنظوم أو حركة مخصوصة"(٣)، وهو نوع من تمديد القافية أو توسعها بما يجعل وقعها أقوى، مثلما تقوى النبرة الدورية للإيقاع في الموسيقى إذا زيد في قوتها.

---

(١) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص٢٨٣.

(٢) ابن الأثير، المثل السائر، ج١، ص٢٣٥.

(٣) العلوي يحيى بن حمزة، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية ط١، صيدا بيروت، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، ج٢، ص٢٠٩.



وبهذا يمكن أن ندرك أن التصريع والسجع والقافية ولزوم ما لا يلزم كلها تنوعات لظاهرة واحدة هي التماثل بين أحرف أواخر الكلمات في النثر أو الشعر، ولكن القافية تتميز بأنها تختص بالشعر، بينما نجد الأنواع الأخرى في الشعر والنثر جميعا.

القافية تعتمد على اطّراد التماثل العمودي للأحرف، أما السجع والتصريع، فالتماثل فيهما يكون أفقيا، سواء في النثر أم في الشعر، ولذلك فهما لا يتصفان بالاستمرار والاطّراد الذي تكون عليه القافية، لاسيما في الشعر القديم، وينفرد لزوم ما لا يلزم باعتماده على التناظر الأفقي إذا ورد في الشعر؛ لأنه يتبع القافية عادة؛ ولكنه في النثر يلحق بالسجع والتصريع في قيامه على التناظر الأفقي.

هـ/ الترصيع

الترصيع هو أكثر الأنواع الصوتية تحقيقا للتناسب، لأنه يعتمد على اتفاق الأوزان والقوافي معا، وقد عرفه ابن الأثير بقوله: "هو أن تكون كل لفظة من ألفاظ الفصل الأول مساوية لكل لفظة من ألفاظ الفصل الثاني في الوزن والقافية"[١]، ومثّل له بقوله تعالى: ﴿فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ ﴿١٣﴾ وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ﴾[الغاشية: ١٣، ١٤].
وهو بهذا المفهوم ينطبق على ما سماه العلوي السجع المتوازي[٢].

---

(١) ابن الاثير ج١، ص٢٥٥.

(٢) العلوي الطراز،ج٣، ص١٢.

والطبيعة الجمالية للترصيع تتجلى من دلالة المصطلح ذاته، فـ "هو مأخوذ من ترصيع العقد، وذاك أن يكون في أحد جانبي العقد من اللآلئ مثل ما في الجانب الآخر"(١).

وقد قسم العلوي الترصيع إلى نوعين: ترصيع كامل وترصيع ناقص؛ فالكامل "هو أن تكون كل لفظة من ألفاظ الفصل الأول مساوية لكل لفظة من ألفاظ الفصل الثاني في الأوزان والقوافي من غير مخالفة لأحدهما للثاني في زيادة ولا نقصان"(٢)، أما الترصيع الناقص فهو"أن يختلف الوزن وتستوي الأعجاز"(٣).

غير أن الترصيع لا ينبغي أن يكون في جميع النص أو في أكثره، بل يكون على قلة حتى يتحقق أثره الجمالي، قال العسكري بعد أن عرّف الترصيع وجاء بأمثلة له: "ومثل هذا إذا اتفق في موضع من القصيدة أو موضعين كان حسنا... فإذا كثر وتوالى دل على التكلف"(٤)، وإلى هذا ذهب ابن الأثير حين رأى أن "هذه الأصناف من التصريع والترصيع والتجنيس وغيرها

---

(١) ابن الأثير،المثل السائر، ج١، ص٢٥٥.

(٢) العلوي، الطراز، ج٢، ص١٩٤.

(٣) نفسه ،ج٢، ص١٩٥.

(٤) العسكري، الصناعتين، ص٤١٩.



إنما يحسن منها في الكلام ما قل وجرى مجرى الغرة من الوجه، أو كان كالطراز من الثوب، فأما إذا تواترت وكثرت فإنها لا تكون مرضية"(١).

والتوجيه الجمالي لهذا الحكم هو أن هذه الأنواع كلها مبنية على التماثل، فإذا كثرت افتقد العمل مبدأ التنوع، كما أن ميزتها وتأثيرها لا تحققهما إلا إذا كانت متفردة داخل العمل، فإذا تواترت ذهبت ميزتها وأثرها اللذان يكونان لها قليلة أو متفردة.

وذكر ابن الأثير من ضوابط السجع "أن تكون كل واحدة من السجعتين المزدوجتين مشتملة على معنى غير المعنى الذي اشتملت عليه أختها"(٢)، وهذا المقياس قريب مما اشترطوه للقافية بأن لا تتكرر بمعنى واحد(٣)، والداعي إلى هذا في الحالتين هو مطلب التنوع واجتناب التكرار المتماثل للوحدات، فإذا حدث تكرار الوحدة الصوتية، فلابد من أن تكون بمعنى جديد، غير المعنى الذي اشتملت عليه أختها، وإذا كان تكرار الوحدات لفظا ومعنى مقبولا في بعض السياقات، فإنه في مواضع كهذه

---

(١) ابن الأثير، المثل السائر، ج١، ص٢٣٥.

(٢) نفسه، ج١، ص١٩٥.

(٣) ثعلب أبو العباس، قواعد الشعر، تحقيق: عبد المنعم خفاجي، الدار المصرية اللبنانية، ط١، القاهرة، ١٤١٧/ ١٩٩٦م، ص٤٣.

يبدو إجراء غير محبّب، ويتجلى هذا أكثر في الجناس الذي تتضح فيه معالم البعد الدلالي، وتبرز جنبا إلى جنب مع المظهر الصوتي.

وعلى العموم فإن ظواهر التناسب الصوتي تنبني كلها على المبدأين اللذين يقوم عليهما الوزن والقافية، أي تناسب الحركات إلى السكنات في الوزن، وتماثل الصوامت في القافية، فمن النوع الأول: الوزن والموازنة، ومن النوع الثاني: السجع، والتصريع، ولزوم ما لا يلزم، أما الترصيع فهو يقوم على اجتماع نوعي التناسب.

فإذا كان الشعر يقوم على خاصيتي الوزن والقافية وهما نوعان من التناسب الصوتي، فإن الترصيع ينتج عن تحقق الموازنة والسجع، وهذا يعني أن الترصيع هو نوع من الاختزال لبنية الشعر، وأن بنية الشعر هي المثل المحتذى في لغة النثر الأدبي، من خلال كثير من الظواهر المتصلة بالوزن والقافية، وهما أصلاَ التناسبات الصوتية.

٢.٢ التناسبات الصوتية الدلالية

هناك قسم آخر يضم عدة أنواع بديعية، قائمة في الأساس على مبدأ التناسب، ولكنها تتميز عن الأخرى بوجود الدلالة طرفا أساسيا ضمن بنيتها وعلاقاتها إلى جانب الصوت، ولذلك سميناها التناسبات الصوتية الدلالية، و يمكن النظر إليها من الجانبين الصوتي والدلالي من جهة، ونوع العلاقة التي تحكمهما (توافق أو ترابط أو تخالف)، وعلى ذلك فإن لدينا ثلاثة أنواع أساسية:

أ/ التوافق الصوتي والتخالف الدلالي؛ ويمثل هذا النوع الجناس.

ب/ التخالف الصوتي والترابط الدلالي؛ ويمثله الطباق.

ج/ التوافق الصوتي والتوافق الدلالي؛ وتدخل ضمنه أنواع التكرار.

أ/ التوافق الصوتي والتخالف الدلالي (الجناس)

الجناس في مفهومه العام "أن يكون اللفظ واحدا والمعنى مختلفا"[(١)]، أي إنه في الأصل توافق شكلي بين كلمتين من الناحية الصوتية مع اختلاف دلالتيهما، ولذلك جعله ابن رشيق أحد أنواع المشترك[(٢)]، أما ابن الأثير فجعله هو المشترك، وما عداه ليس من التجنيس[(٣)].

غير أن الجناس لم يقتصر على الصورة التي تمثل الجناس التام، وإنما ألحق به كل ما لوحظت فيه مناسبة صوتية بين كلمتين مما سمي جناسا ناقصا، كأن يختلف اللفظان في أنواع الحروف أو أعدادها أو هيئاتها أو ترتيبها.

وقد يتفق اللفظان في الصيغة ويختلفان في النوع الصرفي، وهذا النوع سماه القزويني الجناس المستوفى، كقول أبي تمام:

---

(١) ابن الأثير، المثل السائر، ج١، ص٢٣٩.

(٢) ابن رشيق، العمدة، ج٢، ص٤٧.

(٣) ابن الأثير، المثل السائر، ج١،ص ٢٣٩.

مَا مَاتَ مِنْ كَرَمِ الزَّمَانِ فإنه   يَحْيَا لَدَى يَحْيَى بنِ عَبْدِ اللهِ[١].

ولقد احتفى البلاغيون بالجناس وتحدثوا عن طبيعته الجمالية، فقال ابن الأثير: "اعلم أن التجنيس غرة شادخة في وجه الكلام"[٢]، وقال العلوي: "... وهو من ألطف مجاري الكلام ومن محاسن مداخله، وهو من الكلام كالغرة في وجه الفرس"[٣]، وحاول بعض البلاغيين تلمس أسباب جمال هذا الأسلوب، واعتمدوا في ذلك على الجوانب النفسية عند المتلقي، والطريقة الخاصة في الإبلاغ، والمفاجأة التي يتكشف بها الجناس عن معنى لم يكن ينتظره، يقول عبد القاهر الجرجاني: "... النكتة التي ذكرتها في التجنيس، وجعلتها العلة في استيجابه الفضيلة وهي حسن الإفادة، مع أن صورته صورة التكرير والإعادة... كقوله:

ما مات من كرم الزمان فإنه   يحيا لدى يحيى بن عبد الله

أو المرفو الجاري هذا المجرى، كقوله:

....   **أو دَعَانِي أَمُتْ بِمَا أَوْدَعَانِي** "[٤]

---

(١) القزويني، الإيضاح، ص٣١٩.

(٢) ابن الأثير، المثل السائر، ج١، ص٢٣٩

(٣) العلوي، الطراز، ج٢، ص١٨٥.

(٤) الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق: محمد رشيد رضا، (د د)، (د ت)، ص١٢.

ومن صور الجناس التي وقف عندها عبد القاهر بالتعليل، قول أبي تمام:

يَمُدُّونَ مِنْ أَيْدٍ عَوَاصٍ عَوَاصِمِ تَصُولُ بِأَسْيَافٍ قَوَاضٍ قَوَاضِبِ

وقول البحتري:

لَئِنْ صَدَفَتْ عَنَّا فَرُبَّتَ أَنْفُسٍ صَوَادٍ إِلَى تِلْكَ الوُجُوهِ الصَّوادِفِ

حيث قال بعد أن أورد هذين البيتين: "... إنك تتوهم قبل أن يرد عليك آخر الكلمة كالميم من عواصم، والباء من قواضب، أنها هي التي مضت، وقد أرادت أن تجيئك ثانية، وتعود إليك مؤكدة، حتى إذا تمكن في نفسك تمامها، ووعى سمعك آخرها، انصرفت عن ظنك الأول، وزلت عن الذي سبق من التخييل، وفي ما ذكرت لك من طلوع الفائدة بعد أن يخالطك اليأس منها، وحصول الربح بعد أن تغالط فيه"[1]، ونلحظ هنا اعتماد عبد القاهر في تعليل حسن الجناس على جانب المفاجأة، وهو جانب لا نجد له حضورا كثيرا في ما سميناه التناسب، ولكن الجناس، يقوم في شقه الصوتي على مبدأ التناسب، ويقوم في شقه الدلالي على المفارقة، وبذلك جمع بين التشاكل والتباين معا، وهذا هو سره الجمالي وقيمته الفنية؛ فلئن كان الأصل أن يكون لكل مفهوم منطوق واحد محدد، فإن الجناس

(١) نفسه، ص١٣.

يخرق هذه القاعدة، "إذ يتحد أو يتقارب اللفظان المتجانسان في المستوى الصوتي، ويفترقان في الدلالة، التي تدق فيها الحدود الفاصلة بينهما، إلى أن يُعمل المتلقي عقله ليتوصل إلى غاية هذه البنية اللفظية... التي تتضمن مفارقة تعبيرية"[١].

وهكذا تؤدي الأصوات في الجناس وظيفتين: تحقيق التناسب والائتلاف بين الألفاظ المتجانسة، بما يرافقه من تجاوب موسيقي، يطرب الأذن، وإحداث المفارقة الدلالية، من خلال اختلاف المعنى بين تلك الألفاظ، والتلاعب الأخاذ الذي يلجأ إليه المجنِّس، لاختلاب الأفكار واختداع الأفكار، فبينما هو يريك أنه سيعرض عليك معنى مكررا ولفظا مرددا لا تجني منه غير التطويل والانقباض والسآمة، إذ هو يروغ منك فيجلو عليك معنى مستحدثا يغاير ما سبقه كل المغايرة[٢].

وعلى العموم فإن الجناس يقوم على تناسب صوتي، يتجسّد من خلال تماثل أو تقارب وحدتين صوتيين، ولكن هذا التشاكل الصوتي، يرافقه اختلاف في الدلالة، وهذا هو مكمن المفارقة التي يحققها الجناس، ويعزى إليها سرّه الفنّي، وبعده الجمالي.

---

(١) سعد أبو الرضا، في البنية والدلالة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٧م، ص٥٣.

(٢) ينظر: علي الجندي ، فن الجناس، دار الفكر العربي، مصر، (دت)، ص٢٩،٣٠.

ب/ التخالف الصوتي والترابط الدلالي (الطباق)

عرف العسكري المطابقة بأنها :"الجمع بين الشيء وضده في جزء من أجزاء الرسالة أو الخطبة أو البيت... مثل الجمع بين البياض والسواد والليل والنهار، والحر والبرد"[1]، وقد مثل لها السكاكي بقول الشاعر:

أما والذي أبكى وأضحك والذي   أمات وأحيا والذي أمره الأمرُ

وذكر منها قوله تعالى﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُۖ بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴿٢٦﴾ ﴾[آل عمران: ٢٦] [2]

فالطباق هو ورود الألفاظ متضادة من الناحية الدلالية، مختلفة من الناحية الصوتية، وبهذا يختلف هذا النوع عن التضاد المعروف الذي تتماثل فيه الألفاظ وتتضاد دلالتها، ومن جهة أخرى يختلف الطباق عن الجناس في البنية الصوتية؛ من حيث إن الجناس يعتمد على التماثل الصوتي، بخلاف الطباق، وفي جانب الدلالة يقوم الجناس على مجرد التخالف الدلالي، بينما يتطلب الطباق التضاد الدلالي في الأصل، ولهذا قال ابن الأثير إن "المطابقة في المعاني ضد التجنيس في الألفاظ"[3].

---

(١) العسكري، الصناعتين، ص٣٣٩.

(٢) السكاكي أبو يعقوب، مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص٤٢٣.

(٣) ابن الأثير، المثل السائر، ج٢، ص٢٤٤.

غير أن الطباق قد يمتد إلى ما هو أكثر من الألفاظ المفردة ليشمل التركيب، وقد سمّاه البلاغيون في هذه الحالة مقابلة. وهي "أن تجمع بين شيئين متوافقين أو أكثر، وبين ضديهما ... كقوله عزوجل: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ (٥) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ (٦) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ (٧) وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ (٨) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ (٩) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ (١٠)﴾ [الليل: ٥-١٠]، لما جعل التيسير مشتركا بين الإعطاء والاتقاء والتصديق، جعل ضده وهو التعسير مشتركا بين أضداد تلك؛ وهي البخل، والاستغناء والتكذيب"[١]، ومعنى هذا أن الطباق أعم من المقابلة، ولذلك جعلها السكاكي والقزويني داخلة فيه وشكلا من أشكاله.

وقد جعل القرطاجني التقابل الشكلي عنصرا مساعدا، للتقابل الدلالي في الطباق، حين تحدث عن تحاذي عبارتي المعنيين المتقابلين في الكلام ثم قال: "وإذا أمكن تقابلهما فهو أحسن"[٢]، أي إن السمة المثلى للطباق، هي أن يتساند فيه التقابل الشكلي والتقابل المعنوي، وفي هذه الحالة قد يتداخل الطباق مع أنواع بلاغية أخرى.

من ذلك أن ابن رشيق ذكر من أمثلة المقابلة قول النابغة الجعدي:

فَتَى تَمَّ فِيهِ مَا يَسُرُّ صَدِيقَهُ   عَلَى أَنَّ فِيهِ مَا يَسُوءُ الأَعَادِيَا

---

(١) السكاكي، مفتاح العلوم، ص٤٢٤.

(٢) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص٥٢.

حيث قابل (يسر) بـ (يسوء) و(صديقه) بـ (الأعادي)[1]، ونلاحظ أن هذه المقابلة وردت في سياق أسلوب بلاغي هو توكيد المدح بما يشبه الذم.

أما القيمة الجمالية لأسلوب الطباق والمقابلة، فتكمن في خلق نوع من المفاجأة أو الغرابة أو كسر العادة، بأن يأتي الشاعر بحركة مغايرة ينتقل فيها من موقف إلى موقف آخر مضاد، مما يخلق نوعا من التوتر والنشاط، فتنبثق عن ذلك دلالات واسعة، ويفتح آفاق الإيحاء والخيال[2].

إن الطباق يكشف عن الأوجه المتناقضة في الحياة وأشيائها؛ من حياة وموت، وليل ونهار، وظلمة ونور، وبياض وسواد، وفرح وحزن، وصغير وكبير، وذكر وأنثى، وغيرها من الثنائيات التي تعمق شعور المتلقي وإحساسه بما يعرض عليه من خلال اللغة التي لا يقل ما يتوخى منها من إمتاع عما يراد بها من إبلاغ، والمبدأ الجمالي يظل هو هو؛ توسل بالمفاجأة وجمع بين المفارقات والمتناقضات التي يغدو اجتماعها وتوحدها في النهاية نوعا من التناسب الممتع أو الإمتاع المتناسب. يقول برند شبلنر: "من

(١) ابن رشيق، العمدة، ج١، ص ٣٥٠.

(٢) ينظر: ابتسام أحمد حمدان، الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي، دار القلم العربي، ط١، حلب، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ص١٤٧.

الواضح أن الأسس الأسلوبية (التطابق والتقابل) ترتبط ارتباطا وثيقا بجنسين من الجمال؛ وهما الانسجام والاختلاف"[١].

وعلى العموم فإن الطباق والمقابلة هما وجه من أوجه التناسبات الصوتية الدلالية التي تقوم عليها كثير من ألوان البديع، وتكتسب منها قيمتها الفنية ووظيفتها الجمالية.

ج/ التوافق الصوتي والتوافق الدلالي(التكرار)

يندرج التكرار ضمن النوع الثالث الذي يتسم بالتوافق الصوتي والتوافق الدلالي؛ حيث تتكرر الكلمة أو التركيب، مرة أو أكثر في النص بأشكال مختلفة.

وقد تباينت مواقف البلاغيين من ظاهرة التكرار، بين مادح وقادح؛ فالتكرير عند الفراء في صورته العامة "غاية في القبح، ويأخذ بهذا الرأي ابن رشيق حين يعتبر التكرار في اللفظ والمعنى جميعا هو الخذلان بعينه"[٢]، وقال الحموي: "إن الترديد والتكرار ليس تحتهما كبير أمر، ولا بينهما وبين أنواع البديع قرب ولا نسبة، لانحطاط قدرهما عن ذلك"[٣].

---

(١) برند شبلنر، علم اللغة والدراسات الأدبية، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء القومي، لبنان، (دت)، ص١١٧.

(٢) عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، ص١٤٢.

(٣) أحمد مطلوب ، معجم المصطلحات البلاغية، ص٣٠٤.

ولكن هذاالرأي المقلل من شأن التكرار، المخرج له من ألوان البديع لم يكن محل إجماع البلاغيين؛ فالتكرار أسلوب فرض نفسه في النصوص الأدبية الراقية عامة، وفي القرآن الكريم خاصة، وهو ما جعل البلاغيين يدرجونه ضمن أنواع البديع، وقد قسم الخطابي التكرار إلى ضربين: "أحدهما مذموم؛ وهو ما كان مستغنى عنه، غير مستفاد به زيادة معنى لم يستفيدوه بالكلام الأول؛ لأنه حينئذ يكون فضلا من القول ولغوا، والضرب الآخر ماكان بخلاف هذه الصفة"(١) ، وإلى الضرب الثاني ينتمي التكرار في القرآن الكريم، فهونوع من الإطناب لا يمكن أن يُكتفى فيه بالإيجاز، "فإنّ ترك التكرار في الموضع الذي يقتضيه وتدعو الحاجة إليه فيه، بإزاء تكلف الزيادة في وقت الحاجة إلى الحذف والاختصار"(٢).

وجعل الباقلاني التكرار من أنواع البديع أيضا، وذكر منه قول الشاعر:

هَلاَّ سَأَلْتَ جُمُوعَ كِنْـ دَةَ يَـوْمَ وَلَّـوْا أَيْنَ أَيْنَا

وقول الآخر:

وَكَانَتْ فِزَارَةُ تَصْلَى بِنَا فَأَوْلـى فزارة أولى فزارا(٣)

---

(١) الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٥٢.

(٢) نفسه، ص٥٢.

(٣) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٩١.

وهكذا مال البلاغيون إلى تفضيل التكرار الذي يحمل جديدا للنص، ولا يكتفي بإعادة الوحدة بشكلها ومضمونها، بل إنهم فطنوا إلى أن التكرار لا يكاد يرد إلا وقد حمل جديدا للنص وللمتلقي، وكأن ورود التكرار في القرآن الكريم هو الذي نبههم على هذا الأمر، ولذلك ذكر بعض البلاغيين والمفسرين أن قوله تعالى في سورة الرحمن: ﴿ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿١٦﴾ ﴾ [الرحمن: ١٦] إنما تكرر "لأنه تعالى ذكر نعمة بعد نعمة، وعقّب كل نعمة بهذا القول، ومعلوم أن الغرض من ذكره عقيب نعمة غير الغرض من ذكره عقيب نعمة أخرى"[١].

وقد عالج البلاغيون ظواهر التكرار ضمن مسميات شتى، كالإرصاد، والتوشيح، والترديد والتصدير، ورد الأعجاز على الصدور، ولكن هذه المصطلحات ترجع إلى أصل واحد عام هو التكرار؛ فأبو هلال العسكري تحدث عن التوشيح، وعرفه بـ "أن يكون مبتدأ الكلام لُينبئ عن مقطعه وأوله يخبر بآخره، وصدره يشهد بعجزه، حتى لو سمعت شعرا أو عرفت رواية ثم سمعت صدر بيت منه وقفت على عجزه قبل بلوغ السماع إليه"[٢]، ثم تحدث عن رد الأعجاز على الصدور وقسمه أقساما ثلاثة:

أ- أن يوافق آخر كلمة في البيت آخر كلمة في النصف الأولَ؛ مثل قول الشاعر:

---

(١) القزويني، الإيضاح، ص١٧٨.

(٢) العسكري، الصناعتين، ص٤٢٥.

يُلْقَى إِذَا مَا الأَمْرُ كَانَ عَرَمْرَمًـا   فِي جَيْشِ رَأْيٍ لاَ يُفَلُّ عَرَمْرَمِ

ب – أن يوافق أول كلمة منها آخر كلمة في النّصف الأخير؛ كقول الشّاعر:

سَرِيعٌ إِلَى ابْنِ العَمِّ يَلْطِمُ وَجْهَـهُ   وَلَيْسَ إِلَى دَاعِي الوَغَى بِسَرِيعِ

ج – أن يكون في حشو الكلام؛ كقول الآخر:

أَصُدُّ بِأَيْدِي العِيسَ عَنْ قَصْدِ دَارِهَا   وَقَلْبِي إِلَيْهَا بِالمَوَدَّةِ قَاصِدُ[1].

أما ابن رشيق، فقد جاء بمصطلح التصدير، وعرّفه بأنه رد أعجاز الكلام على صدوره، ونقل الأقسام الثلاثة التي ذكرها العسكري بشواهدها، ونسب التقسيم إلى عبد الله بن المعتز[2] .

وسمّى ابن الأثير هذه الظاهرة الإرصاد، وهو عنده "أن يبني الشاعر البيت من شعره على قافية قد أرصدها له؛ أي أعدها في نفسه، فإذا أنشد صدر البيت عرف ما يأتي في قافيته"[3].

ومن الإرصاد عند ابن الأثير قول البحتري:

أَحلّتْ دَمِي مِنْ غَيْرِ جُرْمٍ وَحَرَّمَتْ   بِلاَ سَبَبٍ يَوْمَ اللِّقَاءِ كَلاَمِي

فَلَيْسَ الَّـذِي حَلَّلْتِهِ بِمُحَلَّـلٍ   وَلَيْسَ الَّذِي حَرَّمْتِهِ بِحَرَامِ[1]

---

(١) نفسه، ص٤٢٩، ٤٣١.

(٢) ابن رشيق، العمدة، ج١، ص٣٣٧.

(٣) ابن الأثير، المثل السائر، ج٢، ص٢٩٢.

ولئن اتسم موقف بعض البلاغيين بالتردد إزاء التكرار وفنيته ، فإن أكثرهم يعترفون بما لهذا النوع من فضل، والدليل على ذلك هو إدراجهم له ولبعض ظواهره ضمن ألوان البديع، وهم متفقون على القيمة الفنية لأشكاله من إرصاد، وتوشيح، ورد للأعجاز على الصدور؛ ذلك أنَّ هذه الأنواع من وسائل تحقيق التناسب والانسجام بين مكونات النص، فـ "خير الشعر ما تسابق صدوره وأعجازه ومعانيه وألفاظه ... فتراه سلسا في النظام، جاريا على اللسان، لا يتنافى ولا يتنافر، كأنه سبيكة مفرغة، أو وشي منمنم، أو عقد منظم، من جوهر متشاكل، ألفاظه متطابقة، وقوافيه متوافقة، ومعانيه متعادلة"[٢]، وهذا يبرز قيمة التكرار في تحقيق تناسب النص وانسجامه.

وقريب من هذا التعليل ما ذكره ابن رشيق من أن رد الأعجاز على الصدور يجعل الكلام "يدل بعضه على بعض، ويسهل استخراج قوافي الشعر... ويكسب البيت الذي يكون فيه أبهة، ويكسوه رونقا وديباجة، ويزيده مائية وطلاوة"[٣] .

إنّ البراعة الفنية لأسلوب الإرصاد، أو رد الأعجاز على الصدور مردها إلى "تآلف تلك المنظومة المتكررة من المقاطع، ولذا فإن التوازي في

---

(١) نفسه، ج٢، ٢٩٢.

(٢) العسكري، الصناعتين، ص٤٢٥.

(٣) ابن رشيق، العمدة، ج١، ص٣٣٧.

مثل هذه الألوان الفنية، بهذا المعنى يعتبر امتدادا لمبدأ ازدواجية النماذج المميزة للنطق، كما أن التكرار هنا مقصود لذاته، بغية إيجاد هذا النمط الفني من التعبير"[١].

ويركز عز الدين إسماعيل على التناظر الماثل في رد العجز على الصدر رامزا له بـ (أ ب جـ، جـ ب أ)، حيث تمثل الأحرف (أ، ب، جـ) الوحدات التي تخضع للتكرار، ملاحظا أن "العناصر التي اشتملت عليها هذه الصورة قد بدأت وانتهت بعنصر واحد، فهي كالحلقة التي التقى طرفاها، فبدايتها هي منتهاها، وإذا أنت عرفت البداية فقد عرفت النهاية"[٢].

فالتكرار بمختلف صوره لا يمكن أن يفصل عن باقي أنواع التناسب التي عرضنا لها، سواء أكانت صوتية خالصة، كالوزن والقافية والسجع وغيرها، أم كانت صوتية دلالية كالجناس والطباق وغيرهما، فكلها تساهم في تحقيق الترابط والتناسب بين مكونات النص؛ شعرا كان أم نثرا.

وخلاصة القول أن الأنواع التي رصدها البلاغيون تقوم في عمومها على تناسب بين طرفين أو أكثر في النص، وهي تحقق هذا التناسب بوصفه مقياسا جماليا له أهميته في التأثير الإيجابي في المتلقي وكسب تفاعله

---

(١) عبد الواحد حسن الشيخ، البديع والتوازي، مكتبة الإشعاع، ط١، القاهرة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، ص٤٨.

(٢) عز الدين إسماعيل ، الأسس الجمالية في النقد العربي، ص٢٠٤.

وإعجابه، ومما يؤيد هذه النتيجة، أن تلك المحسنات البديعية ارتبطت عند أكثر البلاغيين، بما أسموه المناسبة، والملاءمة والترابط والتلاحم.

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم. برواية حفص عن عاصم. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف. المدينة المنورة. ١٤٢٦هـ.

٢. ابتسام أحمد حمدان: الأسس الجماليّة للإيقاع البلاغيّ. دار القلم العربي. ط١. حلب. ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٣. ابن الأثير ضياء الدين: المثل السائر في أدب الكاتب والشَّاعر. تحقيق: كامل محمد عويضة. دار الكتب العلمية. ط١. بيروت. ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٨م.

٤. أحمد الشايب: الأسلوب. مكتبة النهضة المصرية. ط١٢. القاهرة. ١٩٩٨م.

٥. أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغيّة وتطورها. مكتبة لبنان ناشرون. ط٢. بيروت. ٢٠٠٠م.

٦. الأخضر جمعي: نظرية الشّعر عند الفلاسفة الإسلاميين. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. ١٩٩٩م.

٧. أميرة حلمي مطر: مقدّمة في علم الجمال. دار الثقافة. القاهرة. ١٩٧٦م.

٨. الباقلاني أبو بكر: إعجاز القرآن. دار ومكتبة الهلال. بيروت. ط١. ١٩٩٣م.

٩. ثعلب أبو العباس: قواعد الشّعر. تحقيق: عبد المنعم خفاجي. الدار المصرية اللبنانية. ط١. القاهرة. ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

١٠. الجرجاني عبد القاهر: أسرار البلاغة. تحقيق: محمد رشيد رضا. (دد). (دت).

١١. دلائل الإعجاز. تحقيق: محمد رضوان مهنا. مكتبة الإيمان. القاهرة. (د ت).

١٢. الجرجاني علي بن محمد: كتاب التَّعريفات. تحقيق: إبراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي. ط٤. بيروت ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

١٣. الجرجاني محمد بن علي: الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة. تحقيق: عبد القادر حسين. دار نهضة مصر. القاهرة. ١٩٨٢م.

١٤. الخطابي حمد بن محمد: بيان إعجاز القرآن. ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن. تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام. دار المعارف. ط٤. القاهرة (د ت).

١٥. ابن رشيق الحسن القيرواني: العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده. تحقيق: عبد القادر أحمد عطا. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

١٦. الرماني علي بن عيسى: النكت في إعجاز القرآن. ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن. تحقيق: محمد خلف الله. ومحمد زغلول سلام. دار المعارف. ط٤. القاهرة. (د ت).

١٧. الزركشي بدر الدين: البرهان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الجيل. بيروت. ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

١٨. سعد أبو الرضا: في البنية والدَّلالة.منشأة المعارف. الإسكندرية. ١٩٨٧م.

١٩. السكَّاكي أبو يعقوب: مفتاح العلوم. تحقيق: نعيم زرزور. دار الكتب العلمية. ط١. بيروت. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٢٠. عبد القادر حسين: أثر النحاة في البحث البلاغيّ. دار غريب. القاهرة. ١٩٩٨م.

٢١. عبد الواحد حسن الشيخ: البديع والتَّوازي. مكتبة الإشعاع. ط١. القاهرة. ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

٢٢. عز الدين إسماعيل: الأسس الجماليّة في النّقد العربي. دار الفكر العربي. القاهرة. ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.



٢٣. العسكري الحسن أبو هلال: كتاب الصناعتين. تحقيق: منير قميحة. دار الكتب العلمية. ط٢. بيروت. ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
٢٤. العلوي يحيى بن حمزة: الطّراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. المكتبة العصرية ط١. صيدا بيروت. ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٢ م.
٢٥. علي الجندي: فن الجناس. دار الفكر العربي. مصر. (د ت).
٢٦. علي حازم كمال: المناسبة اللّفظيَّة في القرآن الكريم. مكتبة زهراء الشرق. القاهرة. (د ت).
٢٧. فاطمة الطّبال بركة: النّظرية الألسنية عند رومان جاكبسون. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ط١. بيروت. ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
٢٨. القرطاجنّي حازم: منهاج البلغاء وسراج الأدباء. تحقيق: محمد الحبيب بن خوجة. دارالكتب الشرقية. تونس. ١٩٦٦م.
٢٩. القزويني جلال الدين: الإيضاح في علوم البلاغة. تحقيق: علي أبو ملحم. دار ومكتبة الهلال. بيروت. ٢٠٠٠م.
٣٠. محسن محمد عطية: غاية الفن. دار المعارف. مصر. ١٩٩١م.
٣١. محمد صالح الضّالع: الأسلوبيَّة الصَّوتية. دار غريب. القاهرة. ٢٠٠٢م.
٣٢. محمد عبد المطلب: البلاغة والأسلوبيَّة. مكتبة لبنان. بيروت (دت).
٣٣. المرزباني محمد بن موسى: الموشح في مآخذ العلماء على الشّعراء. تحقيق: محمد حسين شمس الدين. دار الكتب العلمية. ط١. بيروت. ١٤٢٥م / ١٩٩٥م.
٣٤. مصطفى الجوزو: نظريات الشّعر عند العرب. دار الطليعة. ط١. بيروت. ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م.

٣٥. نايف بلوز: علم الجمال. منشورات جامعة دمشق. ط٥. دمشق. ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٣٦. هديل بسام زكارنة: المدخل في علم الجمال. مديرية المناهج. دمشق. ١٩٩٣م.

٣٧. وفاء محمد إبراهيم: علم الجمال. مكتبة غريب. القاهرة. (د ت).

كتب مترجمة

٣٨. برند شبلنر: علم اللغة والدراسات الأدبية. ترجمة: محمد جاد الرب. الدار الفنية للنشر والتوزيع. القاهرة .١٩٩١م .

٣٩. جون كوهن: النّظرية الشّعرية. ترجمة: أحمد درويش. دار غريب. القاهرة. ٢٠٠٠م.

٤٠. جيروم ستولينتز: النّقد الفنِّي. ترجمة: فؤاد زكرياء. المؤسسة العربية للدراسات . ط٢. بيروت. ١٩٨١م.



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
كلية اللغة العربية
قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي



السجل العلمي

لنـــدوة

" الدراسات البلاغية : الواقع والمأمول "

٢١-٢٢/٦/١٤٣٢ هـ

الجزء الثاني

الوضوح والغموض

بين

الدرس البلاغي والنقدي

د. حبيب بن معلا اللويحق



تقديم

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله ، أما بعد:

فإن قضية الوضوح والغموض في الإبداع الفني تكاد تكون أم القضايا في الحراك النقدي العربي عبر تاريخه في سياقات متعددة مختلفة ، وهي وإن لم يظهر الاهتمام بها تنظيرا في بدايات التدوين النقدي إلا أنها كانت في ذروة مستويات التطبيق أو الحوار في شأنها عبر نص أو أكثر بين المدارس النقدية المختلفة [١] .

ومن أجل هذا كان لابد من النظر في الحراك النقدي والبلاغي حول هذه القضية ووضعها موضعها الصحيح بين الحكم الفني المحض والأحكام المضمونية ومعايير روز النصوص.

ويقوم هذا البحث على محاولة تأطير للنظر في قضية الوضوح والغموض بعيداً عن التناول الشكلي لها ، وقريباً من النظر إليها قضيةً فكرية تحمل أبعاداً بينها وبين الشكلانية المجردة مثل مابين المشرق والمغرب، كما يقوم على العلاقة بين هذا النمط من التناولات النقدية ورسالية النص، وهي محاولة لجرّ النقاش المحتدم في هذا الشأن الساخن من

(١) انظر في هذا : الناصر درويش، ظاهرة الغموض في الإبداع،المكتبة العلمية،بيروت، د ت، ١٨ وما بعدها.

وهدات السذاجة الجمالية إلى معترك الفكر ونزاع التيارات ؛ لأن التناول الغالب لهذه القضية إنما يميل بها إلى غير هذه السياقات ، بل ينحو بها إلى سياقات تتحدث عن مخالفات لاشتراطات جمالية أو نقدية، وهذا ما يحاول البحث رصده وتفنيده .

ولقد اكتفيت في هذا البحث بتقرير جملة من الحقائق المبنية على نظر وتأمل في شأن الوضوح والغموض مصطحباً رسالة النص، وكونه وسيلة الصلة بين المبدع والمتلقي، وكون انقطاع هذ ه الصلة وانبتاتها مظهر ضعف، وعلامة من علامات العي وقلة الحيلة الإبداعية مهما حاول النقاد المحدثون تزويقه وزعم أن المبدع عميق الغور لايبلغ أي أحد كنه ما يقول.

ولقد جعلت بين يدي هذه القضايا حديثاً مجملاً مبنياً على ملحوظات استقرائية عن النظر البلاغي والنقدي في هذه القضية ، مع علمي اليقيني أن البحث في مثل هذا يحتاج نفساً طويلاً وتفريعات كثيرة لايحتملها المقام ، وقد تذهب المعنى المراد من البحث وإعادة الحديث فيه جذعا ؛ ولكن هي بلغة وإشارة .

والله المستعان.



المبحث الأول

القضية والمصطلح في التراث

إن قضية الوضوح والغموض قضية قديمة قدم الإبداع ؛ لأن سؤالات التلقي في بدايتها لامناص من أن يكون على رأسها : ما الذي يريده النص والناص؟ ولذلك رأى كثيرون أن الوضوح مطلب بارز في كل مثاقفة إبداعية في تراثنا ، بل إن بعضهم يرى أن الوضوح هو الأصل في الأدب العربي منذ نشأته الأولى ؛ "ومن هنا ذهب منظرو الأدب إلى القول بأن الشعر الجاهلي انطباعي ذو تأثير واقعي يعتمد على الحسية ، ومن هنا تبلور المذهب النقدي الذي يرجح أن كفة الشعر الجاهلي تميل إلى الإضاءة والكشف والوضوح"[1].

بل إن الوضوح في المعاني والإبانة عن المقاصد وجلاء المكنونات من أبرز سمات الشعر الجاهلي الذي كان وسيلة التواصل الكبرى بين الناس ولسان القبائل الناطق ؛ فمعانيه" واضحة بسيطة ليس فيها تكلف ولابعد ولا إغراق في الخيال سواء حين يتحدث الشاعر عن أحاسيسه أوحين يصور ماحوله من الطبيعة ؛ فهو لايعرف الغلو ولا المغالاة ولا المبالغة التي

---

(١) مسعد العطوي، الغموض في الشعر العربي ، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،١٤١٠هـ ، العدد ٢ ، ١٨٨.

تخرج به عن الحدود المعتدلة ؛ ومرجع ذلك في رأينا أنه لم يكن يفرض إرادته الفنية على الأحاسيس والأشياء ، بل كان يحاول نقله إلى لوحاته نقلاً أميناً يبقي فيها على صورها الحقيقية دون أن يدخل عليها تعديلاً من شأنه أن يمس جوهرها "[1] .

وهذه البساطة التي تطبع الشعر الجاهلي بطابعها وتسمه بميسمها ليست تقريرية ولا مباشرة و"لا تناقض إجالة النظر وصقل الفكرة وشحذ الذهن ... وليس الفن كله معقداً مركباً ؛ بل منه البسيط الواضح الذي يلائم الفكرة والطبيعة الصحراوية ،ومنه :المركب المعقد المغرق في الخيال؛ الذي هو نتاج الحضارة والمدنية "[2] .

ومن هنا تكونت حالة عامة تجعل الوضوح أمراً حتمياً في أي مثاقفة جمالية أو موضوعية ، وحين ننعم النظر في المصطلحات التي تحدثت عن جماليات الأسلوب في العربية ومدى استجابته للراهن المعرفي ؛ كالبلاغة والفصاحة نجد أن هذه اللغة الخالدة تعني بها : الوصول والتأثير في المتلقي والإبانة والإفصاح عما في النفس[3].

---

(١) شوقي ضيف ، العصر الجاهلي ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٨، د ت ، ٢١٩.

(٢) يحيى الجبوري ، الشعر الجاهلي خصائصه وفنونه ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط ٨ ، ١٤١٨هـ، ١٩٩.

(٣) انظر : وليد قصاب ، في الأدب الإسلامي، دار القلم ، دبي ، ط١ ، ١٤١٩هـ ، ١٠٧.

ويرى بعض الدارسين في التراث النقدي العربي أنه مع أن جذور القضية تمتد إلى العصر الجاهلي إلا أن هناك من يراها وليدة العصر العباسي ؛ نظرا لما طبعت عليه الحياة الفكرية والسياسية والثقافية والأدبية في العصر العباسي من الانفتاح والاختلاط بثقافات أمم أخرى أدت إلى ظهور موجة الغموض عند بعض الشعراء؛ أنتجت مثاقفات مختلفة ؛يمثلها قول أبي العميثل لأبي تمام: لم تقول مالا يفهم ؟ فيجيبه أبو تمام: لم لا تفهم ما يقال؟ وكأن أبا تمام هاهنا يلخص المشكلة الكبرى لجدلية العلاقة بين النص والناص والمتلقي؛ حيث جعل غموض المعاني وإبهامها محوجاً المتلقي إلى الاستنباط والشرح والتدقيق ؛ مما يصرف عنه عيب التعمية ويلقي بالتبعة على المتلقي الذي لا يحسن الغوص[1]، مع أن هناك من رد الغموض في شعر أبي تمام إلى البعد في الاستعارات والعمق في الأفكار وغرابتها ومحاولات التجديد المتكررة عند الشاعر[2] .

وربما كان الحديث عن ظاهرة الغموض في العصر العباسي متصلاً بالغموض في المعاني ومرادات النصوص أكثر من كونه متصلاً بالغموض

(١) انظر : الآمدي ، الموازنة ، ت محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية، د ت ، بيروت ، ١٠-١١.

(٢) انظر : السيد محمد الديب ، الغموض في شعر أبي تمام ،دار الطباعة المحمدية،القاهرة، ١٤١٠هـ،٣٧.

الذي تعرفه فضاءات النقد الحديث ، ولعل القول بأن ظاهرة الغموض وليدة العصر العباسي بالكلية أمر غير مجمع عليه بل يحتمل نقاشاً طويلاً؛ إذ لا يمكن أن تظهر هكذا دون إرهاصات من العصور السابقة بل إنها كغيرها من القضايا بدأت شيئاً فشيئاً حتى أخذت شكلها في العصر العباسي الذي هو بدوره إرهاص لمفهومات وتطبيقات لاحقة[1].

وقد ظهرت نظرة نقدية ذات روح جديدة في التناول لقضية الوضوح والغموض على يد عبد القاهر الجرجاني الذي رأى أن وضوح المعنى وظهوره لا يتعارض مع المعنى اللطيف الذي يحتاج إدراكه إلى تأمل وإعمال نظر؛ حيث لابد للصورة أن تتميز بشيء من الغموض من خلال تباعد أطرافها بحيث تشبه جوهرة نفيسة في صدفة محكمة الإغلاق لايحصل عليها طالبها إلا ببذل الجهد ؛ "فالمركوز في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له والاشتياق إليه كان نيله أحلى وبالمزية أولى ؛ فكان موقعه في النفس أجل وألطف وكانت به أضن وأشغف"[2] ؛ وهذا لا يتأتى لكل من

(١) انظر: الناصر درويش، ظاهرة الغموض في الإبداع ، ٤٦.

(٢) عبدالقاهر الجرجاني ، أسرار البلاغة ، ت محمود شاكر ، ط ١ ،مطبعة المدني ، ١٤١٢هـ ، القاهرة ، ١٣٢.

تلقى النص ما لم يكن متلقياً من نوع خاص ؛ ذا بصيرة ونظر في مواطن الجمال ومعرفة بكلام العرب[1].

وكلام عبد القاهر هذا وأشباهه في مواطن متعددة يوحي بنظر ثاقب وقدرة على التفريق بين الإغماض الفني والإبهام اللغوي من جهة ، وبين الوضوح التقريري المباشر والوضوح النسبي الذي يبين المقصود ويظهر غاية المبدع ورسالته التي يريد بها أن تبلغ المتلقي ؛ وهذا من بعض معطيات الحراك النقدي الحديث كما سيأتي.

إن هذا الجهد النقدي الذي بدأ بعبد القاهر الجرجاني جعل الغموض في النصوص الإبداعية يحمل دلالتين مختلفتين ؛ دلالة جمالية فنية متعمدة من المبدع يكو ن الغموض بموجبها فنا إبداعيا مرادا، ودلالة لغوية يكون الغموض فيه إبهاما وتعمية وركوبا للصعب النافر الوحشي من الكلام ؛ "وبهذا المفهوم المتقدم يشكل الغموض ظاهرة فنية مرتبطة بالمحيط الإنساني وبالفنان المبدع ؛ مما يجعل المتلقي لهذا العمل الفني بحاجة حسية وفكرية ماسة من أجل فك رموز العمل الفني وتفسير دلالاته وتحديد قراءاته لكي يقف المتلقي على طبيعة العمل الفني وجوهره، وهذه الحال

(١) انظر : السابق ١٤١.

تشكل قمة اللذة الحسية والذهنية عند المتلقي ،كما أنها تجسد غاية المبدع وهدفه، وهذا هو سر النص الإبداعي ومعنى وجوده "[١] ، بل إن هذا التقسيم يقدم رؤية لتقسيم آخر يقوم على نوعين من الغموض صادرين عما سبق؛ غموض يشف عما تحته من المعاني ويحتاج المتلقي إلى جهد وتأمل ليدرك كنهه ، وغموض مبهم لا يكاد المتلقي يجد سبيلا لفك معمياته ، وإن حاول فلن يجد طائلا من ورائها[٢].

لقد كان كل هذا الحوار في تراثنا العربي يجري في الشعر بعيدا عن النثر؛ "لأن خصوصية الشعر وغرابة لغته عن لغة الحياة اليومية التي يستخدمها الناس لقضاء حاجاتهم اليومية وطرافة صياغته للأفكار والمعاني بصورة غير مألوفة في الاستخدام العادي للغة لم يجعله منفصلا عن وجدان الناس وعقولهم ... ولكننا لا نعدم من النقاد من يرون المبالغة في غرابة لغة الشعر وطرافة صياغته بحيث يكون بعيدا عن الانكشاف والوضوح ومباشرة المعنى محتاجا إلى دقة التفكير"[٣].

---

(١) انظر : الناصر درويش ،ظاهرة الغموض في الإبداع ، ٨٣.

(٢) انظر : أحمد بدوي ، أسس النقد الأدبي عند العرب، دار نهضة مصر،١٩٩٦م، مصر ،٤٧٣.

(٣) محمد مصطفى هدارة ، ظاهرة الغموض في القصيدة العربية المعاصرة ،ضمن : دراسات في الأدب الحديث، النادي الأدبي بالمدينة النبوية، المجلد ٣، الكتاب ١٠٢، ط١ ، ١٤١٦هـ ، ٢٣٧.

إن هذا المطلب في الإبداع النثري والشعري كان مدار الاهتمام في تلقي النص رغم اختلاف التعليل ، ولكن يكاد يكون الإجماع منعقدا في تراثنا على ضرورة وجود الصلة بين النص والمتلقي حدا أدنى وبين الناص والمتلقي في مستوى أعلى ؛ ويجسد هذا الحجاج النقدي الذي أورده ابن سنان الخفاجي أحد مظاهر التعاطي مع هذه القضية في تراثنا ؛ حيث يقول واصفا مذهب أبي العلاء في الغموض ، واختلاف النقّاد في هذا الغموض وبلاغته : " جرى بين أصحابنا في بعض الأيام ذكر شيخنا أبي العلاء بن سليمان ، فوصفه واصف بالفصاحة ، واستدل على ذلك بأن كلامه غير مفهوم لكثير من الأدباء ، فعجبنا من دليله ، وإن كنا لم نخالفه في المذهب ، وقلت له : إن كانت الفصاحة عندك بالألفاظ التي يتعذر فهمها فقد عدلت عن الأصل أولا في المقصود بالفصاحة التي هي البيان والظهور ، ووجب عندك أن يكون الأخرس أفصح من المتكلّم ، لأن الفهم من إشارته بعيد عسير ، وأنت تقول : كلما كان أغمض وأخفى كان أبلغ وأفصح ، وعارضه أبو العلاء صاعد بن عيسى الكاتب ، وقال :صدقت ، إننا لا نفهم عنه كثيرا مما يقول إلاّ أنه على قياس قولك يجب أن يكون ميمون الزنجي الذي نعرفه أفصح من أبي العلاء لأنه يقول ما لا نفهمه نحن ولا

أبو العلاء أيضاً "[1] ، ثم يتبع هذه الحوارية الطريفة برأي في الوضوح ، ويعدّه – دون الغموض – من شروط الفصاحة ، ثم ذكر الرأي الذي يرى الغموض بلاغة في الشعر دون النثر ، ونقده ، وأورد رأياً لأبي تمام في الوضوح والغموض ونقد أشعارا لأبي الطيب ؛ مما يجعل تناوله هذا الذي يشرح لنا فيه الآراء المختلفة حول الغموض ومكانه من الدرس الإبداعي مثالا للتعاطي العميق لقضية الوضوح والغموض[2].

ومن هذا القبيل تعريف أبي عثمان الجاحظ للبيان بأنه "الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي"[3]، ويضيف " لا خير في كلام لا يدل على معناك ولا يشير إلى مغزاك وإلى العمود الذي إليه قصدت والغرض الذي إليه نزعت "[4].

وأما ابن رشيق فقد اشترط للشاعر المجيد أن " يلتمس من الكلام ما سهل ومن القصد ما عدل ومن المعنى ما كان واضحا جليا يعرف بديا"[5]، ويستشهد بقول بعض المتقدمين : " شر الشعر ما سئل عن معناه"[6] بل

---

(١) ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ت عبدالمتعال الصعيدي،مكتبة صبيح ، القاهرة،١٣٨٩هـ، ١١٤ .

(٢) السابق ١١٥ .

(٣) الجاحظ ، البيان والتبيين ، ت عبد السلام هارون ، دار الكتب العلمية ، ط ٤ ، ١٩٨٥م، ج١ ، ١٦٧ .

(٤) السابق ١٦٨ .

(٥) ابن رشيق ، العمدة ، ت محمد محيي الدين عبدالحميد ، ط٥ ، ج ١ ، ٨٩.

(٦) السابق ، ٩٠.

جاوزذلك بعد التعقيد الذي يراه نوعا من الغموض عيا ؛ فيقول : " وليرغب عن التعقيد في الابتداء فإنه أدل العي ودليل الفهة "[1].

غير أن بعض النقاد في تراثنا العربي تنبه إلى الغموض المحبب في الشعر دون النثر؛ إذ استحب في الثاني الوضوح واستحب في الأول الغموض ؛ يقول أبو إسحاق الصابي :

" وأفخر الشعر ماغمض فلم يعطك غرضه إلا بعد مماطلة"[2] .

وقد أيد أبا إسحاق فيما نحا إليه ابنُ أبي الحديد فقال:" وكلما كانت معاني الكلام أكثر ومدلولات ألفاظه أتم كان أحسن ؛ ولهذا قيل : خير الكلام ماقل ودل ، فإذن كان أصل الحسن معلولا لأصل الدلالة وحينئذ يتم إشباع الجملة؛ لأن المعاني إذا كثرت وكانت الألفاظ تفي بالتعبير عنها احتيج بالضرورة إلى أن يكون الشعر متضمنا ضروبا من الإشارة، وأنواعا من الإيماءات والتنبيهات "[3] ، ويقول في موضع آخر : "ولسنا نعني بالغموض أن يكون كأشكال إقليدس والمجسطي والكلام في الجزء؛ بل أن

---

(١) السابق ، ٢١٩.

(٢) الناصر درويش ، ظاهرة الغموض في الإبداع ، ٥٤.

(٣) ابن أبي الحديد ، الفلك الدائر ، ت أحمد الحوفي وبدوي طبانة ، دار الرفاعي ، الرياض ، ط ٢، ١٤٠٤هـ،٢٨١.

يكون بحيث إذا ورد على الأذهان بلغت منه معانيَ غير مبتذلة وحكما غير مطروقة، فلا يجوز أن يكو ن الشعر الذي يتضمن الحكم ليس بالأحسن ... ومعلوم أن الشعر الذي يتضمن الحكم هو المعنوي كشعر أبي تمام ومن أخذ أخذه "[١].

وظاهر أن ماذهب إليه أبو إسحاق الصابي وصرح به ابن أبي الحديد يحبذ الغموض الناشئ عن عمق الفكرة دون إغماض ناتج من تعقيد الأسلوب وغرابة اللفظة وسوء ترتيب التركيب فضلا عن الغموض المحدث المستغلق .

غير أن كل ناظر في هذا الشأن لابد أن يقف مع النزعة الرمزية في الأدب العربي عموما وفي العصر العباسي خصوصا ؛ حيث " عمد الشعراء العباسيون إلى التعمق في المعاني ومزجها بالروح الفلسفي وتوليدها من العلوم المختلفة ... فالغموض في الرمزية العربية كان يستعير من العقل ومن العلم كثيرا من الأسس والدعائم "[٢].

(١) السابق ،٢٨٢.

(٢) درويش الجندي ، الرمزية في الأدب العربي ، نهضة مصر، د ت ، ٢٦١.

وقد عقد عبد القاهر للرمز فصلا في دلائل الإعجاز ؛ وسماه "فصل في اللفظ يطلق والمراد غير ظاهره "[1]، وقال عنه :" إن لهذا الباب اتساعا وتفننا لا إلى غاية؛ إلا أنه على اتساعه يدور في الأمر الأعم على شيئين : الكناية والمجاز "[2]، وهو لا يكتفي بهذا، بل يرى هذا العدول عن المباشرة أصلا إبداعيا مهما، ومقياسا لتفضيل النصوص بعضها على بعض ؛ فيقول : "وكذلك كانت الكناية عند العرب أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، والمجاز أبلغ من الحقيقة"[3]. وغني عن البيان أنه – هاهنا – لايعني الرمز الحديث بكل تقاطعاته الفكرية والفلسفية والمثالية بل يعني التفسير اللغوي للرمز .

ولعل المدرسة الصوفية التي اهتمت بالباطن ورياضة المعرفة الغيبية والمثال واللاشعور[4] من أكثر المدارس الفكرية في تراثنا العربي تعاطيا مع الغموض وتطبيقا له ؛ ذلك " أنهم يستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والإخفاء والستر على من باينهم في

---

(١) عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ،ت محمود شاكر، مطبعة المدني ، القاهرة ١٤١٢هـ، ٧٦.

(٢) السابق ٦٦.

(٣) السابق ، ٨١ .

(٤) انظر: خالد الباني ، الصوفية الغالية ، دار البشائر الخيرية ، ١٤٢٢هـ ، ١١.

طريقتهم ؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها "[1]، إلا أن انحرافات المدرسة الصوفية الباطنية حالت دون شيوع هذه الطريقة الرمزية التي توظف الغموض في تناولات النسق الحديث ضمن المشروع النقدي في تراثنا الحديث بكل أطيافه .

وبهذا كله يظهر أن قضية الوضوح والغموض ماثلة في تراثنا العربي؛ تطبيقا في نماذج عديدة ، وتنظيرا في محاولات أقل عددا ، وأن التناول النقدي لا يميل إلى الفكر وتقاطعاته إلا في بعض التجليات التي ظهرت في تناولات المدرسة الصوفية .

---

(١) أبو القاسم القشيري ،القشيرية ، ت عبدالحليم محمود ، دار صادر ،بيروت ،١٩٨٩م، ٦١.

المبحث الثاني

الوضوح والغموض في الدرس البلاغي

مر الدرس البلاغي العربي عبر تاريخه الطويل بتبدلات كثيرة في التناول والآليات والمسافة بين التنظير والتطبيق ، وإن كان قد استقر في جزء طويل من هذا التاريخ على درس تنظيري يميل للتفقير العلمي والتقسيم المنطقي على يد المدرسة السكاكية .[1]

لكن الذي يهم من هذه التناولات هو الموقف من الوضوح والغموض ؛ وهو مانجده ماثلا في كل تقاطعات النظر البلاغي عند الحديث عن الفصاحة والبلاغة ؛ فإن كثيرا من السجال في هذا السياق يتجه إلى الإبانة عما في النفس والتواصل مع المتلقي والتعبير عن المقاصد؛ يقول الجاحظ : " والإنسان فصيح وإن عبر عن نفسه بالفارسية أو بالهندية أو بالرومية وليس العربي أسوأ فهما لطمطمة الرومي لبيان اللسان العربي فكل إنسان من هذا الوجه يقال له: فصيح ".[2]

---

(١) للتفصيل في هذا؛ انظر : شوقي ضيف ، البلاغة تطور وتاريخ ، دار المعارف، ١٩٨١م ، ٢١٦.

(٢) الجاحظ ، الحيوان ، ت عبدالسلام هارون ، دار الكتب العلمية ،ج١ ، ٣٢.

ويقول ابن وهب : " فإن أصل الفصيح من الكلام ما أفصح عن المعنى، والبليغ مابلغ المراد ، ومن ذلك اشتقا ؛ ففصيح الكلام ما أفصح عن معانيه ولم يحوج السامع إلى تفسير له بعد ألا يكون كلاما ساقطا ولا للفظ العامة مشبها "[١] ؛ بل إن البلاغيين الأوائل جمعوا بين مقصود البلاغة ومقصود الفصاحة؛ حيث جعلوهما شيئا واحدا متمثلا في التواصل اللغوي والتواشج الدلالي مع المتلقي كاشفا في الوقت نفسه عن المعاني التي تربطه مع نصه ومع متلقي النص؛ يقول أبو هلال العسكري :

" فالفصاحة والبلاغة ترجعان إلى معنى واحد وإن اختلف أصلاهما ؛ لأن كل واحد منهما إنما هو الإبانة عن المعنى والإظهار له "[٢]، وهذا هو أصل الحديث عن تمام البلاغة وأساس قيامها؛ حين يكون : الوضوح والكشف عما في الضمائر دون إبهام أو إغماض، وهو –كما ترى– اختزال للمفهوم العريض لقضية الوضوح والغموض في النص الإبداعي .

غير أن منحى آخر يظهر في مثل هذه التناولات يجعل النقاش – هاهنا – أكثر ميلا واستجابة للشرط الجمالي والشرط الفكري عبر تواشج

---

(١) ابن وهب ، البرهان ، دار المنارة ، دار الرفاعي ، ط ٣، ١٤١٨، ٤٨ .

(٢) أبو هلال العسكري ،كتاب الصناعتين ، ت علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية ،بيروت ، ١٤١٩هـ، ١١٣ .

النظم ؛ يقول القاضي عبدالجبار:"اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة "[1]؛ إذ نجد في كلامه توجيها متميزا للفصاحة بأنها دلالية مركبة أكبر من تقديمها كل لفظة على حدة ، وقد نص على مثل هذا في بيان القيمة الدلالية الموصلة للمعنى في تأليف الكلام بعضه مع بعض ابن سنان الخفاجي ؛إذ يقول: " والنكتة نظم الكلام على اختلاف تأليفه ونقده ومعرفة ما يختار منه مما يكره ، وكلا الأمرين متعلق بالفصاحة "[2]

ويتوج هذا المنحى في تناولات الوضوح والغموض في بلاغتنا العربية نظر عبد القاهر الجرجاني في فصاحة الكلام وبلاغته ، ونكيره الشديد على من أسندهما إلى الكلمات مفردة دون نظم يقدم الدلالة والوضوح فيها معبرين عن مكنونات النفس ؛ حيث يقول عما سماه (علم الفصاحة): "فإنك إذا قرأت ماقاله العلماء فيه وجدت جله أو كله رمزاً ووحياً وكنايةً وتعريضاً وإيماءً إلى الغرض من وجه لايفطن له إلامن غلغل الفكر ، وأدق النظر ، ومن يرجع طبعه إلى ألمعية يقوى معها على الغامض ، ويصل بها إلى الخفي حتى كأن بسلا حراما أن تتجلى معانيهم سافرة الأوجه لا نقاب لها

(١) الناصر درويش ،ظاهرة الغموض في الإبداع ، ١٠.

(٢) ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة ، ٣.

وبادية الصفحة لا حجاب دونها، وحتى كأن الإفصاح بها حرام ، وذكرها إلا على سبيل الكناية والتعريض غير سائغ ، وأما الأخير فهو أنا لم نر العقلاء رضوا لأنفسهم في شيء من العلوم أن يحفظوا كلاما للأولين ويتدارسوه ويكلم به بعضهم بعضا من غير أن يعرفوا له معنى ويقفوا منه على غرض صحيح"[١].

وهذا كلام نفيس يجعل وضوح المراد أصلا في الفصاحة والبلاغة اللذين هما مناط قبول النص ورده ، بل هما معيار روزه والحكم عليه ، وكل ما ذكره المتقدمون عن التعقيد بأنواعه عائد إلى هذا الأصل ومستصحب هذا الأصل العظيم من أصول النظر العلمي البلاغي ؛ يقول السكاكي :" والمراد بتعقيد الكلام هو أن يعثر صاحبه فكرك في متصرفه، ويشيك طريقك إلى المعنى ويوعر مذهبك نحوه ؛ حتى يقسم فكرك ويشعب ظنك إلى أن لا تدري من أين تتوصل وبأي طريق معناه يتحصل كقول الفرزدق:

وما مثله في الناس إلا مملكا   أبو أمه حي أبوه يقاربه"[٢]

ولم يكتف البلاغيون بهذا القدر في تناولهم للوضوح والغموض ؛ بل عرضوا له في سياق الحديث عن الصورة ؛ لأن النص الشعري مثقل

---

(١) عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ٣٤٩.

(٢) السكاكي ، المفتاح ، المجمع العلمي العراقي ، ١٩٨٥م، ٢٢١.

بالدلالات والإيحاءات والرموز والصور، والطاقة الفنية تجعل النص غامضاً؛ بحيث يطرح النص الإبداعي بسبب غموضه دلالات متعددة، واحتمالات مختلفة للتأويل والتفسير؛ فالغموض الذي يواجه المتلقي ناشئ عن اهتزاز الصورة الثابتة لعلاقة الدال بالمدلول، بحيث تصبح للكلمات والتعابير دلالات جديدة متشابكة مع غيرها في النص الإبداعي، وذلك على خلاف ما كانت تعبر عنه من معاني وأسماء قبل دخولها في النص الإبداعي؛ فلهذه المعاني والتعابير دلالات محددة في نفس القارئ؛ بيد أن دخول هذه الكلمات والتعابير ضمن صياغة جديدة في النص الإبداعي يكسر طبيعة النمط المألوف لهذه الكلمات في نفس المتلقي، وتصبح لهذه الكلمات والتعابير ضمن جسد النص الإبداعي أكثر من معنى وصورة ودلالة[١].

وضمن هذا الفهم لأهمية الصورة وعلاقتها بالغموض وعلاقتهما بالمتلقي؛ فقد ربط عبدالقاهر الجرجاني النص الإبداعي بالمتلقي مبيناً دور النص المثقل بالدلالات المجازية في شد المتلقي واجتذاب مشاعره من خلال علاقة الحوار والمشاركة بين النص والمتلقي بالغموض الناشئ عن الدلالات المجازية، والتجاوز للمألوف في التعبير والإيحاء والصورة، وبهذا

(١) للتفصيل؛ انظر: الناصر درويش، ظاهرة الغموض في الإبداع، ٢٧.

يقع المتلقي في دائرة التأويل والتفسير، ويصبح مشاركاً فاعلاً في تأويل النص وإعادة إنتاجه مما يفرض حالة من الإرهاق الفكري والنفسي على المتلقي ؛ يقول الجرجاني بهذا الخصوص: "هذا -وإن توقفت في حاجتك أيها السامع للمعنى إلى الفكر في تحصيله فهل تشك في أن الشاعر الذي أداه إليك، ونشر بزه لديك، قد تحمل فيه المشقة الشديدة، وقطع إليه الشقة البعيدة، وأنه لم يصل إلى دره حتى غاص، وأنه لم ينل المطلوب حتى كابد منه الامتناع والاعتياص؟ ومعلوم أن الشيء إذا علم أنه لم ينل في أصله إلا بعد التعب، ولم يدرك إلا باحتمال النصب، كان للعلم بذلك من أمره من الدعاء إلى تعظيمه، وأخذ الناس بتفخيمه، ما يكون لمباشرة الجهد فيه، وملاقاة الكرب دونه، وإذا عثرت بالهوينا على كنز من الذهب لم تخرجك سهولة وجوده إلى أن تنسى جملة أنه الذي كد الطالب، وحمل المتاعب، حتى إن لم تكن فيك طبيعة من الجود تتحكم عليك...."[1].

والذي يظهر من مثل هذا أن البلاغيين الأوائل في هذا السياق ينحون إلى تحديد مستويات الخطاب من حيث كونها تدل على المعنى المباشر دون استغلاق، واعتماد الصور الشعرية القريبة المنال على حد قول ابن طباطبا العلوي في كتابه عيار الشعر:" وينبغي للشاعر أن يتجنب الإشارات

---

(١) عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ١٢٣-١٢٤.

البعيدة والحكايات المغلقة والإيماء المشكل، ويعتمد ما خالف ذلك، ويستعمل من المجاز ما يقارب الحقيقة، ولا يبعد عنها، ومن الاستعارات ما يليق بالمعاني التي يأتي بها."[1] رغم أنه يقول في موضع آخر: "والتعريض الخفي الذي يكون بخفائه أبلغ في معناه من التصريح الظاهر الذي لا ستر دونه "[2] مما يوحي بالنظرة العامة التي تفضل الصورة قريبة المأخذ التي لا تبهم على المتلقي المقصود ؛ولعل هذا الحد "سيق من ورائه الكثير من التعليلات اللاحقة زمانيا، ولاعتبارات عدة استساغ المتلقي العربي القول بأن التعمق في الصور الشعرية يؤدي للغموض في الشعر، وأبان عن الشروط الضرورية للكفاءة الشعرية. والقصد من هذا التنبيه هو ما تؤكده الضرورة القصوى لتبني أسس متينة للتعبير الشعري، أو كما اصطلحت عليه الكفاءة في الشعر التي تتأسس على لغة القصيدة التي تكون عنصرا أساسيا في كفاءة البناء، فهي أداته الوحيدة، ولذلك ينبغي أن تحتوي على كل ما تحتاج إليه لتكون مفهومة، وأن التفاصيل – ونعني بها التشبيهات والاستعارات والصور التي يستعملها الشاعر في القصيدة – ينبغي أن تكون واضحة في حدود القصيدة"[3].

---

(١) ابن طباطبا ، عيار الشعر ، ت عبدالعزيز المانع،دار العلوم ١٤٠٥هـ ، ٢٣.

(٢) السابق ٢٤.

(٣) انظر : عبدالناصر درويش ، ظاهرة الغموض في الإبداع ،٦٧.

وظاهر من كل هذا أن الوضوح والغموض في الدرس البلاغي يلح على القيمة الجمالية كثيرا، وأن صلته ليست بما ينبغي أن يقال، ولا بماذا يقال، ولا بالسؤال عما يقال ولكن بالسؤال عن كيفيته.

ولهذا لم أجد بلاغيا واحدا يعد الغموض في النص الإبداعي إشكالا قيميا وخللا مضمونيا ، ولا أن الذي يبهم في قوله كالذي يجعل الإبهام وسيلة لتبرير الخطأ والإفساد .

ولعل مرد هذا إلى أن المنظرين في هذا الشأن من البلاغيين لم يكن الهاجس القيمي، واستشعار رسالة النص والهدف الحقيقي للإبداع ماثلاً في أذهانهم ، ولم يكن الغموض مبدأ فكريا يتمالأ عليه طائفة يحطون رحال معتقداتهم في سراديب حيرته.

المبحث الثالث

الوضوح والغموض في فضاءات النقد

تعد مسألة الوضوح والغموض قضية جوهرية من قضايا النقد الأدبي، وهي من أهم دوافع الحراك النقدي في القديم والحديث ، ومع تعدد مستويات الوضوح والغموض في الإبداع والتنظير واختلاف التناولات إلا أنها تشكل علامة بارزة في مجمل الدرس النقدي .(1)

---

(١) للتفصيل ؛ انظر: شكري عياد، الغموض في الشعر الحديث ، ضمن كتابه :الأدب في عالم متغير، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،١٩٧١م ، ٧٩-٨٨ .وعز الدين إسماعيل ، ظاهرة الغموض ، ضمن كتابه : الشعر العربي المعاصر قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية،بيروت ، دار العودة ،١٩٨١م ، ١٧٣-١٩٤ .وبدوي طبانة ، معاني الأدب بين الوضوح والغموض ،ضمن كتابه :قضايا النقد الأدبي، الرياض ، دار المريخ ،١٩٨٤م، ١١٧-١٤٢. وحلمي خليل ، العربية والغموض، الإسكندرية ، دار المعرفة الجديدة،١٩٨٨م،وخالد سليمان ،أنماط الغموض في الشعر العربي الحر، إربد ، منشورات جامعة اليرموك،١٩٨٧م. وعبدالرحمن بن محمد القعود ، الوضوح والغموض في الشعر العربي القديم ،الرياض ، مطابع الفرزدق التجارية ، ١٩٩٠م .ومحمد الهادي الطرابلسي ، من مظاهر الحداثة في الأدب : الغموض في الشعر ،ضمن كتابه : بحوث في النص الأدبي، تونس، الدار العربية للكتاب ، ١٩٨٨م،١٥٧-١٨٠ .ومسعد بن عيد لعطوي ، الغموض في الشعر العربي ،مجلة جامعة الإمام محمدبن سعود الإسلامية ، ١٤٠٩هـ، المجلد ٢ ، ٢٠٥-٢٤٩ .ومحمد بن عبدالرحمن الهدلق، موقف حازم القرطاجني من قضية الغموض مقارنا بوقف النقاد السابقين، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤١٢هـ ،المجلد ٤ ، ٣٣٥-٣٦٠.

وحين يقتضي الحديث توصيفا لمجمل التعاطي النقدي مع قضية مفصلية بهذا الحجم لا يمكن لأي باحث ينظر في هذا الشأن أن يغفل في النقد القديم موقف حازم القرطاجني من قضية الوضوح والغموض في الشعر؛ لأنه من بين كل النقاد في تراثنا العربي قدم القضية تقديما مختلفا؛ متكئا على العلاقة بين أطراف القضية ؛ النص والناص والمتلقي ، مبررا تفضيله الغموض بكونه يزيد التوافق بين هذه الأطراف ، ويقول:

"إن المعاني وإن كانت أكثر مقاصد الكلام ومواطن القول تقتضي الإعراب عنها والتصريح عن مفهوماتها فقد يقصد في كثير من المواضع إغماضها وإغلاق أبواب الكلام دونها، وكذلك –أيضا –قد نقصد تأدية المعنى في عبارتين ؛ إحداهما واضحة الدلالة عليه، والأخرى غير واضحة الدلالة لضروب من المقاصد؛ فالدلالة على المعاني إذن على ثلاثة أضرب ؛ دلالة إيضاح، ودلالة إيهام، ودلالة إيضاح وإيهام معا"(١) .

---

(١) حازم القرطاجني ،منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ت محمد الحبيب بن خوجة،بيروت دار الغرب الإسلامي،١٩٨٦م ، ١٧٢.

إن كلام حازم يحمل روحا نقدية جديدة ؛ إذ جعل الدلالات المختلفة محتملة، وما يذهب إليه هاهنا ناتج عن رأيه في نظرية المعنى[1] وبواعث الإبداع التي حصرها في الإمتاع والارتياح حين يقرر بأن بعض أنواع الغموض يجب أن تكون في الشعر؛ مثل اللغز والكناية والإشارة ؛ وهذا كله يتطلب ثقافة خاصة؛ أي قارئا خاصا؛ويلح على هذا لتوثيق العرى بين النص والمتلقي ، وقد نال شعره شيءٌ من تنظيراته؛ حيث أورد فيه كثيرًا من مصطلحات علم الفلك والمنطق والفلسفة والفقه والحديث، مع اهتمامه بروابط العلاقة بين الفكرة والنص وعلاقة هذا كله بوظيفة الأدب ؛ وهذه نقطة مفصلية في مفهوم الإبداع ودواعيه ؛ يقول :"**وإذ قد عرفنا كيفية التصرف في المعاني التي لها وجود خارج الذهن والتي جعلت بالفرض بمنزلة ماله وجود خارج الذهن فيجب-أيضا- أن يشار إلى المعاني التي ليس لها وجود خارج الذهن أصلا، وإنما هي صور ذهنية محصولها صور تقع في الكلام بتنوع طرق التأليف في المعاني والألفاظ الدالة عليها والتقاذف بها إلى جهات من الترتيب والإسناد** "[2].

---

(١) انظر في هذا : فاطمة الوهيبي ، نظرية المعنى عند حازم القرطاجني،الدار البيضاء،المركز الثقافي العربي،٢٠٠٢م. ٣٠٤.

(٢) حازم القرطاجني ،منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ١٥.

وهو يشير بهذا إلى وجود معان ثوان تستبطن المعاني لها بواطن شتى يغلفها المتحدث برداء الغموض الذي له حيل شتى ؛ منها " ما يرجع إلى المعاني أنفسها ، ومنها مايرجع إلى الألفاظ والعبارات المدلول بها على المعنى، ومنها مايرجع إلى المعاني والألفاظ معا "[1].

وما من شك في أن هذا الجهد النقدي المتقدم رغم الروح الفلسفية يعد إبداعا متفردا يحسب لهذا الناقد الذي ظهر أثره جليا في الدراسات النقدية الحديثة، وبالأخص حديثه الذي تكرر في مواطن كثيرة بضرورة جعل المتلقي ينال نصيبا من فك رموز العمل الإبداعي باستثمار القرائن؛ كالشرح والتفسير والاستعاضة عن لفظ بغيره وتصحيح مخالفة للمعنى ؛مما يجعل للغموض قيمة عنده ؛ يقول :" فأما طريق الحيل في إزالة الغموض والاشتكال الواقعين بهذه الأشياء فهي أن يعتاض من الشيء الذي به الإغماض والإشكال أو أن يقرن به ما يزيل الإغماض والإشكال ، والاعتياض يكون بما يماثلها من جهة الدلالة"[2]، وقد ظهر جليا أنه مع هذا التميز إلا أن التناول عنده لهذه القضية قريب من الجمال بعيد عن الفكر .

---

(١) السابق ، ١٧٢.

(٢) السابق ، ١٧٥.

إن النقد الحديث في بعض تياراته وتفاعلاته يتكئ في حديثه عن الوضوح والغموض على جهد النقاد العرب المتقدمين ممثلا في رؤية حازم وعبدالقاهر الجرجاني، وهذ التقاطع يحمل سياقا جماليا وظيفيا يبحث عن لغة الكشف التي تعطي للكلمات غنى جديداً أعمق من الكلام وأكثر بقاء منه ؛ " ولذا أحدث النظر النقدي في الشعر انفجاراً لغوياً فسره النقاد (بالغموض) ، واتجه الكثير من العارفين إلى التصدي لهذا الغموض بالبحث والتحري عن كنهه في علم العلامات وعلم التأويل ؛لأن الغموض في التعبير الشعري ليس غموضاً ولكنه إبهام ؛ إذ إن الإبهام يرتبط أساسا بتركيب الجملة؛ أي أنه صفة نحوية أساسا تقوم على التعقيد في التركيب اللغوي بغموض بعض القصائد إذ إنه يعتمد على القراءة الاستكشافية والاسترجاعية للوصول إلى دلالة النص وغاياته"[١] .

لقد تنوع التناول النقدي العربي لقضية الوضوح والغموض في العصر الحديث تنوعا كبيرا ، وظهرت دعوات قوية للترويج للغموض والهروب من الوضوح ، وهذه الدعوات كلها ابتداء من المنهج البنيوي النقدي الذي يعتمد تعدد الدلالات والقراءات للنص الواحد، مرورا بالمنهج التفكيكي الذي يقدم قراءات لانهائية للنص الواحد، ووصولا إلى

---

(١) الناصر درويش، ظاهرة الغموض في الإبداع،٧٧.

الفرار من فخ الدلالة[١]، كلها تستثمر مع الغموض فلسفة وقيمة فكرية تجسد نظرتها للحياة وليس كما ينظر النقد القديم ؛ فالغموض وانفلات الدلالة والفوضى والحيرة والشك كلها فلسفات تقدمها الحضارة المعاصرة في تجليات مختلفة يتوجها العبث واللامعقول والفرار من الهدف في الفن .[٢]

إن الحراك النقدي الراهن يلح في كثير من تجلياته على الغموض الذي يجعل الدلالة مفتوحة محتملة التوجيه أنى حمل مرادها ؛ بحيث تكون " الأبنية الشعرية من شأنها أن تظل مفتوحة على المستقبل يستخرج منها الدلالات التي قصد إليها الشاعر والتي لم يقصد إليها وكان لفظه قابلا لاستساغتها ، ولما كان الشعر من شأنه أن يدل في أبياته الغوامض على أكثر من معنى امتحنت الأذهان اللطيفة قدراتها على الفوز بالمعاني التي فاتت الشراح أو النقاد السابقين؛ وظفرت من ذلك بإحدى المتع الخالصة التي تمكن منه الأشعار الجيدة دارسيها ...ثم إن الشعر يحكم بعدم اكتفائه بدلالة تدل عليها ألفاظه "[٣].

---

(١) انظر: السابق ٥٥ومابعدها .

(٢) للتفصيل في هذا ؛ انظر : محمد علواني ،المدارس الرمزية والبنيوية والتفكيكية من منظار الفكر الإسلامي،دار الحضارة الإسلامية عمان، ١٩٩٩م ،٤٦.

(٣) حسين الواد ، المتنبي والتجربة الجمالية عند العرب ، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، ٢٠٠٤م، ٢٩٣.

إن انفلات الدلالة هو المناط الحقيقي لكل دعوات النقد الحديث للغموض والنفور من الوضوح على حد قول درويش :

لن تفهموني دون معجزة

لأن لغاتكم مفهومة

إن الوضوح جريمة[1]

لقد كان المعتمد في هذا كله على الوافد المستجلب ، يقول المفكر الفرنسي (جاك دريدا): "إنَّ مفخرة النصوص العظيمة هو افتقارها إلى التحديد؛ فالكتابة بالنسبة إليه تتضمن غياب المؤلف وليس حضوره، فهي سجل غير كامل بالضرورة لأفكاره وأغراضه التي يجب أن تركن مقاصد القارئ إليه قبل أن تصبح ممكنة التفسير ...إن القارئ يكتب النص؛ ولكن لما كان القارئ نفسه كائناً غير مستقر، وأنه سلسلة من السياقات والأهداف التي تتغير بين لحظة وأخرى، فيعدّ ذلك النص ذاته غموضاً لا يمكن تحديده" [2].

وليس هذا فحسب؛ بل إن النقد الحديث تظهر فيه دعوات قوية لتعدد التفاسير للنص الواحد تخليدا للغموض في النص الشعري؛ يقول

---

(١) محمود درويش، محاولة رقم ٧، دار العودة ، ١٩٧٢م، ٤٨١.

(٢) الناصر درويش ، ظاهرة الغموض في الإبداع ، ٤٤.

(ت. س. أليوت): "إن أيَّ تفسير هو صحيح كالآخر"[١]، ويرجع ذلك إلى أن هذا التفسير أو غيره يكون "محتفظاً بإرث وناقلاً لمعرفة"[٢] ، وكان دعاة التفكيكية (التشريحية) يرحبون بسوء التفسير لأنهم يرون أن "ليس هناك ما يدعى بالخطأ"، وكل الدلالات مفتوحة ؛ وبالنتيجة فليس هناك في الأصل نص أصيل[٣].

لقد تجاوز الدرس النقدي العربي في تعاطيه مع الغموض السياق المعتدل للغموض الشفيف الذي لاينبيء عن موقف فلسفي في النقد المستجلب من الغرب إلى نقد عدمي عبثي يقدس الغموض اتكاء على روح عدمية ثائرة .

إن وليم إمبسون وهو أحد الرموز في النقد الغربي يقول :" يكون الغموض محترما مادام يسند تعقيد المعنى أو اكتنازه ، أو ما دام ندحة يستغلها الأديب لقول بسرعة ما قد فهمه القارئ ، ثم هو لا يستحق الاحترام إن كان وليد ضعف أو ضحالة في الفكر ويبهم الأمر دون داع ، أو عندما لا تتوقف قيمة العبارة على ذلك الغموض ، بل يكون مجرد وسيلة

(١) السابق ٥٤.

(٢) السابق ٥٥.

(٣) انظر : السابق ٢٨٨.

لتوجيه المادة وتصريفها ، وذلك إن كان القارئ لا يفهم الأفكار التي اختلطت وانطبع لديه شيء من عدم الاتساق"[١]، وهذا جزء من امتدادات مشروع حازم القرطاجني في الثقافة النقدية المعاصرة، ولكن النقاد العرب في المشروع الحداثي تجاوزوا هذا الطرح المعتدل إلى افتراض الدلالات المفتوحة، فإن استغلق الفهم على المتلقي عند قراءة النص الشعري اعتذر المنظرون قائلين: "الإبهام واللبس من أهم خصائص الرسائل المُركّزة في نفسها، وأولها الشعر، ولهذا فإن اللبس يكمن في جذور الشعر، ولا يقتصر على الرسالة، بل يشمل المرسل والمرسل إليه، فضلاً عن (الأنا) أي البطل الغنائي أو القصصي، و(الأنت) المرسل إليه المفترض في الحوار الدرامي، وكلها شخصيات يعتبر الإبهام أو عدم التحديد جزءاً مكوناً من طبيعة وظائفها الفنية"[٢] ؛ لأنه لا يمكن القبض على الدلالة في رأيهم ؛ ولذا فإن هذه الفئة ترفض "حصر المعنى بالنص وتميل إلى الاعتقاد بأن القارئ هو الخالق الحقيقي للمعنى"[٣] وبذلك كان الشعار الذي الضخم الذي ترفعه مثل هذه الاتجاهات التي "نبذت ما هو محدد سلفياً لا لرغبة في المغايرة

---

(١) فايز الداية ، جماليات الأسلوب ، دار الفكر المعاصر ، دار الفكر، ط٢ ، ١٤١١هـ ،٢٣٥.

(٢) كمال دياب ، الغموض الحقيقة المطلقة ، عالم إبداع ، ٢٠٠٥م ، بحوث المؤتمر الدولي للسانيات، المغرب ،٢٢.

(٣) السابق ٢٢.

وإنما لأن الأمر مرتبط بفلسفتها الرامية إلى نبذ المعرفة المتصلة بالذهن سلفياً، والتعويض عنها بعلاقة حوارية تهدف إلى استقراء ما يحدث للقارئ وهو يتلقى النص، وكيف يصل بنفسه إلى حلقات المعرفة وطبقاتها"(١).

وهنا تكمن الخطورة في بت الصلة بين النص والمتلقي، والماضي والحاضر؛ لتعزيز الفوضى والعبث والعدمية التي تقدمها الفلسفات المعاصرة للهروب من الواقع والتنصل من مسؤولية الكلمة ؛ وليس هذا فحسب ؛ بل إن هذه الدعوة العدمية تنطوي على روح فرعونية فيها احتقار للمتلقي وازدراء له واستغناء عنه؛ يقول وليد قصاب :

" تمخَّضت النزعة الحداثيَّة عن تقليعة لم يسبق لها مثيل في تاريخ الآداب، وهي "احتقار القارئ" والاستعلاء عليه، أو "موت القارئ"، على شاكلة ما سُمِّي "موت المؤلف" الذي أشاعَتْه البنيوية. وقد أخذت هذه النزعة عِدَّة وجوه؛ فقال قائل منهم: إن الغموض من طبيعة الشعر، فهو بحكم تشكيله اللغوي والفكري الخاص أعمق من النثر، وأحوج إلى الغوص والاستبطان، وقال قائل: إن الجماهير العربية أميَّة، سطحية الثقافة، ولمَّا ترقَ بعدُ إلى المستوى الثقافي المطلوب لتفهُّم تقانات الشعر الحديث، وآليَّاته الجديدة المتطوِّرة .

---

(١) السابق ٢٣ .

وقال قائل: إن الشعر ثقافة الخاصة، ومن ثَمَّ فهو مستعصٍ على الغالبية العظمى من جماهير الناس.

وقال قائل: إن ثقافة الجمهور العربي تقليدية تراثية؛ ولذلك فهو لا يسيغ الأشكال الجديدة، ولا يتذوَّقها... وقيل غير ذلك.

وفي تسويغٍ لغيبة التواصُل بين شعر الحداثَة والمتلقِّي، عُرِفت هذه الدعوة - المحمومة العجيبة - إلى احتقار القارئ، ونفيه التام من معادلة العمل الفني، بحيث يصير النتاج الشعري - بتعبير أحدهم - نتاجًا في ذاته ولذاته؛ أي: كأن الشاعر يكتب لنفسه فقط"[١].

ولم تقتصر حمى الغموض في الحراك النقدي العربي على المناداة به والتمالؤ عليه، بل انتقلت إلى معاداة الوضوح وعده لا يستحق الالتفات ؛ يقول عبدالله نور :" الشعر الذي يفهم ليس بشعر"[٢] ، ويقول كمال دياب :

" الوضوح أكبر جريمة يقترفها المبدع؛ لأنه يختزل إبداعه في زاوية مظلمة من زوايا التاريخ"[٣] .

---

(١) وليد قصاب ، الغموض واحتقار القارئ ، موقع د وليد قصاب:
/http://www.alukah.net/Web/alkassab/٠/١٩٧٨٠

(٢) عبدالله نور ، ملف نادي الطائف الأدبي ،العدد السادس ١٤٠٧، ٥٥.

(٣) كمال دياب،الغموض الحقيقة المطلقة ،١١١.

وهذا كله يجعلنا بكل جلاء نجزم بأن الدعوة المعاصرة للغموض والحراك النقدي حولها ليست كما يصورها النقد الحديث دعوة شكلانية جمالية دلالية ؛ وليس الخلاف بين أساطين النقد من الجهتين خلافا متصلا بالإبداع الفني المجرد ؛ بل إن المسألة أكبر من ذلك بكثير؛ إذ تتصل بالقيم وتتكئ على فكر وتحركها فلسفات ، وهي ترجمة لمواقف مبدئية من الكون والإنسان والحياة .. بل والخالق عز وجل .

ولهذا كله فإن التناول للغموض والوضوح في الدرس النقدي لا يرقى -أيضا – لما ينبغي أن يكون عليه النظر المقصود في هذه القضية الكبرى ولابد من نظر جديد لها مستصحب كل هذه المعطيات .



الخاتمة

إن قضية الوضوح والغموض أخطر من أن تختزل في قضايا شكلية أو جمالية ؛ بل هي متصلة اتصالا وثيقا بفلسفة الوجود والفكر العدمي الذي تاهت به الحضارة المعاصرة في سراديب الحيرة والشك ، وما من منهج نقدي أو أدبي يعتمد الغموض فكرة مبدئية أو يطبقه في إبداعاته في سياق تأسيسي غير عارض إلا كان له نصيب من هذا السياق المنحرف الذي يجسد غربة الأدب في هذه الأعصار المتأخرة، وبعده عن الانتماء الواضح لقيم الأمة وموروثاتها .

إن الوضوح النسبي الذي يبقي الصلة بين المتلقي والنص هوجزء من وظيفة الأدب وجزء من مسؤولية الكلمة ، ولايمكن حمل هذا العبث المسمى غموضا إلا على أصوات من لا يعقل ؛ ولهذا كانت المعركة مع القائلين بالغموض المطلق معركة فكرية قبل أن تكون جمالية ،وليس هذا لأن بعض النظار في هذا الشأن نفروا من الغموض بسبب استخدام بعض الشعراء الرمزَ للتمرير لأفكار منحرفة أو التعبير عن مكنونات حيرى أمام هذا الوجود الكوني المشهود فحسب ؛ بل لأن الغموض ذاته يعد مشكلة مضمونية فكرية ؛ لأنه يجسد فلسفة ويقدم رؤية فكرية عن نظر منشئ النص للكون والإنسان والحياة.

إن جناية الفكرة الوثنية الأفلاطونية القائمة على عالم المثال والمدينة الفاضلة ، وعد هذا العالم المشهود انعكاسا رديئا لعالم المثل ، والنظر للإبداع على أنه انعكاس لهذا الانعكاس الرديء، وزعم أن العقل الباطن أرحب من العقل الظاهر ، وإلحاح النقاد على التعامل مع هذا العقل الباطن على حساب العقل الظاهر –كل هذا إرهاص للفكرة العدمية التي تفلسف الغموض وتجعله غاية ، ومن السذاجة أن يظن ظان أن هذا مجرد حيل فنية يتفنن فيه القول .

لكننا مع هذا كله يجب ألا نهمل جمالية الغموض النسبي غير المبهم؛ لأن الوضوح التقريري المباشر لا يصلح أن يكون فنا ؛ بل لابد من استثارة ذهن المتلقي بما يجعله يبحر في أمداء متعددة للنص .

إن المناهج النقدية الحديثة التي تعتمد القراءات المتعددة للنص كالبنيوية ، أو تلك التي تجعلها لا متناهية كالتفكيكية هي جزء من الإشكالية الكبرى المحيطة بالحراك النقدي المعاصر، وهي التي جعلت الدلالات المفتوحة للنص أصل الغموض وانفلات الدلالة .

إن مسؤولية الكلمة واستشعار أمانتها وتبعاتها الدنيوية والأخروية تقتضي من الأديب الصادق أن يعي ما يقول ، ويعي ما الذي يريد أن يقول ،وإلا أصبح كالعجماوات [1].

لقد استقرأت أسباب هذا الغموض المبهم المصطنع ، وأرى أنها لا تعدو أن تكون :

- إما انحرافا فكريا .
- أو تقليدا لوافد مستجلب .
- أو إخفاقا فنيا وعجزا عن الإبداع الحقيقي.

إن الحرب المبدئية على الوضوح في سجالاتها كافة لا تعني الوضوح التقريري المباشر الذي يتفق الجميع على عدم مناسبته للإبداع بل تتجه إلى وضوح الرسالة والهدف ، ومشاركة الأدب الحي في المشروع الإحيائي الضخم للأمة ، وإسهام الأديب المسلم في تصحيح أخطاء مجتمعه وبيئته ، ودلالة أمته على خيري الدنيا والآخرة .

---

(١) من لطائف مايذكر هاهنا أن أحد الذين يرون أنهم يكتبون الشعر استضيف في أمسية شعرية في النادي الأدبي في أبها في ٦/ ٤/ ١٤١٧هـ وقال كلاما كدابة حديث الجساسة لا يدرى ما هو فقام أحد الحاضرين وأعلن أنه لم يفهم شيئا وطلب الشرح والتوضيح فما كان من الضيف إلا أن أعلن هو الآخر عن عجزه عن الفهم واحتياجه إلى من يشرح له شعره وقوله .

ولذا فإن فضاءات النقد وتناولات البلاغة يجب أن تجعل السجال الثقافي في قضية الوضوح والغموض مرتبطا بالفكر متصلا بالقيم ، والحكم الفصل فيها مرده إلى الجلال والجمال معا لا إلى الجمال وحده .

والله المستعان وعليه التكلان .

المراجع

١- الآمدي ، الموازنة ، ت محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية، د ت ، بيروت .

٢- ابن أبي الحديد ، الفلك الدائر ، ت أحمد الحوفي وبدوي طبانة ، دار الرفاعي، الرياض ، ط ٢، ١٤٠٤هـ.

٣- ابن رشيق ، العمدة ، ت محمد محيي الدين عبدالحميد ، ط٥، دت .

٤- ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ت عبدالمتعال الصعيدي،مكتبة صبيح ، القاهرة،١٣٨٩هـ .

٥- ابن طباطبا ، عيار الشعر ، ت عبدالعزيز المانع،دار العلوم ١٤٠٥هـ .

٦- ابن وهب ، البرهان ، دار المنارة ، دار الرفاعي ، ط ٣، ١٤١٨هـ.

٧- أبو القاسم القشيري ،القشيرية ، ت عبدالحليم محمود ، دار صادر ،بيروت ،١٩٨٩م.

٨- أبو هلال العسكري ،كتاب الصناعتين ، ت علي البجاوي ومحمد أبوالفضل إبراهيم، المكتبة العصرية ،بيروت ، ١٤١٩هـ.

٩- أحمد بدوي ، أسس النقد الأدبي عند العرب، دار نهضة مصر،١٩٩٦م، مصر-.

١٠- الجاحظ ، البيان والتبيين ، ت عبد السلام هارون ، دار الكتب العلمية ، ط ٤ ، ١٩٨٥م، .

١١- الجاحظ ، الحيوان ، ت عبدالسلام هارون ، دار الكتب العلمية ،دت .

١٢- السيد محمد الديب ، الغموض في شعر أبي تمام ،دار الطباعة المحمدية ، القاهرة،١٤١٠.

١٣- الناصر درويش، ظاهرة الغموض في الإبداع،المكتبة العلمية،بيروت، د ت.

١٤- حازم القرطاجني ،منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ت محمد الحبيب بن خوجة،بيروت دار الغرب الإسلامي،١٩٨٦م .

١٥- حسين الواد ، المتنبي والتجربة الجمالية عند العرب ، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، ٢٠٠٤م.

١٦- خالد الباني ، الصوفية الغالية ، دار البشائر الخيرية ، ١٤٢٢هـ ، .

١٧- درويش الجندي ، الرمزية في الأدب العربي ، نهضة مصر، د ت ٢٦١.

عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ،ت محمود شاكر، مطبعة المدني ، القاهرة ١٤١٢هـ، .

١٨- شوقي ضيف ، البلاغة تطور وتاريخ ، دار المعارف، ١٩٨١م.

١٩- شوقي ضيف ، العصر الجاهلي ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٨، د ت ،.

٢٠- عبدالقاهر الجرجاني ، أسرار البلاغة ، ت محمود شاكر ، ط ١ ،مطبعة المدني ، ١٤١٢هـ ، القاهرة .

٢١- عبدالقاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز، ت محمود شاكر ، ط ١ ،مطبعة المدني ، ١٤١٢هـ ، القاهرة .

٢٢ - فاطمة الوهيبي ، نظرية المعنى عند حازم القرطاجني،الدار البيضاء،المركز الثقافي العربي،٢٠٠٢م.

٢٣- فايز الداية ، جماليات الأسلوب ، دار الفكر المعاصر ، دار الفكر، ط٢ ، ١٤١١هـ.

٢٤- كمال دياب ، الغموض الحقيقة المطلقة ، عالم إبداع ، ٢٠٠٥م ، بحوث المؤتمر الدولي للسانيات ، المغرب .

٢٥- محمد علواني ،المدارس الرمزية والبنيوية والتفكيكية من منظار الفكر الإسلامي، دار الحضارة الإسلامية عمان، ١٩٩٩م.

٢٦- محمد مصطفى هدارة ، ظاهرة الغموض في القصيدة العربية المعاصرة ،ضمن : دراسات في الأدب الحديث، النادي الأدبي بالمدينة النبوية، المجلد ٣، الكتاب ١٠٢، ط١ ، ١٤١٦هـ .

٢٧- مسعد العطوي، الغموض في الشعر العربي ، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،١٤١٠هـ ، العدد ٢ .

٢٨- وليد قصاب ، في الأدب الإسلامي، دار القلم ، دبي ، ط١ ، ١٤١٩هـ ، ١٠٧ .

٢٩- يحيى الجبوري ، الشعر الجاهلي خصائصه وفنونه ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط ٨ ، ١٤١٨هـ، .

المبالغة وروافدها

(مقاربة إجرائية للمصطلح ومعانيه في التراث النقدي والبلاغي)

إعداد : د. أحمد سليم غانم
أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب
جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية

استهلال

يسعى هذا البحث إلى محاولة إنجازِ مقاربةٍ نقديَّةٍ للمبالغةِ كمصطلحٍ بلاغي تعالق بِهِ الكثير مِنَ المصطلحات ومفاهيمها، من بداياتِ التدوينِ النقديِّ والبلاغي إلى مرحلةِ النضجِ والإثمارِ، ممّا يمكنُ أَنْ يعكسَ لنا صورة المجهودِ العقليِّ العربيِّ في إنتاجِ المصطلحِ، وكذا مسيرةُ نموِّهِ وتشكُّلِهِ وأطوارِهِ. وحضوره في المسكوت عنه في الدرس البلاغي العربي "ويتفقُ الرأيُ بينَ المتخصصينَ في علمِ المصطلحِ على أنَّ أفضلَ تعريفٍ أوربيٍّ للمصطلحِ هو التعريفُ التالي: الكلمةُ الاصطلاحيَّةُ أو العبارةُ الاصطلاحيَّةُ: مفهومٌ مفردٌ أو عبارةٌ مركبةٌ استقرَّ معناها أو بالأحرى استخدامُها، وحُددَ في وضوحٍ، هو تعبيرٌ خاصٌّ، ضيِّقٌ في دلالتِهِ المتخصصةِ، وواضحٌ إلى أقصى درجةٍ ممكنةٍ، ولَهُ ما يقابلُهُ في اللغاتِ الأخرى، ويردُ دائمًا في سياقِ النظامِ الخاصِّ بمصطلحاتِ فرعٍ محددٍ فيتحقَّقُ بذلكَ وضوحُهُ الضروريُّ"[(١)]

ويطرحُ السؤالُ نفسَهُ: إلى أيِّ مدى يمكنُ تطبيقُ هذه المعطياتِ على مصطلحِ (المبالغةِ)؟ هل تحدَّدَ معناها في وضوحٍ إلى أقصى درجةٍ، هل استقرَّ في الممارسةِ النقديَّةِ والبلاغية؟

---

(١) الأسس اللغوية لعلم المصطلح، لمحمود فهمي حجازي، بدون طبعة، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، د:ت، ص ١١، ١٢.

إنَّ مدخَل ابنِ أبي الإصبعِ في معالجتِهِ للمصطلح عينِهِ تحتَ عنوانِ (بابُ الإفراطِ في الصِّفةِ) وَقولَهُ بعدَ ذلكَ: "وهو الذي سمّاه قدامةُ المبالغةَ، وسمّاه مَنْ بعدَهُ التبليغَ..."[1] يشيرُ إلى عدمِ استقرارِ المصطلح، ومِنْ ثَمَّ عدم استقرار دلالتِهِ وعلائقِهِ، في المباحثِ التراثيَّةِ إلى وقتٍ متأخرٍ يصلُ للقرنِ السابعِ الهجريِّ. ولم تقتصرْ تلك الحالُ الضبابيَّة على المجهودِ التراثيِّ فحسبُ، بل تقاطعتْ المصطلحات بمفاهيمها في بعضِ بحوثِ النُّقّادِ المعاصرينَ، على النحو الآتي: "ومثلُهُ مغالاةُ أبي تمامٍ في استعاراتِهِ وبديعِهِ، وإغراقُهُ في معانيهِ ... ومما يأخذهُ على المحدثينَ مما يتصلُ بالمعاني كذلكَ الإحالةُ والخروجُ عن المألوفِ والذوقِ والدِّينِ أحيانًا"[2]. وهكذا جمعَ الناقد بين المغالاةِ والإغراقِ والإحالةِ دونَ حدودٍ فاصلةٍ أو بيانٍ لعلائق هذه المصطلحات وتقاطعاتها[3].

---

(١) تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، لابن أبي الإصبع المصري، تحقيق: حفني محمد شرف، بدون طبعة، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الاسلامية، ١٩٩٥م، ص١٤٧.

(٢) تاريخ النقد الأدبي والبلاغة حتى القرن الرابع الهجري، لمحمد زغلول سلاّم، بدون طبعة، الإسكندرية، منشأة المعارف، د:ت، ص ٣١٣.

(٣) وعلى ذكر الإحالة نجد لهذا المصطلح مفهومًا آخر يجعله "مصطلحًا يمتاز بدلالة شمولية تؤشر على ما يقع خارج النص ويحضر فيه، سواءً أكان الحضور نصيًّا أو (كذا) مرجعيًّا".

ومِنْ ثَمَّ باتت الحاجةُ ماسَّةً إلى السعي لإنجاز بحثٍ يضيء هذه السبيلَ، للحيلولةِ دونَ استمرارِ هذه الحالةِ الضبابيَّةِ التي تشكلت منها فرضيَّةُ البحثِ الأولى، التي تقولُ: إنّ المبالغةَ وروافدها، مصطلحات ومفاهيم لم تكنْ من الوضوحِ، بالقدرِ الكافي، في المباحثِ البلاغيَّةِ والنقديَّةِ العربيَّةِ قديمِها ومعاصرِها.

ويستكملُ البحث شيئًا من جوانب الممارسة النقديّة العلميّة، فيستقبل مباحثه برصد الجذرَ اللغويَّ ويستنطقُ مادتَهُ المعجميَّةَ، ويحاولُ استكشافَ العقلِ العربيِّ في موقفِهِ من موضوعِ البحثِ. ويستقرئ بعض المصنفات النقديَّةِ والبلاغيَّةِ للتراثِ، مبكرِها ومتأخرِها، مستنتجًا ما تبوحُ بِهِ سطورُ المعالجةِ.

وقد رصدنا مُصنَّفُ ابن سلام الجمحيِّ "طبقات فحول الشعراء" بوصفه أوَّلَ ميادين بحثنا، ثم انتقلنا من سِفْرٍ لآخر لنتمكنَ مِنْ قراءةِ تصوُّرِ التراثِ عن المبالغةِ، وكذلك محاولة رصد بعض أشكال الحضور غير التقليدي للمفهوم في فضاء الأدب العربي، ومَثّلَ ذلك الفرضيّةُ الثانيةُ لبحثنا هذا. وانتخبنا المنهجَ الوصفيَّ وآليَّةَ التحليلِ لنكونَ أقربَ إلى المادةِ البحثيَّةِ: بنيتِها الظاهرةِ والباطنةِ.

المصطلح والمفهوم: مقاربة معجمية

يعدُّ الوقوفُ على جذرِ المادةِ المعجميَّةِ مِنْ أهمِّ الآليات المنهجيَّةِ التي سعى البحثُ إليها في دربِهِ نحوَ رصدِ المصطلحِ واستخدامِهِ في الفضاءِ النقديِّ والبلاغيِّ. إذ تضيءُ المادةِ اللغويةِ في كتبِ اللغةِ مساراتِ تَشَكُّلِ المعنى، وهي تستقي مادةَ نموِها من جذرِ المادةِ. فثمَّةَ طريقتان تُشير إليهما بعضُ أطروحاتِ النَّقدِ المعاصرِ، في التعاملِ مع اللفظ فهو إمّا وسيطٌ شفافٌ، لمعناه، أو عنصرُ إخفاءٍ وتزييفٍ لها[1]، لذا أخذَ البحثُ على عاتقِهِ التحاورَ مع جذرِ المادةِ (ب.ل.غ) في محاولة لإدراكِ مدى تحرر الممارسةِ النقديَّةِ والبلاغيَّةِ مِنْ أصلِ الجذرِ أو التزامِها بِهِ. وهل دعمَ المعجمُ العربيُّ مصطلحاته بمفاهيم شفافةٍ أم هل كان على خلافِ ذلك؟

ونحن في هذهِ المقاربة اللغويةِ نحاولُ أن نحللَ المادةَ اللغويةَ لدعمِ فهمنا للمعنى، وقد جاء في لسانِ العربِ:

- "بَالَغَ فُلانٌ في أَمْرِي إذا لم يُقَصِّر فيه"[2] وقَدْ يمثلُ هذا أدنى الأفنانِ المنبثقةِ عن جذرِ المادةِ، إذ إنَّهُ ينفي المحورَ السالبَ، ولا يتخطى إلى محور

---

(١) تمنع النص متعة التلقي: قراءة ما فوق النص، لبسام قطوس، ط ١:، عمان، أزمنة، ٢٠٠٢م، ص٥٨.

(٢) لسان العرب، لابن منظور، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، بدون طبعة، القاهرة، دار المعارف، د: ت، مادة (ب.ل.غ).



الموجب إلاّ بدلالةِ انقطاعِهِ عنْ السالبِ، وهكذا يكونُ قَدْ زحزحَ عن ضدّ المعنى، فدخلَ في دلالتِهِ بمجردِ عدوله عن الضدّ. وهذا فيما نرى أقلُّ المراتبِ.

- "الْبُلْغَةُ: مَا يُتبَلَّغُ بِه مِنَ العَيْشِ، زادَ الأَزهريُّ: وَلا فَضْلَ فِيهِ"

ويبدو أن تبلُّغَ العيشِ قد يكونُ بالكفافِ الذي يسدُّ الرمقَ ويقيمُ الأَود، ويؤيدُ ذلكَ ما زادَهُ الأزهريُّ: ولا فضلَ فيهِ، وفي ذلك إشارةٌ إلى أنَّ ذلكَ الجانب من جذرِ المادةِ يمثلُ مبتدأَ الغايةِ. ويدعمُ ذلك أيضًا ما جاء: "بَلَّغَ الشَّيْبُ في رَأسِهِ: ظَهَرَ أَوَلَ ما يَظْهَرُ" حيثُ يكون ظهورُ الشيبِ قليلاً ثم يزدادُ بعدُ.

- "وَتَبَلَّغَ بِالشيء: وَصَلَ إِلَى مُرادِهِ"

وهذا الجانب يتّجهُ بالغايةِ من مبتدئها في سبيلِ أقصاها، ولكنَّ أقصى الغايةِ هنا – وهو الحدُّ المُرادُ الوصولُ إليهِ – غيرُ موصوفٍ بحدٍّ معياريٍّ، وإنَّما يُفسرُ بمرادِ كلِّ إنسانٍ، وهو مختلفٌ بين شخصٍ وآخرَ، لذا، فإنَّ الغايةَ في المبالغةِ والتي بدأتْ بالحدِ الأدنى/ الكفافِ، كما مرّ، تنتقلُ على محورِ المعنى إلى نقطةٍ أخرى، ولكنَّها مفهومٌ مراوغٌ، حيثُ يُردُّ إلى مرادِ كلِّ شخصٍ، ومن ذلك ما يلي أيضًا.

- "المُبالَغَةُ: أنْ تبلغَ في الأمرِ جهدَكَ"

ولا شكَّ لدينا أن الجهدَ مسألةٌ نسبيَّةٌ تختلفُ من شخصٍ لآخرَ، بلْ تختلفُ مِنْ وقتٍ وموقف لآخرَ بالنسبةِ للذاتِ عينِها، تبعًا لأمرٍ متغيِّرٍ مِنْ مثلِ الدافعِ والطاقةِ وغيرها.

ومِنْ عناصرِ المبالغةِ المحيلةِ على المُرْسِلِ: "بلغَ الغلامُ: احتلمَ كأنَّهُ بلغَ وقتَ الكتابِ عليهِ والتكليفِ، وكذلكَ بلغَتْ الجاريةُ"(١) فيدل هذا الجانب على النسبيَّةِ الماثلةِ في تصورِ المبالغةِ وحدِّها، وإنْ كانت تؤولُ في نهايةِ الأمرِ إلى المؤلفِ أو الذاتِ المُرْسِلةِ، وذلك يؤكدُهُ جانب آخرُ. "وبلَّغَ الفارسُ: إذا مدَّ يدَه بعنانِ فرسِهِ ليزيدَ في جريهِ"(٢) والمادة يتجلى فيها أثرُ الفاعلِ/ المرسل في اقتحامِ مدى الموضوعِ، رغمَ تحكُّمِ عواملَ أخرى من مثلِ قدرةِ الفرسِ وبيئةِ الجري.

وتتحوّلُ المادَّةُ اللغويةُ في سبيلِ تكريسِ معنى المبالغةِ من أفقٍ مفتوحٍ يتحددُ تبعًا للمؤلفِ إلى أفقٍ يتحددُ تبعًا للمتلقِّي، في قوله: "وشيء" بالغٌ أي: جيِّدٌ، وقَدْ بلغَ في الجودةِ مبلغًا"(٣).

(١) لسان العرب، لابن منظور، مادة (ب.ل.غ).

(٢) لسان العرب، لابن منظور، مادة (ب.ل.غ).

(٣) لسان العرب، لابن منظور، مادة (ب.ل.غ).

وفي هـذا الجانـب تتبـين المبالغـةُ، تبعًـا للمتلقِّـي الـذي يحكـمُ عـلى هـذه الجودةِ من خلالِ خلفيّاتِه ومعطياتِـه، فـالمفعولُ المطلـقُ يمثِّـلُ أفقًـا للعـدول المعنوي غير المحدد.

وهكذا نقف على تطور معنى ذلـك المصطلحِ في جذرِهِ المعجمـيِّ، ممّـا يـشيرُ إلى تقـاطعٍ مـصطلحيٍّ في الممارسـةِ الإجرائيـة وتداخلـه، ومـن أكثـرِ جوانب المادةِ اللغويَّةِ تبشيرًا بذلك: "وَبَلَغْـتُ المكـانَ بُلُوغًـا: وصـلتُ إليـهِ، وكذلك إذا شارفتُ عليهِ"(١).

وتتضح هنا المفارقـةُ بـين حَـدَثِ الوصـولِ وحَـدَثِ المشارفةِ/ مـا قبـلَ الوصولِ، فقد أجازَ ذلك الجانب نسبة اللفظ لمعنيين ليسا متطـابقينِ بطبيعـةِ الحالِ.

إنَّ تلك الجوانب اللغويةَ المختلفة جعلتنـا نتواصـلُ مع (المبالغـةِ) عـلى أكثر من مستوىً، كانَ محلَ اختيارِ الظاهرةِ الأدبيَّةِ رجالِها مِـنْ شـعراءَ ونقـادٍ وبلاغيين وجماهيرَ أيضًا، ويشيرُ التنظيرُ العقليُّ إلى إمكانيةِ توزُّع أولئكَ عـلى محـورِ طَـرَفَي النقـيضِ، وكـذلك في مركـزِ المحـورِ ومـا بـينَ ذلـكَ وذاكَ في تواصـلِهم مـع موضـوعِ البحـثِ. حيـثُ دعمـتْ الجوانـب المعجميَّـةُ ذلـكَ

(١) لسان العرب، لابن منظور، مادة (ب.ل.غ).

التوسعَ، الـذي ربَّـما يتناسـبُ مع اختـلافِ البيئـاتِ والعـصورِ والثقافـاتِ والنفوسِ.

ومـع أهمِّيَـةِ الوقـوفِ عـلى المعطيـات المعجميَّـةِ لـدعمِ التواصـلِ بـينَ المصطلح ومعناه، وكذلك لأنَّها مدخلاتٌ منهجيَّةٌ لا يجوزُ الحَيدُ عنهـا، فـإنَّ بعضَ الباحثينَ قد نكصوا عَنْ ذلك، ممّا أثّرَ على مخرجاتِهم العلميَّةِ.

فمِنْ أولئكَ مَنْ اكتفى بأحدِ جوانـب المـادةِ، فقـد نقـلَ "بـالغَ فـلانٌ في أمري: إذا لم يقصِّرْ فيهِ"(١) ومعنى هذا المعطـى المعجمـيِّ إنـما يقـفُ عنـدَ حـدّ نفي التقصيرِ، وعليه فكأنَّـه ينقـلُ إلى القـارئِ اختـزالَ المعجـمِ العـربيِّ لمعنـى المبالغةِ عندَ أولِ عتباتِها، وهو أمرٌ مخـالفٌ للحقيقـةِ، وللمنهجيَّـةِ العلميَّـةِ في آنٍ؟! حيث ثبت في التحليلِ لدلالاتِ جوانب المادةِ اللغويَّةِ مستوياتٍ عدَّةً.

ومن الباحثين مَنْ بدأَ حديثَهُ عنْ المبالغةِ تحت الأرقام (٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١)(٢) في بحث اصطلاحيٍّ دونَ المعجميِّ، على أنَّهُ أثبتَ أحدَ جوانب المـادةِ في معالجتِهِ لمصطلحِ (التبليغِ)، قال: "... مأخوذٌ مِنْ قـولِهِمْ: (بلّـغَ الفـارسُ)

---

(١) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، لأحمد مطلوب، ط:١، بيروت، الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٦م، ٣/ ١٨٠.

(٢) معجم البلاغة العربية، لبدوي طبانة، ط:٤، جدة/ بيروت، دار المنار/ دار ابن حزم، ١٩٩٧م، ص ٩٠:٩٣. والأرقام تشير لمواضع ذكر المصطلحات المشار إليها.

إذا مدَّ يدَهُ بالعِنانِ ليزدادَ الفرسُ بالجري"[١] ولم يُحِلْ في معالجَتِهِ للمبالغةِ إلى تلك الإشارةِ، وتابعَ الباحث السابق في اختزالِ جوانب المادةِ اللغويَّةِ إلى ذلك المعنى الذي يثبتُه هذا الجانب اللغويُّ فقط.

وهناك باحث ثالث تصدّى (للبلاغةِ في اللغةِ)[٢]، واكتفى بنقلِ بعضِ الموادِ اللغويَّةِ التي تختزلُ مستوياتِ المعنى، قالَ: "والبلاغةُ في الأصلِ اللغويِّ، تعني الانتهاءَ والوصولَ، يقال: بلغَ الشيء أَيْ: وصلَ إليهِ، وانتهى إليهِ، وتبلَّغَ بالشيء وصلَ إلى[٣] مرادِهِ، والبلاغُ ما يُتبلّغُ بِهِ، ويتوصلُ إلى الشيء المطلوبِ"[٤]. ولم يُعنَ الباحثُ بتحليلِ تلكَ المادةِ أو استنطاقِها، وإنَّما ذهبَ – تحتَ العنوانِ عينِهِ – إلى المعالجةِ الاصطلاحيَّة فأثبتَ تعريفَ السكاكي وبحثَ في صنيعِ الجاحظِ والمعتزلةِ والخفاجيِّ وغيرِهم، ثم راح يعنونُ (البلاغةُ في الاصطلاحِ)[٥] وكأنَّه كان في مبحثٍ لغويٍّ قبلَ ذلك.

---

(١) معجم البلاغة العربية، ص ٨٩.

(٢) البلاغة والنقد: المصطلح والنشأة والتجديد، لمحمد كريم الكواز، ط:١، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٦م، ص ١١.

(٣) نقل الكواز "وصل على مراده: والصواب ما أثبتناه، قال في لسان العرب "وتبلغ بالشيء وصل إلى مراده" مادة (ب.ل.غ) وقد أحال الكوّاز إلى المصدر عينه.

(٤) البلاغة والنقد: المصطلح والنشأة والتجديد، ص ١١.

(٥) البلاغة والنقد: المصطلح والنشأة والتجديد، ص ١٧.

ويأتي باحثٌ رابعٌ فيعيدُ اختزالَ مستوياتِ المعنى، حيثُ انتخبَ بعضَ الموادِّ دونَ الأخرى، قال: "المبالغةُ: ضاعف الثلاثي المجرد: بلغَ الأمرُ: وصلَ إلى غايتِهِ، والشيء بلوغًا: وصلَ إليه. وعندَ هذا الحدِّ ينتهي الحدُّ المعقولُ من فعلِ الوصولِ المستفادُ من البلوغِ، لتبدأَ مرحلةُ التجاوزِ في المضاعفِ بالغَ مبالغةً: أي اجتهدَ فيهِ واستقصى، وغالى في الشيء"[1].

وهكذا سكتَ الباحثُ عن باقي الجوانب التي أثبتناها في البحثِ المعجميِّ، ثمَّ قسَّمَ الباحثُ مستوياتِ المادَّةِ إلى (الحدِّ المعقولِ) وإلى مرحلةِ التجاوزِ التي تُستَنطَقُ من خلالِ مفهومِ المخالفةِ، فهل تؤول إلى اللا معقول؟! ثم أليس من الممكنِ أن يكونَ الوصول إلى الغايةِ والموصوفُ بالحدِّ المعقولِ مُشتَمِلاً على الاستقصاءِ من الجانبِ المعنوي؟!

ومن الباحثينَ مَنْ أهملوا المبحثَ اللغويَّ مطلقًا حالَ تصدِّيهم لمعالجةِ بعضِ المفاهيم، من مثلِ باحثٍ تجاوزَ أدنى إشارةٍ إلى مادةٍ معجميَّةٍ، بينما هو يكتبُ (حول مفهومِ البلاغةِ) مكتفيًا بالرصدِ الاصطلاحيِّ المنتخبِ[2].

---

(١) معجم مصطلحات علم الشعر العربي، لمحمد مهدي الشريف، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م، ص ٢٣.

(٢) فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، لرجاء عيد، الإسكندرية، منشأة المعارف، بدون طبعة، د: ت، ص ٧، ١٥.

على أننا نعودُ فنؤكدُ أنَّ الدرسَ اللغويَّ العربيَّ تَشَكَّلَ في غيرِ صورةٍ، كانَ من شأنِها أنْ تدعمَ الجهازَ البلاغيَّ والممارسةَ النقديَّةَ في معالجتِهما لمثلِ ذلك المصطلحِ، فنقرأُ على سبيلِ المثالِ "يُقالُ: يَوْمٌ أَيومُ، إذا أَرَادوا المُبالغةَ"[١] فقدْ رصدَ المعجمُ تركيبًا لغويًّا وأشارَ إلى موقفِ السلوكِ اللغويِّ الذي يستدعيهِ، (إذا أرادوا المبالغةَ) وكأنَّ المواقفَ اللغويَّةَ التي تستدعي المبالغةَ بحالٍ عقليٍّ أو نفسيٍّ أو اجتماعيٍّ يتجاوزُ الاهتمامُ بها حدَّ النَّقدِ والبلاغةِ، فترصدُ المعاجمُ التراكيبَ اللغويَّةَ المتماهيةَ مع تلك المواقفِ.

وثَمَّةَ تجلٍّ آخرُ لاهتمامِ الدرسِ اللغويِّ بمصطلح كالمبالغةِ، إذ عُنيَ برصدِ مستوياتِ المعاني، مما يدعمُ فكرةَ أصالةِ التمييزِ بينَ مستوى المعاني، ومثالُ ذلك تمييزُ الدرسِ اللغويِّ بينَ المصطلحات تبعًا لتمايزِ المعاني من مثلِ ما جاءَ في بابِ الرياحِ "فالصَّبا: هي الريحُ الشرقيَّةُ... وهي تهبُّ من مشرقِ الاستواءِ وهو مطلعُ الشمسِ في زمنِ الاعتدالِ... والدَّبُورُ تقابلُها، وهي الريحُ الغربيَّةُ"[٢]

---

(١) لسان العرب مادة (ر.م.د).

(٢) كفاية المتحفظ في اللغة، لابن الأجدابي، تحقيق: السائح علي حسين، بدون طبعة، طرابلس، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، د:ت، ص ١٧٤.

فمِنْ رصدِ المصطلحات ذاتِ المستوياتِ العاديَّةِ في المعاني، إلى المصطلحات ذاتِ التعمُّقِ في المعاني في مستوى أوَّلٍ فـ "الهَيْفُ: الريحُ الحارَّةُ... والعَريَّةُ: الريحُ الباردةُ" ثم ينزاحُ الرصدُ اللغويُّ - وإن لم يُعنَ بالترتيبِ والتنسيقِ – إلى تعمقِ المعنى أكثرَ "فالبَوارِحُ: الرياحُ الحارَّةُ الشديدةُ... والحَرْجَفُ: الريحُ الشديدةُ الباردةُ" وكذلك "الصَّرصَرُ" ويزدادُ المعنى عمقًا عبر ازديادِ عناصرِهِ "فالرَّوامِسُ: التي تَرْمُس الآثارَ أي تدفنها... والحواصبُ: التي ترمي بالحصباءِ... والأعاصيرُ: التي ترفعُ الترابَ بينَ السماءِ والأرضِ..."(١)

إنَّ رصدَ مستوياتِ المعنى على النحوِ السابقِ، من لحظةِ الوقوفِ على عتبةِ مفهومه إلى الولوجِ إلى آفاقِهِ المنفتحةِ غيرِ المحدودةِ، هو محورُ مفهومِ المبالغةِ، وبذلك يكرِّسُ الدرسُ اللغويُّ عبرَ تلك الآليةِ حضورَ المبالغةِ في العقلِ حالَ تلقِّيهِ لذلك الدرسِ.

المبالغةُ وأفقُ العقلِ العربي:

أشرنا سلفًا إلى انفتاحِ أفقِ المعنى في بحثِنا للمادَّةِ المعجميَّةِ بجوانبها المختلفة، وقلنا إنَّ هذا الاتساعَ يصفُ اللغةَ بالمرونَةِ، وإذا كانت اللغةُ تمثلُ هنا مصطلحات تنبثقُ معانيها ومفاهيمها من عقلِ أصحابِها، في عمليَّةٍ

---

(١) كفاية المتحفظ في اللغة، ص ١٧٧.

تطورية مطَّردةٍ، فنحن في سبيلِنا إلى بحثِ علاقةِ المبالغةِ بأفقِ العقلِ العربيِّ، إذ إنَّ حضورَ بعضِ المعطياتِ في الحياةِ العقليَّةِ العربيَّةِ قبلَ الإسلام يمكنُ أنْ يضِيءَ السبيلَ في رصدِ موقفِ ذلك العقلِ من المبالغةِ كقيمةٍ ورؤيةٍ، ومنْ ثَمَّ نفيدُ مِنْ ذلك في بحثنا المتصلِ بالمصطلحِ ومعناه وروافده.

ويذهبُ أحمدُ أمين إلى أنَّ "الكِهانةَ والعِرافةَ وزجرَ الطيرِ والعِيافةِ، وهي أمورٌ ليستْ منطقيَّةً في تعرُّفِ العلةِ للمعلولِ... تكادُ تكونُ نظامًا مقررًا لكلِّ قبيلةٍ من قبائِلِهم"[1]، وذلك ما يقترب بفكرة المبالغة وروافدها من القبول في حياة العربيِّ.

ومِمّا يدعمُ عدولهم نحو تقبُّلِ موضوعِ بحثِنا، ما اتَّصَلَ ببيئتِهم من عواملَ جعلتهم أحرارًا، وهم بذلك النعتِ أقربُ إلى حريةِ الحركةِ، ومنها حركةُ المعنى، أي قربِهم من المبالغةِ وما يتصلُ بها، فـ"هم نتيجةُ إقليمٍ طليقٍ... كل شيء فيه حرٌّ على الفطرةِ، فهم كذلك أحرارٌ كإقليمِهم، لم يحبسْهم زرعٌ يتعهدونه، ولا صناعةٌ يعكفونَ عليها، كذلك تحررتْ نفوسُهم من قيود حكومةٍ ونظامٍ، اللهم إلا شيئين قيّدا عقولَهم ونفوسَهم: قيدُ دينِهم الوثنيِّ وما يتطلبُه من شعائرَ وتكاليفَ، وقيدُ تقاليدِ القبيلةِ وما تستلزمُهُ من واجباتٍ شاقَّةٍ..."[2]

---

(١) فجر الإسلام، لأحمد أمين، ط:١٠، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥م، ص ٤٠.

(٢) فجر الإسلام، ص ٤٦.

ولكننَّا نقول حينَ نرى أحمد أمين يذهب إلى "أنَّ الشعرَ الجاهليَّ لا يدلُّنا على خيالٍ واسعٍ متنوعٍ، ولا غزارةِ وصفِ المشاعرِ والوجدانِ بقدرِ ما يدلُّنا على مهارةٍ في التعبيرِ وحسنِ بيانٍ في القولِ"[1]، إنَّ لعبةَ التنظيرِ، والنقدِ، بالنظرةِ العقليةِ المجردةِ، قد تدفعُنا إلى توهمِ انفصالِ الخيالِ عن مهارةِ التعبيرِ، وهذا المذهبُ يتماهى بشكلٍ من الأشكالِ مع ما كانَ يذهبُ إليه بعضُ النقادِ من أن المبالغةَ وعناصرَ حقلِها إنَّما يعمدُ إليها مَنْ لا يحسنونَ من الشعراءِ لاستكمالِ قصورِهم، فكأنَّهم فهِموا شيئًا من الانفصالِ بين المبالغة وروافدها بوصفها مهارة تعبيرية والخيال بوصفه ملكة شعرية، وعندنا أن مهارةَ التعبيرِ إنَّما تستنطقُ من خلالِ مناشطِ الخيالِ. وهذا ما ذهب إليه النقدُ القديمُ، إذ قدَّموا امرأ القيسِ؛ لأنَّه أول من "سبَقَ العربَ إلى أشياء ابتدَعها، واستَحْسَنتْها العربُ، واتَّبعتْه فيها الشعراء: استيقافُ صَحْبه، والتَّبْكاءُ في الدِّيار ورقَّةُ النَّسيبِ، وقُرْب المأخَذ، وشَبَّه النِّساءَ بالظِّباء والبَيض، وشَبَّه الخَيْل بالعِقْبان والعِصِيِّ، وقَيَّدَ الأوَابد، وأجادَ في التشبيه..."[2] وهذه آفاقٌ تخيليةٌ، لاشكَّ في ذلكَ.

---

(١) فجر الإسلام، ص ٦٠.

(٢) طبقات فحول الشعراء، لمحمد بن سلام الجمحي، شرح: محمود محمد شاكر، بدون طبعة، جدة، دار المدني، ١٩٧٤م، ١/ ٥٥.



وقصصُ العربِ من أبوابِ أدبِهم التي يمكنُ أن يتجلى من خلالِها موقفُهم العقليُّ من المبالغةِ وروافدها، من حيثُ هي جنوحٌ عن الواقعِ والحقيقةِ، ولا شكَّ أنها كثيرةٌ من مثلِ أيامِ العربِ كيومِ داحسٍ والغبراءِ، والفجارِ... وكَذا أخبارُهم "وقد زادَ القُصّاصُ في بعضِها وشوهوا بعضَ حقائقِها ... فخبرُ الزّبّاءِ المرويُّ في الكتبِ العربيةِ عن هشامِ بن محمدٍ الكلبيِّ، روايةٌ خياليَّةٌ موضوعةٌ لا تتفقُ والتاريخَ"[1]. وهكذا يمكنُ أن تكونَ هذه المعطياتُ نافذةً تشيرُ إلى تماهي البنيةِ المعنويَّةِ للمبالغةِ وما يتصلُ بها بشكلٍ من الأشكالِ مع العقلِ العربيِّ، ولا شكَّ لدينا أنَّ الإسلامَ قد غيَّرَ حياةَ العربيِّ، وغيرِهِ من المشاركينَ في إنتاجِ الأدبِ العربيِّ، بمعنى أن ما ذُكرَ عن العصرِ الجاهليِّ، ليس بالضرورةِ مستمرًّا، وإنَّما يمكنُ القول: إنَّ المسألةَ بعدَ ذلكَ أخذتْ بُعدًا فكريًّا من حيثُ الاتجاهات الفلسفيَّةُ والمذهبية، إذ جنحَ بعضُها في الممارسةِ النقديَّةِ من حيثُ هي معالجةٌ عقليةٌ إلى الانتصارِ لمذهبِهِ وفلسفتِهِ قربًا أو بعدًا من موضوعِ بحثِنا.

حضور المفهوم في بنية المكتوب

ولمّا كانَ كتابُ (طبقاتُ فحولِ الشعراءِ) لابنِ سلاّمٍ الجمحيِّ مِنْ بواكيرِ الإنتاجِ النقديِّ والبلاغي العربيِّ القديمِ المدَوّن، فإنَّ مِنَ الأهميَّةِ

(١) فجر الإسلام، ص ٦٧.

بمكانٍ لدى البحثِ أنْ يطالعَ موقعَ (المبالغةِ)، من ذلكَ الكتابِ، مفهومِها ولفظِها، وما يتعالقُ بها، لا سيَّما، وقد سكتت معاجمُ البلاغةِ العربيةِ[1] حالَ معالجتِها لذلك المصطلحِ، عن ذكرِ ذلك الكتابِ.

المبالغَةُ: أشكالُ الحضورِ

والمتأمِّلُ في صفحاتِ (طبقات فحولِ الشعراءِ) يُلْفي حضورًا متعددَ الأشكالِ لموضوعِ بحثِنا، وهو حضورٌ تفرضُهُ طبيعة الحياة، التي لا يني الإنسانُ فيها عَنْ طلبِ المبالغةِ بدافعٍ عقليٍّ أو نفسيّ، وكذلكَ طلبَ الشعراءُ، وتابعَ النقادُ والبلاغيون.

أ- مفهومُ المبالغةِ في المادةِ الإبداعيَّةِ:

انفسحَ فضاءُ الكتابِ لشعرٍ كثيرٍ، شكّلَ المادةَ الكبرى من صفحاتِه، واشتملَ بعض ذلكَ الشعرُ بداهةً على المبالغةِ، ونمثلُ لذلكَ بقولِ الفرزدقِ:

لَقَدْ آبَتْ وُفُودُ بَنِي فُقَيمٍ بِآلَمِ ما تؤُوبُ بِهِ الوُفودُ

وقَدْ كانَ ذلكَ أوَّلَ شعرٍ قالَه الفرزدقُ، كما ينطقُ الخبرُ المشتملُ على ذلكَ البيتِ[2]. ومردودُ البيتِ، وما نقلناهُ عن الخبرِ، ينطقان بأنَّ بنيةَ المبالغةِ

---

(١) معجم البلاغة العربية، ص٩٠-٩٣ ، ومعجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ١/ ١٨٠-١٨٦، ومعجم مصطلحات علم الشعر العربي، ص ٢٣، ٢٤.

(٢) طبقات فحول الشعراء، ٢/ ٣٢٣. والخبر " ... قال: وأول شعرٍ قاله الفرزدق، أن بني فقيم خرجوا يطلبون دمًا لهم في قومٍ، فصالحوا منه على ديةٍ، فقال حين رجعوا:..." البيت.

الواردةَ في بيتِ الفرزدقِ تشكّلتْ عبرَ استخدامِ صيغةِ[1] (أفعل)، وكذلك المقابلةُ بينَ ما رجعَ بِهِ الوفدُ المهجوُّ وغيرُهم من الوفودِ. أَما عَنْ أَوَّلِ مقطوعةٍ شعريةٍ ذُكرتْ له، فكانَ ختامُها قولَه:

أَبيتُ أَسُومُ النَّفْسَ كُلَّ عَظِيمةٍ إذا وُطِّنَتْ للمُكْثِرِين المَضَاجِعُ[2]

إنَّ الموازنةَ التي مثَّلتْ بنيةَ البيتِ المعنويةَ ارتكزتْ على مفهومِ المبالغةِ، فَقَدْ جعلَ ذاتَهُ في موازنةٍ مع المكثرين، ثُمَّ أثبتَ لنفسِهِ ضدَّ ما أثبتهُ لهم، وكانَ قد وضعَ نفسَهُ في الجانبِ الإيجابيِّ في مقابلِ السلبيِّ، وَلَمْ تقتصرْ بنيةُ البيتِ على ذلكَ، بَلْ جعلَ تعاطيهُ مع مجموعة القِيَمِ والسلوك المشتملةِ على الجوانبِ الإيجابيَّةِ (كلَّ عظيمةٍ). وَلَمْ تكنْ المبالغةُ عبرَ هذه الآلياتِ للفرزدقِ دونَ غيرِهِ، فهذا جريرٌ يتعجبُ من فعلِ فتىً بجاريةٍ، يقولُ:

وَقَدْ حَمَلَتْ ثَمانِيَةً، وَتَمَّتْ لِتَاسِعِها، وَتَحْسِبُها كَعَابَا

والبيتُ يحملُ مفهوم المبالغةِ في سياقِ السخريةِ والتعجُّبِ[3].

(١) بديع القرآن لابن أبي الإصبع المصري، تحقيق: حفني محمد شرف، بدون طبعة، القاهرة، نهضة مصر، د:ت، ص٥٧.

(٢) طبقات فحول الشعراء، ٢/ ٣٢٤.

(٣) طبقات فحول الشعراء، ٢/ ٤٤٧.

ب- مفهومُ المبالغةِ في حاملِ المادةِ الإبداعيَّةِ:

وإذا كانَ الشعرُ قدْ اشتملَ على المبالغةِ كما أسلفنا، وهو أحدُ أهمِّ مكوناتِ الكتابِ، فإنَّ الأخبارَ التي حملتْ إلينا المادةَ الإبداعيَّةَ قد اشتملتْ هي الأخرى على المفهومِ عينِهِ، ومِنْ ذلكَ الخبرُ الذي يحكي حوارًا استفهاميًّا بينَ الفرزدقِ وشابٍّ بصريٍّ "... قال: أيُّهما أحبُّ إليكَ، تسبقُ الخيرَ أو يسبقُكَ؟ قال: يا ابن أخي، لَمْ تألُ أَنْ شدَّدْتَ، وأحببتَ أن لا تجعلَ لي مخرجًا، ... قالَ: نكونُ معًا لا يسبقُني ولا أسبقُه ... قال: فأيُّما أحبُّ إليكَ أنْ ترجعَ الآنَ إلى منزلِكَ فتجدَ امرأتَكَ قابضةً بكذا وكذا من رجلٍ، أو تجدُ رجلاً قابضًا بكذا وكذا منها؟"[1]. ومدلولُ الخبرِ يجلي عدول الفرزدقِ عن الحدِّ الأوسطِ إلى المبالغةِ فيما خيّر الشابَّ فيهِ، بَلْ ويصعبُ الوقوفُ على حلٍّ وسيطٍ كالذي صاغهُ الفرزدقُ مِنْ الخيارينِ اللذينِ وضعَهُ البصريُّ أمامَهما. وهنا تتضحُ مهارةُ الشعراءِ في التعاطي مع المبالغةِ واللعبِ بها والهروبِ منها في آن.

ويحملُ خبرٌ آخرُ مبالغةَ الوليدِ بنِ عبدِ الملكِ في ترهيبِ جريرٍ حينَ استجارَهُ أحدُهم مِنْ جريرٍ، قال: "لئنْ سمَّيتَه لأُسرجنَّكَ ولأُلجمنَّكَ

(١) طبقات فحول الشعراء، ٢/ ٣٥٩.

وليركبنَّكَ، فتعيرُك بذلكَ الشعراءُ"[١]. وهكذا حملتْ الأخبارُ ذلكَ المفهومَ كأحدِ مخرجاتِ الحياةِ، لا سيَّما البيئةُ الأدبيَّةُ، إذ إنَّ طرفَ كلا الخبرينِ كانَ شاعرًا، وذلك يمهدُ القولَ بمفصليَّة مفهومِ المبالغةِ فيما يتصلُ بالظاهرةِ الأدبيَّةِ.

جـ- مفهوم المبالغة في المباني النقدية:

تشكَّلتْ المباني النقديةُ التي رصدْنا علاقَتَها بمفهومِ المبالغةِ في عددٍ من الأقوالِ والمصطلحاتِ، فأمّا هذه الأخيرةُ، فنمثلُ لها بـ (المقلداتِ) وهي، كما جاءَ في طبقاتِ فحولِ الشعراءِ: "والمُقلَّدُ: البيتُ المُسْتَغنِي بنفسِهِ، المشهورُ الذي يُضربُ بِهِ المثلُ"[٢] ولا شكَّ، لدينا، أنَّ مِنْ أهمِّ أسبابِ شهرةِ هذه الأبياتِ وميزتِها الفنيَّةِ ما اشتملتْ عليه مِنْ مبالغةٍ، ومِنْ أدلتنا على ذلك ما نضحت به شواهدُ الناقدِ من مبالغةٍ، ونتمثلُ على ذلك بقولِ الفرزدقِ:

وَكُنّا إِذا الجَبّارُ صَعَّرَ خَدَّه ضَرَبْناهُ حَتّى تَسْتَقيمَ الأخادِعُ[٣]

وقوله:

أَكَلَتْ دَوابِرَها الإكامُ فَمَشْيُها -مِمّا وَجِينَ- كَمِشْيَةِ الأَطْفالِ[٤]

وقوله:

أَحْلامُنا تَزِنُ الجِبالَ رَزانة وَتَخالُنا جِنًّا إِذا ما نَجْهَلُ[١]

---

(١) طبقات فحول الشعراء، ٢/ ٣٨٤.

(٢) طبقات فحول الشعراء، ٢/ ٣٦٠، ٣٦١.

(٣) طبقات فحول الشعراء، ٢/ ٣٦١.

(٤) طبقات فحول الشعراء ٢/ ٣٦٢.

وَمِنْ مقلّداتِ جريرٍ:

أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ المَطايا وَأَنْدى العالَمِينَ بُطُونَ راحِ[٢]

وأما عن أقوال النقادِ المتآلفة مع مفهومِ المبالغةِ فقد تعددتْ في الكتابِ، ومن ذلك ما ورد عن جريرٍ والفرزدقِ "... ولم يتهاجَ شاعرانِ في الجاهليَّةِ والإسلامِ بمثلِ ما تهاجيا بِهِ..."[٣] وهذا القولُ يشتملُ على مبالغةٍ، إمّا مِنْ حيثُ الكمُّ أو الكيفُ أو كلاهما، ولكنَّ الشاهدَ هو نهوضُها على إثباتِ المبالغةِ في صنيعِ الشاعرينِ.

ومِنْ تلكَ الأقوال أيضًا "... جريرٌ يغرفُ من بحرٍ، والفرزدقُ ينحتُ من صخرٍ"[٤] واشتمالُ الوصفينِ اللاحقينِ بالشاعرينِ على المبالغةِ جليٌّ، وهما يؤولان إلى المبالغةِ مِنْ حيثُ معيارُ مقياسِها كمًّا وكيفًا.

ويستحيلُ المفهوم لفظًا اصطلاحيًّا في رصدِنا لهذا القول عن جريرٍ "وكانَ جريرٌ مع إفراطِهِ في الهجاءِ، يعفُّ عن ذكرِ النساءِ، كانَ لا يشببُ إلاَّ بامرأةٍ يملكُها"[٥]، فهي من ناحية اقتربت من التعاطي مع الحقلِ

---

(١) طبقات فحول الشعراء، ٢/ ٣٦٣.

(٢) طبقات فحول الشعراء، ٢/ ٤١٠.

(٣) طبقات فحول الشعراء، ٢/ ٣٨٩.

(٤) طبقات فحول الشعراء، ٢/ ٤٥١.

(٥) طبقات فحول الشعراء، ١/ ٤٦.

الاصطلاحيِّ للمبالغةِ وما يتعالقُ بها عبر لفظِ (إفراط)، ومن ناحيةٍ أخرى تثبتُ لغيرِهِ مبالغةً ما عبرَ مفهومِ المخالفةِ، فحيث اختُصَّ جريرٌ بذلك الموقفِ من النساءِ فإنَّ غيرَه ممن أفرطَ في الهجاءِ لم يثبتْ لَهُ ذلِك الوصفُ. وإذا عددنا ذلكَ الوصفَ، هو حدٌّ أوسطُ، تبعًا لتماهيه مع الثقافةِ الإسلاميَّةِ، فإنَّ الآخرينَ كانوا يبالغونَ بتشبيبهم بالنساءِ، سواءً أكانت مبالغةً فنيَّةً أم اجتماعيَّةً، ويتماهى مع ذلكَ قولُهُ: "فكانَ من الشعراءِ من يتألّهُ في جاهليتِهِ ويتعففُ في شعرِه، ولا يستبهرُ بالفواحشِ، ولا يتهكمُ في الهجاءِ ... ومنهم مَنْ كان ينعي على نفسِهِ ويتعهرُ. منهم امرؤُ القيسِ ..."[1]، وعليهِ، فإذا كانَ المتألِّهُ المتعفِّفُ مرتكزًا في فضاءِ الحدِّ الأوسطِ فإنَّ المستبهرَ بالفواحشِ يُعدُّ مبالغًا بشكلٍ مِنْ الأشكالِ.

ومِنْ المقولاتِ التي وردَتْ في سياقِ شواهدِ شعرِ التعهُّرِ "وكانَ الفرزدقُ أقولَ أهلِ الإسلامِ في هذا الفنِّ"[2] فصيغةُ (أفعل) تدلُّ ببنيتِها الصرفيَّةِ على المبالغةِ من حيثُ تعمُّقُ الفرزدقِ عن غيرِهِ في ذلك الضربِ. ولا يخفى ما لتلكَ المبالغةِ من مردودٍ اجتماعيٍّ حيثُ أُخرجَ الفرزدقُ من المدينةِ بعد إنكارِ قريشٍ[3] لقولِهِ:

---

(١) طبقات فحول الشعراء، ١/ ٤١.

(٢) طبقات فحول الشعراء، ١/ ٤٤.

(٣) طبقات فحول الشعراء، ١/ ٤٤.

هُمَا دَلَّتَانِي مِنْ ثَمَانِينَ قَامَةً ... كَمَا انْقَضَّ بَازٍ أَقْتَمُ الرِّيشِ كَاسِرُهْ[1]

وهو ما ينهض بوصفه دليلاً على أنَّ التعفُّفَ يمثلُ الحدَّ الأوسطَ، بينما الابتهار بالتعهرِ يمثلُ مبالغةً بشكلٍ مِنْ الأشكالِ.

وانتقالاً من الحديثِ عن الشعراءِ إلى الحديثِ عن الشِّعرِ، قال الجمحيُّ: "... ولا مديحٌ رائعٌ، ولا هجاءٌ مقذعٌ، ولا فخرٌ معجبٌ..."[2]، وَقَدْ ورد هذا القول في سياقِ ذمِّ الشِّعر الذي يخلو من تلكَ النعوتِ التي أُلحِقَتْ بتلكَ الأغراضِ الشعريَّةِ، ممّا ينطقُ بمطلب الاتجاهِ النقديِّ الذي يمثلُهُ صاحبُ القول، وهو المبالغةُ في المعنى، فالهجاءُ لا يكونُ مقذعًا إلا إذا كانَ مبالغًا فيهِ، والفخرُ كذلكَ، بل سائرُ الأغراضِ.

د- مفهوم المبالغة في الممارسة النقديَّة والبلاغية:

لم يكن الحديثُ عن مفهومِ المبالغة في المباني النقديَّةِ والبلاغيّة بعيدًا عن الممارسةِ، فإنتاجُ البنيةِ النقديَّةِ في حدِّ ذاتِهِ يُعدُّ ممارسةً، ولكنَّنا نسعى إلى رصدِ مزيدٍ مِنْ الإجراءاتِ النقديَّةِ والبلاغيّة في كتابِ الجمحيِّ، التي تؤكدُ حضورَ المفهومِ، ومِنْ ذلكَ ما احتجَّ بِهِ لامرئِ القيسِ لأجلِ تقديمِهِ بما ابتدعَ من معانٍ، قال "فاحتجَّ لامرئِ القيسِ من يقدمُهُ قال: ما قال مالم

---

(١) طبقات فحول الشعراء، ١/ ٤٤.

(٢) طبقات فحول الشعراء، ١/ ٤.

يقولوا، ولكنَّهُ سبقَ العربَ إلى أشياءَ ابتدعَها، واستحسنتها العربُ، واتبعتْهُ فيها الشعراءُ ... وشبّهَ النساءَ بالظِّباءِ والبيضِ، وشبَّه الخيلَ بالعقبانِ والعصيِّ..."[1]، ولا شكَّ لدينا أنَّ علَّة جودةِ تشبيهاتِه المبتدعةِ هي تجويدُ الحضورِ النصيِّ للمُشبَّهِ عبرَ طلبِ الغايةِ في معنى الموضوعِ بربطِهِ بالمشبَّهِ بِهِ، وتلكم هي المبالغةُ.

على أننا اليومَ إذا كنَّا نتلقَّى مثل تلك التشبيهاتِ البلاغيّة تلقِّيًا مثقلاً بمرتكزاتِ المعياريَّةِ لاستحسانِ العربِ لها ومتابعةِ الشعراءِ لهُ في ذلكَ، أو التاريخيةِ لامتدادِ الفضاءِ الزمنيِّ بينَ لحظةِ البحثِ الآنيَّةِ ولحظةِ ابتكارِ التشبيهاتِ في العصرِ الجاهليِّ، فإنَّا نؤكدُ على مدى أهميَّةِ المبالغةِ كعنصرٍ تمحورَ حولَهُ إبداعُ شاعرٍ كبيرٍ كامرئ القيسِ، وكعنصرٍ حظيَ بالقبول من الشعراءِ والنقادِ فاستجابوا لتلك التشبيهاتِ، واستحالتْ إلى عواملَ معياريَّةٍ في البنيةِ البلاغيّة للشعرِ العربيِّ.

وممّا يؤكدُ على رصدِ (طبقاتِ ابن سلاّم) لمفهومِ المبالغةِ، استحالتُها كأحدِ عناصرِ اتجاهٍ فنيٍّ في مقابلِ اتجاهٍ آخرَ ينطوي على عناصرِ الصدقِ الواقعيِّ والتعفُّفِ والاقتصارِ على الحدِّ الأوسطِ، ومن أنصارِ ذلك الاتجاهِ عمرُ بنُ الخطّابِ رضي الله عنه الذي طلبَ إلى عبدِ الله بن عباسٍ رضي الله عنه "أنشدني لأشعرِ

---

(١) طبقات فحول الشعراء، ١/ ٥٥.

شعرائِكم. قلتُ: مَنْ هو يا أميرَ المؤمنينَ؟ قال: زهيرٌ. قلتُ: وكانَ كذلكَ! قال: كانَ لا يعاظِلُ بينَ الكلامِ، ولا يتَّبعُ وحشيَّه ولا يمدحُ الرجلَ إلاّ بما فيه"(١)، وبمفهومِ المخالفةِ فإنَّ ما يقابلُ هذه المطالبَ يندرجُ في اتجاهٍ فنيٍّ من عناصرِهِ المبالغةُ، على أنَّنا نرى أن المعاظلةَ: وهي أن "يعقِّدَ الكلامَ، ويوالي بعضَهُ فوق بعضٍ حَتّى يتداخلَ ويغمضَ"(٢) شكلٌ من أشكالِ مبالغةِ اللفظ، وليس مبالغةَ المعنى، فهي مبالغةٌ في البنيةِ الفنيَّةِ بخلافِ مبالغةِ المعنى. ويؤكدُهُ قولُ أصحابِ الأعشى في الانتصارِ لصاحبِهم: "... وأكثرهم مدحًا وهجاءً ونظرًا وصفة"(٣)، والمقصودُ بالنظرِ "استنباط المعاني واستخراجُها بالنظرِ، وهو التأمُّلُ والتفكُّرُ"(٤).

ومِنْ بينِ تلكَ الممارساتِ الإجرائيّة التي تؤكدُ حضورَ مفهومِ المبالغةِ وروافدِهِ، بَلْ معالجةَ نكتةٍ هامَّةٍ في هذا البابِ، هو ما أوردَهُ الجمحيُّ في سياقِ عملِ أهلِ العلمِ بالشعرِ، قالَ: "فتوصفُ الجاريةُ فيقالُ: ناصعةُ اللونِ، جيّدَةُ الشّطبِ، نقيَّةُ الثغرِ، حسنةُ العينِ والأنفِ، جيّدَةُ النّهودِ، ظريفةُ اللسانِ، واردةُ الشعرِ، فتكونُ في هذه الصفةِ بمئةِ دينارٍ وبمئتي دينارٍ، وتكونُ أخرى بألفِ دينارٍ وأكثرَ، ولا يجدُ واصفُها مزيدًا على هذه الصفةِ...

---

(١) طبقات فحول الشعراء، ١/ ٦٣.

(٢) طبقات فحول الشعراء، ١/ ٦٣.

(٣) طبقات فحول الشعراء، ١/ ٦٥. وما جاء في نهاية النص "ونظرًا وصفة" أثبته المحقق في الحاشية رقم [٤] أما ما جاء في النسخة التي أثبتها في المتن فهي: "وفخرًا ووصفًا".

(٤) طبقات فحول الشعراء، ١/ ٦٥، الحاشية رقم (٤).



ويقالُ للرجلِ والمرأةِ ... إنه لنديُّ الحلقِ، طلُّ الصوتِ، طويلُ النّفَسِ، مصيبٌ للّحْنِ ويوصفُ الآخرُ بهذه الصفةِ، وبينهما بونٌ بعيدٌ، يعرفُ ذلك العلماءُ عند المعاينةِ والاستماع لَهُ، بلا صفةٍ يُنتهى إليها..."[1].

إنَّ النَصَّ السابقَ يبحثُ مشكلةَ ثباتِ اللفظ واختلافِ المعنى، فبينا يتميزُ أحدُ شيئينِ عن الآخرِ بميزاتٍ محددةٍ، فاللفظ الذي يثبتُ هذا المعنى واحدٌ يوصفُ به الشيئانِ معًا. ولا شكَّ أنَّ اللفظ الموصوفَ بِهِ أكثرُ الشيئينِ تعمُّقًا في المعنى في حاجةٍ إلى لفظٍ آخر يتناسبُ مع عمق المعنى، وكأنَّ ذلك استنطاقٌ لروافدِ الإبداعِ بإنتاجِ ألفاظ تنطوي على المبالغةِ وما يتصلُ بِها من معانٍ ومفاهيم، وهو ما عبّر عنه النّصُّ فقالَ: "ولا يجدُ واصفُها مزيدًا على هذه الصفةِ"[2]، وكأنَّه بذلك القول يدعو إلى البحثِ عن حلولٍ إبداعيَّةٍ لتلك المشكلةِ. ومن جانب آخر يمثلُ سبقًا نقديًّا، بشكلٍ من الأشكالِ، حينَ يرصدُ نكوصَ الألفاظ عن الاطِّرادِ مع معانيها.

وإذا كانتْ الممارسةُ الإجرائيّة النقديّة والبلاغيّة العربيّة قد طالبتْ الإبداعَ بالتواصلِ مع حقلِ المبالغةِ، فقد كانتْ تلك الممارسةُ واعيةً إلى حدٍّ كبيرٍ حينَ تعاطتْ مع المبالغةِ بحذرٍ وتبصُّرٍ، وذلكَ في الخبرِ المشتملِ على أمرِ

---

(١) طبقات فحول الشعراء، ١/ ٦.

(٢) طبقات فحول الشعراء، ١/ ٦.

عتّابٍ وأنَّهُ أصابَ جاريةً فحبلتْ منهُ، وقد قال في ذلك جريرٌ أبياتًا جاءَ في مطلعِها:

سَتَطْلُعُ مِن ذُرَى شُعَبَى قَوَافٍ   عَلى الكِنْدِيِّ تَلْتَهِبُ التِهابا(١)

وبعد أن أثبتَ الجمحيُّ الأبياتَ أكملَ تتمةَ الخبرِ قائلاً: "فيزعمُ النَّاسُ: أنَّه لما أتتْهُ هذه الأبياتُ كمدَ فماتَ"(٢) ومحلُّ الشاهدِ هو اختيارُه للفظِ (يزعمُ) ولم يقلْ (قالَ) إذ إنَّ في أثرِ الشِّعرِ على الإنسانِ لدرجةِ أنَّهُ يؤدي إلى الوفاةِ مبالغة، عالجَها الناقدُ بحذرٍ وتبصُّرٍ، كما مرّ في ممارسةِ ابن سلاّمٍ.

وآخرُ ما نقفُ عليه من الممارسةِ الإجرائيّة لابن سلاّمٍ، بعدَ رصدِ البحثِ لحضورِ المفهوم، هو حضورُ الاصطلاح، حيثُ رصدَ البحثُ الأقوال التالية:

- "كانَ زهيرٌ أحصفَهم شعرًا... وأشدَّهم مبالغةً في المدحِ"(٣)
- "وكانَ جريرٌ مع إفراطِهِ في الهجاءِ، يعفُّ عن ذكرِ النساءِ"(٤)
- "وقال العجّاجُ فأفرطَ وجاوزَ السِّناد..."(١)

---

(١) طبقات فحول الشعراء، ٢/ ٤٤٦.

(٢) طبقات فحول الشعراء، ٢/ ٤٤٧.

(٣) طبقات فحول الشعراء، ١/ ٦٤.

(٤) طبقات فحول الشعراء، ١/ ٤٦.

- "وكانَ يونسُ يقدِّمُ الفرزدقَ بغيرِ إفراطٍ..."[٢]

"قال ابنُ سلاّمٍ: وسألتُ بشّارًا المرعَّثَ: أيُّ الثلاثةِ أشعرُ؟ فقالَ: لم يكنْ الأخطلُ مثلَهما. ولكنَّ ربيعةَ تعصّبتْ له وأفرطتْ فيهِ..."[٣]. ولا شكَّ أنَّ الأقوال السابقة قد اشتملتْ على لفظينِ، هما: المبالغةُ والإفراطُ. غير أننا لا نستطيع تفهم حضور هذه الألفاظ بالمستوى الاصطلاحي، فما زالت الجهود النقدية في طريقها نحو تأسيس المصطلح. على أننا نرصد مع هذه الألفاظ، ألفاظ مساعدة ففي المقولة الأولى "أشدهم مبالغة .." نرصد سندًا قبليًا، بينما في المقولة الثالثة "فأفرط وجاوز .." نرصد سندًا بعديًا، إنه دعم معجمي لألفاظ المصطلح في مرحلة تخلقه.

وتشير الأقوال، كذلك، إلى أثر فنون الشعر على حضور المبالغة في البنية الفنية لاسيما وأنها ارتبطت بالمدح والهجاء، وقد تعمق أحد النقاد هذه الظاهرة مجليًا إياها حيث أشار إلى أن صانعي الشعر عمدوا إلى اصطناع المشاعر في محاولة إلى إرضاء ممدوحيهم، الأمر الذي انحاز بهم إلى قدر غير يسير من المبالغة، ومن ثم عالجها بعض النقاد على اعتبارها ضرورة تفرضها

(١) طبقات فحول الشعراء، ١/ ٧٧.

(٢) طبقات فحول الشعراء، ٢/ ٢٩٩.

(٣) طبقات فحول الشعراء، ص ٢/ ٤٥٦.

الوظيفة الاجتماعية[1]. وقد عدّ الناقد كذلك بعض النقاد الذين أدركوا "أن الشاعر مضطر إلى المبالغة اضطرارًا خاصة في المديح والهجاء وما يتصل بهما"[2].

وفيما يخص القول الأخير، فإنه يشير إلى عامل العصبيّة القبليّة، كأحد المتغيرات التي تضبط حضور المبالغة في الحقل النقدي وليس الإبداعي، ومما يؤكد أهمية ذلك العامل في تلك البيئة نفيه عن يونس في تقديمه للفرزدق في القول الرابع.

من التدوين إلى التأليف المنهجي الفني

وبعد رصد جهود الجمحي الباكرة في معالجة مصطلح (المبالغة) يسعى البحث إلى متابعة مرحلة من مراحل تطور التراث العربي تنتسب إلى التأليف المنهجي، متخطيةً بذلك مرحلة سابقة تنتسب إلى التدوين أكثر. ونقف، بدايةً، على كتاب عيار الشعر لابن طباطبا العلوي ليتبدّى لنا مِنَ الوهلةِ الأولى موقفُهُ مِنَ المبالغةِ وروافدِها كأحدِ عناصرِ اتّجاهٍ فنِّيٍّ وقفَ منْهُ موقفَ الرفضِ، حيثُ طالبَ في مُتَصوَّرِهِ الإجرائيِّ المطروحِ للمبدعينَ أن

(١) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، لجابر عصفور، ط: ٣، بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢، ص ٣٤٥.

(٢) السابق، ص ٣٤٦.

يتجنبوا "التشبيهات الكاذبة، والإشارات المجهولة، والأوصاف البعيدة،... حتى لا يكون مُلفّقًا مرقوعًا"[١].

ولكنْ هل هذه العبارةُ تعني رفضَ المبالغةِ وروافدها كاتِّجاهٍ ربَّما انحازَ عن بعضِ المقبوليةِ العربيةِ على المستويين: العقليِّ والنفسيِّ؟ أم هل تعني رفضَها من حيثُ هي مبالغةٌ لا تطابقُ ما يعرفُ بالحدِّ الأوسطِ، ولا يحدُّها الصدقُ الواقعيُّ؟

إنَّ نصًّا آخرَ قد يضيء لنا السبيلَ في ذلكَ السياقِ، قالَ ابنُ طباطبا يحدِّدُ المنهجَ الواجبَ اتباعُهُ مِنْ لدنْ الشعراءِ: "والوقوف على مذاهب العرب ... وسلوك مناهجها في صفاتها ومخاطباتِها وحكاياتِها وأمثالِها، والسَّننِ المستعملةِ منها"[٢]. والسؤالُ الذي يفرضُ نفسَهُ الآنَ: هَلْ كانتْ المبالغةُ وروافدها تُعدُّ من مذاهبِ العربِ ومناهجِها وسننِها المستعملَة؟ وإن كانتْ كذلكَ فما المدى الذي يستطيعُ المبدعُ أن يتواصلَ معهُ في هذا السياقِ؟ وهل استطاعَ النقدُ أن يتسلطَ على الحركةِ الإبداعيَّةِ فيوجهَ الشعراءَ نحوَ مطالبِهِ وتنظيرِهِ؟ أم هَلْ اكتفى بردِّ الفعلِ واصفًا الظاهرة متمِّمًا ذلك بإلقاءِ الحكمِ

---

(١) عيار الشعر، لأبي الحسن محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي، تحقيق: عبد العزيز بن ناصر المانع، بدون طبعة، القاهرة، مكتبة الخانجي، د: ت، ص ٧.

(٢) عيار الشعر، ص ٦.

القيمي؟ وبوسعِنا أن نرتئيَ من مقولةِ الناقدِ: "... فيخاطبُ الملوكَ بما يستحقونَهُ من جليلِ المخاطباتِ، ويتوقّى حطَّها عَنْ مراتبِها وأن يخلطَها بالعامَّةِ"(١) تحديدًا لسياق اجتماعي قد يكون سببًا إلى ولوج الشاعر المبدع إلى فضاء المبالغة وروافدها، وهي مبالغة مقيدة بقيدين – عند ابن طباطبا – أولهما أن تكون "على القصد للصدق فيها... إلا ما قد احتمل الكذب فيه في حكم الشعر من الإغراق في الوصف والإفراط في التشبيه"(٢) والآخر أن يكون الشاعر دقيقًا في اختيار السياق الاجتماعي المناسب ولا يستخدم المبالغة اعتباطًا فيخاطب الملوك "ويتوقى حطها عن مراتبها وأن يخلطها بالعامة، كما يتوقى أن يرفع العامة إلى درجات الملوك، ويعد لكل معنى ما يليق به ولكل طبقة ما يشاكلها"(٣)، سعيًا إلى فضاءِ المبالغةِ وروافدها، إذ إنَّ خطابَ هذه الطبقةِ قد يُعْوِزُ الشاعرَ – تحتَ ضغطِ سلطويَّةِ البلاطِ، وحبِّ الزلفى والمالِ – أنْ يجنحَ إلى المبالغةِ وروافدها بمقدارٍ ما. بيدَ أنَّ قولَهُ عن الشاعرِ: "ويتعمدُ الصدقَ"(٤) وعن الأبياتِ: "تُضَمّنُ صفاتٍ صادقةً، وتشبيهاتٍ موافقةً، وأمثالاً مطابقَةً يصابُ حقائقُها، ويلطفُ في تقريبِ

---

(١) عيار الشعر، ص ٩.

(٢) عيار الشعر، ص ١٣.

(٣) عيار الشعر، ص ٩.

(٤) عيار الشعر، ص ٩.



البعيدِ منها"[١]، ينهضُ في مقابلِ معنى القول السابق، فنعودُ إلى المربَّعِ الأوَّلِ، بحثًا عن المبالغةِ وروافدِها عندَ ابنِ طباطبا وموقفِهِ منها.

وتستبينُ سبيلُ الناقدِ حينَ يشيرُ إلى أنّ منهجَ الإبداعِ قبلَهُ في الجاهليَّةِ وصدرِ الإسلامِ أُسِّسَ على الصدقِ "إلاّ ما قَدْ احتُمِل الكذبُ فيه في حكمِ الشعرِ من الإغراقِ في الوصفِ والإفراطِ في التشبيهِ"[٢]. وهكذا فإنَّ ولوجَ فضاءِ المبالغةِ إلى حدِّ عدمِ اعتمادِ الصدقِ، ومقبوليةِ الكذبِ وصولاً إلى الغلو – الإغراقِ عند ابن طباطبا – والإفراطِ باتَ من أسسِ التنظيرِ.

وكثيرًا ما عولجت الظاهرة من منطلق "الصدق والكذب، فنظروا إليها من حيث علاقة الكلام بالمعقولات"[٣]؛ مما حدا ببعض النقاد إلى حدّ المبالغة بأنها "تجاوز الواقع العادي سواء كان عن طريق التصوير ... أو عن طريق الادعاء المباشر، أو عن طريق الإيهام"[٤].

ويذهب البحث إلى أن عبارة (الشعر ديوان العرب) تعدّ مرتكزًا يفك شفرة عدم قبول النقاد لبعض مخرجات الإبداع الذي يتوسل المبالغة في

---

(١) عيار الشعر، ص ٢٠٢.

(٢) عيار الشعر، ص ١٣.

(٣) المتنبي والتجربة الجمالية عند العرب، لحسين الواد، ط: ٢، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٤، ص ٢٤٨.

(٤) البلاغة أصولها وامتداداتها، لمحمد العمري، بدون طبعة، الدار البيضاء- بيروت، إفريقيا الشرق، ١٩٩٩، ص ٢٩٧.

مرتقاها المعنوي الصاعد، فقد كان الشعر يمثل حياتهم ببعديها: الواقعي والتخييلي. إن تقاطع بل تفاعل هذين البعدين في الإبداع والتلقي النقدي ساهم في رفض بعض أبناء الحركة النقدية لبعض مستويات المبالغة المسماة بالإحالة والغلو حين يقابلهم شعر ينهض على التخييل، فيقيسونه على الشعر الذي يعالج الواقع ويصفه، فينعتون هذا الأخير بالصدق والأول بالكذب، غير أن الأمر يرجع إلى عدة متغيرات منها: المدرسة الأدبية، والفن الشعري، وذوق الشاعر، وطبيعة الموضوع الذي يعالجه، كل هذه المتغيرات تؤثر في تصنيفهم لمسألة الصدق والكذب القائمة على حضور المبالغة في النص الأدبي المعتمد على التخييل، فيرفضون ذلك المستوى السامق واصفين إياه بالكذب مستشهدين بشعر آخر أقرب إلى الواقعية، مطالبين به كنموذج للقيم الفنية. غير أن الأمر يرجع إلى اتساع ديوان العرب لفنون الشعر وموضوعاته المتعددة التي أنتجت هذه المخرجات المتباينة، فظن الظان أن هؤلاء يتكلفون، ووصفوهم بالغلو والإحالة وما شابه، موجبين "على ناظم الغلو أن يسكنه في قوالب التخييلات الحسنة التي يدعو العقل إلى قبولها في أول وهلة"[1].

ويؤكدُ ابن طباطبا على ما سبقَ عند تصدّيهِ لاتجاهاتِ الإبداعِ المعاصرةِ له، فقد عدَّدَ عناصرَ إثابةِ الشعراءِ، وجعلَ العنصرَ الثانيَ "بديعَ ما

(١) خزانة الأدب وغاية الأرب، لابن حجة الحموي، تحقيق: كوكب دياب، ط: ١، بيروت، دار صادر، ٢٠٠١، ٣: ١٤٩.

يغربونَه من معانيه"[1]، والإغرابُ في المعنى إنَّما يتأسسُ في بعض من تجلياتِه على المبالغةِ وروافدها.

وفي أثناء معالجة ابن طباطبا للتشبيهِ يرصدُ البحثُ في استكشافِهِ المنهجيِّ للمبالغةِ وروافدها، على مستويي اللفظ والمعنى، حضورًا لموضوعِ البحثِ يتجلى في بعضِ الخلالِ التي اشتملتْ عليها مدائحُ العربِ وأهاجيهم من مثلِ: الورعِ، والإحسانِ، وقمعِ الأعداءِ، والإيثارِ على النَّفسِ، والاستكثارِ من الصدقِ[2] وكذا أضدادُ هذه الخلالِ من مثلِ: الفجورِ، والهَلَعِ، والكِبرِ[3]. ولا يخفى ما في هذه الخلالِ من انحيازٍ عن الحدِّ الأوسطِ إلى تعمق معاني الألفاظ، فالورعُ درجةٌ عاليةٌ في مراتبِ التقوى، والإحسانُ لا يفيدُ مجردَ العدلِ، وإنَّما يتعدى مجردَ إعطاءِ الحقوقِ لأصحابِها، وقمعُ الأعداءِ لا يفيدُ مجردَ تحقيقِ النصرِ، والإيثارُ يفوقُ مساواةَ الغيرِ بالذاتِ إلى التفضيلِ، والاستكثارِ من الصدقِ صُدِّر بلفظِ الاستكثارِ وليس مجردَ قولِ الصدقِ، وكذا يمكنُ القولُ فيما أوردَهُ الكتابُ من أضدادِ تلك الخلالِ، والتي تمثلنا ببعضِها. دلّ هذا على تماهي النقدِ مع حركةِ الإبداعِ في

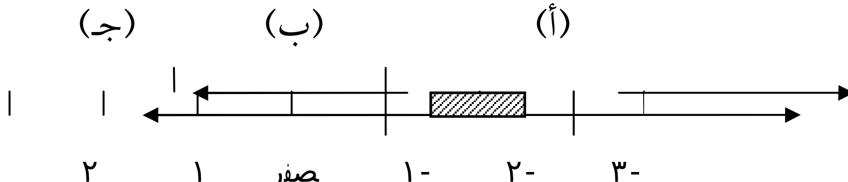
---

(١) عيار الشعر، ص ١٣.

(٢) عيار الشعر، ص ١٧، ١٨.

(٣) عيار الشعر، ص ١٨. ما مثلنا به من الخلال والخلال المضادة لها، إنما وقع التضاد في السياق العام بينهما، وليس بين النماذج التي مثلنا بها، فالفجور ليس مضادًا للورع، وهكذا.

التواصلِ مع هذا المعطى البلاغيِّ، ومن ثم يقترح البحث معالجة المبالغة وروافدها على خط المعاني الذي يقسمها إلى ثلاثة مستويات صادرة عن المعاني المعجمية، ويمثل المستوى الأول أدنى مستويات المبالغة حيث يقتصر على نفي ما قبل مبتدأ الغاية، أما المستوى الثاني وينهض كدرجة وسطى فيمثل مبتدأ الغاية، في حين يأتي مستوى (منتهى الغاية) كدرجة عليا ذات أفق ممدود، وذلك كما يمثله الشكل التالي:



(فالاستكثار من الصدق) يمثل المستوى (جـ)، بينما قول الصدق والذي يمثل مبتدأ الغاية يمثل المستوى (ب)، أما مجرد نفي الكذب فينهض بتمثيله المستوى (أ). ولعل تضارب الآراء وتباين المواقف بين النقاد إنما يُختص بالمستوى (جـ) حيث منتهى الغاية وتشكل المبالغة بثوب الإفراط والإغراق والإحالة.

ونعودُ إلى المبالغةِ عَبْرَ اجتيازِها إلى طرفي النقيضِ في سياقِ حديث الناقد عن عيوبِ الشعرِ قال: "والأبياتُ التي أغرقَ قائلوها فيما ضمَّنوها من المعاني، والأبيات التي قصّروا فيها عن الغاياتِ التي جروا إليها في

الفنون التي وصفوها"[١]. فالإغراقُ في المعنى، وعدمُ بلوغِ الغايةِ كلاهما حديثٌ عن المبالغةِ من حيثُ انطلاقهما من هذه النقطةِ، نقطةِ المبالغةِ، وكأنها تقتربُ من مفهوم الحدِّ الأوسطِ، بمعنى أنها تمثلُ مرتكزًا مفصليًّا في فضاء المعنى، يأتي في هامشِهِ الإفراطُ والتفريطُ اللذانِ عبّرَ عنهما الناقدُ بالإغراقِ والتقصيرِ. وقَدْ يكونُ التعبيرُ (بتمامِ المعنى)[٢] الذي ورد في سياقِ تعليقِ الناقدِ على مقطوعةٍ شعريةٍ جيدةٍ يتسقُ مع مفهومِ المبالغةِ، حيثُ إنَّ (تمامَ المعنى) يمكنُ أنْ يحرزَ الموقعَ الدّلاليَّ للحدِّ الأوسطِ، أو المبالغةِ.

ويستطردُ ابن طباطبا في معالجتِهِ لعلائقِ المبالغةِ، فيمثلُ للأبياتِ التي اشتملتْ على الإغراقِ في المعاني، من مثل قولِ النابغةِ الجعديِّ:

بَلغْنا السَّماءَ نَجْدَةً وتكَرُّمًا   وَإِنّا لَنَرْجُو فَوْقَ ذَلِكَ مَظْهَرًا[٣]

وكقول الطِّرمّاح:

لَو كانَ يَخْفى عَلى الرَّحمنِ خافيةٌ   مِن خلقِهِ خَفِيَتْ عَنه بَنُو أَسَدِ

قَوْمٌ أَقامَ بِدارِ الذُّلِّ أَوّلُهُم   كَما أَقامَتْ عليه جَذْوَةُ الوَتَدِ[٤]

---

(١) عيار الشعر، ص ٥٠.

(٢) عيار الشعر، ص ٧٥.

(٣) عيار الشعر، ص ٧٦.

(٤) عيار الشعر، ص ٧٦.

إنَّ تعدي النابغة الحدَّ الأوسطَ في نسبةِ الشرفِ لقومِهِ، بل تخطِّيَه حاجزَ المبالغةِ أيضًا إلى الغلو، وهو ما يمكن أن نصطلح عليه بأنه انحياز من مستوى نفي ما قبل مبتدأ الغاية، إلى مبتدأ الغاية، وصولاً إلى منتهى الغاية، يفسِّرُهُ انفكاكُ الشاعرِ عن الواقعيِّ إلى فضاءِ التخييلِ الواسعِ، فكلَّما انحازَت معاني الشعرِ إلى ذلكَ الفضاءِ اقتربَ من المبالغةِ وروافدها، فالعربُ "أهلُ وبرٍ، صحونُهم البوادي، وسقوفُهم السماءُ، فليست تعدو أوصافُهم ما رأوه منهما وفيهما"[1]. وهكذا يمكنُ القول عن النماذجِ الأخرى التي تمثلنا بها أو تلك التي انتخبها الناقدُ، إنها متخطِّيةٌ إمّا لحاجزِ الصدقِ الواقعيِّ، أو المعقوليَّةِ العربيَّةِ لذلكَ الزمنِ.

أمّا على المستوى الفنِّي، فإنَّ الغلوَّ يمكنُ أنْ يُطلبَ "ليكونَ أشدَّ مبالغةً في الوصفِ"[2]. وهو ما نفسر به أيضًا غلو الشعراءِ المحدثينَ، ومثلُه المشهورُ قولُ أبي نواسٍ:

وَأَخَفْتَ أَهْلَ الشِّركِ حَتَّى إِنَّهُ   لَتَخافُكَ النُّطَفُ التي لَمْ تُخلَقِ[3]

(١) عيار الشعر، ص ١٥.

(٢) عيار الشعر، ص ٨٠.

(٣) عيار الشعر، ص ٨١.

وبينما فصلَ الناقدُ بينَ شواهدِ غلو المحدثينَ وأمثلةِ غلو القدماءِ، فإنّه لم يرصدْ فرقًا فنيًّا، بل جعلَ المحدثينَ متابعينَ للقدماءِ في ذلك، قال: "وقد سلكَ جماعةٌ من الشعراءِ المحدثينَ سبيلَ الأوائلِ في المعاني التي أغرقوا فيها"(١). غير أنَّ من النقادِ المعاصرين من خَصَّ بيتَ أبي نواسٍ بقوله: "وفي رأيي أن لهذا الغلوِّ وجهًا من الصحةِ، إذ من الممكنِ تصورُ حدوثِهِ عقليًّا ونفسيًّا، فالخوفُ انفعالٌ نفسيٌّ، يؤثرُ على مشاعرِ الإنسانِ، وأعضاءِ جسمِهِ وما يحتويه من خلايا وكائناتٍ حيَّةٍ دقيقةٍ كالنطفِ التي في الأصلابِ والأرحامِ"(٢).

ويوافق البحث الناقد على إمكانيّة تقبّل المعنى على المستوى النفسيّ من لدن المتلقّي، والأفقِ المتاحِ لقبول البيتِ عبرَ تفهُّمِ محاولةِ المُبدِعِ تكريسَ المعنى والوصولَ به إلى الأبعادِ المختلفةِ، وذلك من شأنه أن يفتح أفقًا يعيد إنتاج تلقي ما توقف النقاد عنه في معالجتهم لروافد المبالغة، ونخص في هذا الموضع الغلو، فتخطي القيود النفسية والعقلية التي اصطنعها المحافظون من نقادنا وبلاغيينا القدامى من شأنه أن يفتح كوى الآفاق نحو التواصل مع زخيرة شعرية كبرى أينعت فيها نبتة المبالغة بفروعها وأغصانها. فإذ تعاد

---

(١) عيار الشعر، ص٨١

(٢) الخصومة بين القدماء والمحدثين في النقد العربي القديم: تاريخها وقضاياها، لعثمان موافي، بدون طبعة، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٠، ص ١٦٠.

قراءة المخرجات الفنية عبر الوسيط النقدي والبلاغي المناسب (المتفهم لقيم الإبداع والتخييل) إنما يمثل محاولة لتنصيد التراث وإحياء جديد للإبداع والنقد والبلاغة على السواء.

هذا، وقد تعاطى باحث معاصر مع المثال السابق تحت مصطلح الغلو والإحالة لأنهما – في مفهومه – مصطلحان يمثلان تجاوزًا للحدِّ يجعل الشعر متناقضًا مع مسلمات العقل وبديهياته، فضلاً عن الحسِّ والواقع، مما يجعل تصويره ونقله لتجربة الشاعر النفسية والاجتماعية مشوَّهًا، وهو ما يحاول الباحث دفعه عن بيت أبي نواس، بينما تعاطى ابن طباطبا مع البيت تحت مصطلح الإغراق، وهو نوع مقبول من المبالغة ويشعر بذلك منهج ابن طباطبا في التبويب والتعليق على شواهد الإغراق، حيث فصله عن باب الأبيات المستكرهة الألفاظ وأتبعه بباب الأشعار المُحكمة، وقال عند قول الفرزدق في الإغراق:

وقد خفت حتى لو أرى الموت مقبلاً ... ليأخذني والموت يكره زائره

لكان من الحجاج أهون روعةً ... إذا هو أغفى وهو سامٍ نواظره

"فانظر إلى لطفه في قوله (إذا هو أغفى) ليكون أشد مبالغة في الوصف... فما ظنك به ناظرًا متأملاً متيقظًا، ثم نزَّهه عن الإغفاء فقال



(وهو سام نواظره)"[١]. وقد تماهى ابن طباطبا مع مصطلح المبالغة في بداية تعليقه ومع مفهوم الإيغال دون لفظه في نهاية تعليقه، والإيغال من المصطلحات المتعالقة مع المبالغة.

ويقول باحث آخر: "وذكرَ في معرض تحليله للشعر إفراط الشاعر في معانيه مما يسمى بالغلو، وهو نوع من المبالغة في المعنى"[٢]، تعليقًا على بيت أبي نواسٍ المذكورَ، وفي قول الباحث خلطٌ واضحٌ بينَ المبالغةِ والإفراطِ والغلوِّ، وإهمالُ أي إشارة لرسمٍ أو حدٍّ يفصلُ بينَ معاني تلك الألفاظ، وكأنَّها ألفاظ متعددةٌ لمعنى واحد! وهل معنى تسميةِ الإفراطِ في المعنى غلوًّا أنَّ الإيغالَ أو الإغراقَ إفراطٌ في اللفظِ؟!

ويتجلى موقفُ الناقدِ من المبالغةِ كمفهوم في سياقِ وقوفِهِ على نماذجِ الأشعارِ التي حظيتْ لديه بالقبول، وعدّها نموذجًا، فهي "الأشعارُ المحكمةُ، المتقنةُ، المستوفاةُ ... لا تكلُّفَ في معانيها"[٣] فاستيفاء المعاني يجتمعُ مع عدمِ التكلُّفِ فيها، لذا فإنَّ شواهدَهُ غلبَ عليها أشعارُ الحكمةِ التي

---

(١) عيار الشعر ص ٨٠.

(٢) البلاغة والنقد: المصطلح والنشأة والتجديد، لمحمد كريم الكواز، ص ٢٢٩.

(٣) عيار الشعر، ص ٨٢.

التي تنحازُ إلى الصدقِ الواقعيِّ مع قبول العقليةِ العربيةِ، وذلك من مثلِ قولِ زهيرٍ:

ومَنْ يَكُ ذا فَضْلٍ فَيَبْخَلْ بِفَضْلِهِ   عَلَى قَوْمِهِ يُسْتَغْنَ عَنْهُ وَ يُذْمَمِ[1]

غيرَ أنَّ نماذجَ استيفاءِ المعنى وعدمِ التكلفِ فيها لم تخلُ من نماذجَ نهضَ قِوامُها الفنيُّ على المبالغةِ، وذلك من مثلِ ما أوردَه من قولِ الخنساءِ في رثاءِ صخرٍ:

آبِي الهَضِيمَةِ حَمّـــالُ العَظِيمَةِ، مِتـ   لافُ الكَرِيمةِ، لا سقطٌ وَلا وانِ

حامِي الحَقِيقَةِ، نَسّـالُ الوَدِيقَةِ، مِعْـ   تاقُ الوَسِيقَةِ، جَلْدٌ غيرُ ثُنْيانِ[2]

وجليٌّ ما بالأبياتِ من مبالغةٍ على مستوى المبنى والمعنى، فحضور صيغُ المبالغةِ، وتعدُّدُها، وكذلك اطّرادُ النعوتِ الإيجابيَّةِ في ذلك النسقِ المتوالي، والتوكيدُ عبرَ نفي نقيضِ تلك المطالبِ المثبتةِ، كلُّ ذلكَ يؤكدُ على الموقفِ الإيجابيِّ من المبالغةِ، ولكنَّهُ موقفٌ تأخذُ زاويتُه مسارَ التباينِ بمقدارِ تعمُّقِ الشعراءِ فضاءَ التخييلِ، منحرفينَ عن معطياتِ قبولِ العقلِ العربيِّ والصدقِ الواقعيِّ، حيث روافد المبالغةِ من إغراقٍ وإيغالٍ وغلوٍّ. ولذلك فقد عدَّ ابن طباطبا قول خفاف بن ندْبَة:

---

(١) عيار الشعر، ص ٨٣.

(٢) عيار الشعر، ص ٨٩. اكتفينا من الشاهد ببيتين فقط.

أَبْقَى لَهَا التَّعْـــداءُ مِن عَتداتِها وَمُتُونِها كَخُيُوطَةِ الكَتَّانِ[١]

"من التشبيهاتِ البعيدةِ التي لم يلطفْ أصحابُها فيها"[٢]. وعليه فهو شعرٌ مَعيبٌ، وعلَّةُ العيبِ هو تعدي فضاءِ المبالغةِ المقبولِ إلى غيرِهِ من الفضاءاتِ المتعالقةِ معه والمتباينةِ عنْهُ، قال: "والعتداتُ: القوائمُ، أراد أنّ قوائمَها دَقّتْ حتى عادتْ كأنَّها الخيوطُ، وأرادَ: ضلوعَها، أي: متونَها"[٣].

وكذا كان عيبُ بيتيّ بِشْرِ بنِ أبي خازمٍ:

وَجَــرَّ الرَّامِســـاتُ بِهَــا ذُيُولاً كّـــأَنَّ شَمالَهَــا بَعْدَ الدَّبُورِ

رَمـــادٌ بينَ أظْـــآرٍ ثـــلاثٍ كَمـا وُشِـمَ النَّواشِرُ بِالنُّؤُورِ[٤]

أنه "شبّه الشّمال والدّبور بالرّماد"[٥].

وهذا الشعرُ، لاشكَّ، لا ينطوي على مستهدفِ الناقدِ من وصفِ أبياتٍ أخرى، قال فيها: "فالمستحسنُ من هذه الأبياتِ حقائقُ معانيها الواقعةِ لأصحابِها الواصفينَ لها دونَ صنعةِ الشعرِ وإحكامِهِ"[١].

---

(١) عيار الشعر، ص ١٤٨.

(٢) عيار الشعر، ص ١٤٧.

(٣) عيار الشعر، ص ١٤٨.

(٤) عيار الشعر، ص ١٤٩.

(٥) عيار الشعر، ص ١٤٩.

وجملةُ القولِ أنّ ابنَ طباطبا يصطفي المبالغةَ ويطالبُ بها في مواضعَ، من مثلِ قولِهِ معلقًا على بيتي أبي دؤاد الإياديِّ:

لَــوْ أَنّها بَذَلَــتْ لِذي سَقَــمٍ مَــرِهِ الفُؤادِ مُشــارفِ القَبْضِ

أُنْسَ الحَــدِيثِ لَظَــلَّ مُكتَئِبًــا حَــرّانَ مِن وَجــدٍ بِها مَضِّ[٢]

"ولو قال: إنّه كان يُذْهبُ سُقمَه لكانَ أبلغ لنعتِها"[٣].

ولعل أبا دؤاد يتحرى في بيته المبالغة من منظور آخر للمعنى، وهو أن جمال حديثها ينسيه آلام مرضه الحسيِّ؛ ليدخله في مرض عشقه لها ورغبته في نيلها، ولا يخفى ما في ألفاظ (حران، من وجد، مضّ) من تكريس لهذا المعنى فكأنه يريد القول: أفاق من سكرات الموت ليدخل في سكرات العشق، فجمع له بين الشفاء والمرض في بيت واحد.

وإذا كانَ في الشاهدِ السابقِ قد طالبَ بها، فإنه يعيبُ في بيتيّ الأعشى إهمالَها:

وَمــا مُزْبِدٌ مِن خليج الفــــرا تِ جَــوْنٌ، غَوارِبُــهُ تَلْتَطِمْ

---

(١) عيار الشعر، ص ١٣٧.

(٢) عيار الشعر، ص ١٦٢.

(٣) عيار الشعر، ص ١٦٢.

بِأجْــوَدَ مِنْهُ بِماعُــــونِهِ   إِذا ما سَماؤُهُــــمُ لم تُغِـــمْ[1]

قال ابن طباطبا: "يمدحُ ملكًا ويذكرُ أنَّهُ إنَّما يجودُ بالماعونِ"[2]، وكانَ قد طالبَ سابقًا أن تُخاطبَ "الملوكُ بما يستحقونه من جليلِ المخاطباتِ"[3].

وعلى الشاعرِ حينَ يعتمدُ المبالغةَ في شعرِهِ أن "يتجنبَ الإشاراتِ البعيدةَ ... ويستعملَ من المجازِ ما يقاربُ الحقيقةَ ولا يبعدُ عنها"[4]، فإن لم يفعل كالمُثَقِّب القائل:

تَقُـــولُ وَقَــدْ دَرَأْتُ لَهَا وَضِينِي   أَهَـــذَا دِينُــهُ أَبَـــدًا وَدِينِي

أَكُـــلَّ الدَّهْـــرِ حِـــلٌّ وَارتِحالٌ   أَمَا يُبْقِــي عَلَيَّ وَلاَ يَقِينِـــي[5]

فإنَّ ابنَ طباطبا يعيبُهُ بقوله: "فهذه الحكايةُ كلُّها عن ناقتِهِ من المجازِ المباعِدِ للحقيقةِ، وإنَّما أرادَ الشاعرُ أنَّ الناقةَ لو تكلمتْ لأعربتْ عن شكواها بمثلِ هذا القولِ، والذي يقاربُ الحقيقةَ قولُ عنترةَ في وصف فرسه:

---

(١) عيار الشعر، ص ١٦٠.

(٢) عيار الشعر، ص ١٦٠.

(٣) عيار الشعر، ص ٩.

(٤) عيار الشعر، ص ١٩٩، ٢٠٠.

(٥) عيار الشعر، ص ٢٠٠.

فـــازور عن وقـــع القنـا بلبـانه وشكـــا إلي بعبــرة وتحمحــم"[1]

فهو يدعمُ قولَ عنترةَ من ناحيةِ قربِهِ من الحقيقةِ في مقابلِ ما بَعُد عنها، وذلك الذي يصفُهُ بالإفراطِ في موضعِ آخرَ، قال: "ومن الإيماءِ المشكلِ الذي لايفهمُ وقد أفرطَ قائلُه في حكايتِهِ ..."[2]. فتجاوزُ المبالغةِ إفراطٌ، ومع الإفراطِ لا يتيسرُ الفهمُ، وبذلك تضطربُ منظومةُ المعنى. ولعل ذلك الذي دفع أحد الباحثين المعاصرين إلى القول ببطلان الأساس الذي قام عليه إدخال الادعاء والإفراط والكذب تحت مصطلح المبالغة[3]. على أن المحققين من النقاد يرون أن "الشعر لا يتقيد في مضمونه بالواقع الدقيق وبالحقائق التاريخية"[4]، وهو ما ذهب إليه البحث ويوافقه. ومن ثم فالباب مفتوح لتلقي إبداعات الشعر العربي لآفاق روافد المبالغة، ولا تقييد لعقل مبدع.

وهكذا حمَلَ النقدُ – في صورةِ مجهودِ ابنِ طباطبا – على متعالقاتِ المبالغةِ من إغراقٍ وإيغالٍ وغيرِ ذلك عبرَ معالجةِ المعنى دونَ اللفظ، الذي إِنْ عولجَ كأحدِ المخرجاتِ النقديَّةِ، كانَ إنتاجُهُ على المستوى المعجميِّ

---

(١) عيار الشعر، ص ٢٠٠، ٢٠١.

(٢) عيار الشعر، ص ٢٠١.

(٣) المبالغة: صورها وتاريخها، لعالي سرحان القرشي، ط: ١، الرياض، ١٩٨٠م، ص ٣٥٣.

(٤) الأدب وفنونه، لمحمد مندور، بدون طبعة، القاهرة، نهضة مصر، د: ت، ص ٢٤.

اللغويِّ دونَ الاصطلاحيِّ، قال: "... من الإغراقِ في الوصفِ، والإفراطِ في التشبيهِ"(١)، "... وبديعِ ما يغربون من معانيهم"(٢)، "والأبيات التي أغرقَ قائلوها فيما ضمَّنوها من المعاني"(٣)، "ليكون أشدَّ مبالغةً في الوصفِ"(٤)، "... لكان أبلغَ لنعتها"(٥)، "... وقد أفرطَ قائلُهُ في حكايتِهِ"(٦).

ومهما يكنْ، فقد واصلَ الشاعرُ العربيُّ خوضَ تلك الفضاءاتِ، ولم تقوّضْ حركتهُ قيود النُّقاد والبلاغيين، فغلبتْ قوى الإبداعِ سلطةَ النقدِ والبلاغةِ في آن، مما يدفعُ إلى التساؤلِ: هل ينجذبُ النَّقدُ نحوَ آفاقِ الإبداعِ الرحيبةِ فيجوّزُ ما حظرَهُ، هل يتطورُ ويتغيرُ، أم سيظلُّ على موقفِهِ في قبولِ المبالغةِ دونَ ما سواها مما يتعالقُ معها من روافدها؟ متمسكًا بمقولة: الصدق في مقابل الكذب، متحرجًا من قبول التحديث والتجريب الذي يدفع بكل جديد، أم سيقبل بالإغراق والإيغال والإحالة سعيًا إلى التجاوب مع الانفتاح الإبداعي، فيتجلى حضور المساحة (جـ) التي تمثل منتهى الغاية

(١) عيار الشعر، ص ١٣.

(٢) عيار الشعر، ص ١٣.

(٣) عيار الشعر، ص ٥٠.

(٤) عيار الشعر، ص ٨٠.

(٥) عيار الشعر، ص ١٦٢.

(٦) عيار الشعر، ص ٢٠١.

على امتداد أفق خط المبالغة، بتشكيلاتها المتعددة التي تعبر عن معاني روافد المبالغة. هذا ما سنحاول الكشف عنه من خلال المباحث التالية.

التأليف المنهجي العقلي

وإذا تجاوزنا ابن طباطبا إلى درس قدامةَ للمبالغةِ قد تجلّى في سياقٍ مقارنٍ، بينَ دالَّينِ متقابلينِ: الغلوُّ والاقتصارُ على الحدِّ الأوسطِ، وقَدْ ابتدأ بمؤاخذةِ المتصدينَ للظاهرةِ الأدبيَّةِ حينذاك بعدمِ اطِّرادِهم في التواصلِ مع أحدِ المذهبينِ اللذين يفسرُهما المصطلحانِ: الغلوُّ أو الاقتصارُ على الحدِّ الأوسطِ. فبينا يحملونَ على مَنْ توجهَ نحوَ الغلوِّ، كما في موقفِهم من بيتِ مهلهلٍ، فَهُمْ يطالبونَ بالغلوِّ في مآخذِهم على حسّانٍ[1]. وهو يسعى إلى تكريسِ فكرةِ الاطِّرادِ المنهجيِّ، حينَ يطالبُ كلَّ فريقٍ أن يثبتَ على خطتِهِ.

وإذا كانَ الغلوُّ قَدْ تجلى في مقابلِ الحدِّ الأوسطِ، فإنَّهُ جاءَ كذلكَ كأحدِ مرادفاتِ الإفراطِ، قالَ قدامةُ: "فإنَّ النابغةَ على ما حُكِيَ عَنْهُ لم يُردْ من حسانٍ إلاّ الإفراطَ والغلوَّ بتصييرِهِ مكانَ كلِّ معنى وضعَهُ ما هو فوقَهُ وزائدٌ عليهِ"[2] والنَّصُّ السابقُ يشير إلى قبول أَنْ يكونَ الاقتصارُ على الحدِّ الأوسطِ معياريًّا له رسومُهُ وحدودُهُ، فإنَّ باب الغلوِّ، لارتباطِهِ بالتخييلِ يمكنُ أن

---

(١) نقد الشعر، ص٥٩، ٦٠.

(٢) نقد الشعر، ص ٦١.

تتسع آفاقُهُ للتأويلِ، حيثُ كان مطلبُ النابغةِ في مآخذِهِ على حسانٍ هو الإفراطَ والغلوَّ، وكذلكَ أثبتَ قدامةُ لحسانٍ ذلك المذهبَ في الأبياتِ عينها، وذلكَ فيه دليلٌ على أن ما يمكنُ أن يُفسرَ على أنَّهُ غلوٌّ وإفراطٌ يمكنُ أن يقلَّ في درجتِهِ فيراه آخرونَ دونَ مستوى الغلوِّ والإفراطِ، وتتبارى العقولُ في تقديرهم لعدول المعنى بين المستويين: (ب) و(جـ) من خط المبالغة.

ولمّا ثبتَ لدينا التقابلُ بين الغلوِّ والحدِّ الأوسطِ من ناحيةٍ، والترادفُ بين الغلوِّ والإفراطِ من أخرى، وبذلك انحاز الغلو والإفراط إلى مستوى منتهى الغاية (جـ) يطرح السؤالُ نفسَهُ: لماذا يسعى مَنْ سعى من الشعراءِ إلى الغلوِّ؟ وتتجلّى الإجابةُ في أنَّ شعراءَ ذلكَ المذهبِ "مِمّنَ ذهبَ إلى الغلوِّ، إنَّما أرادوا به المبالغةَ"[(١)]، ولكنْ ما المقصدُ الفنِّيُّ للمبالغةِ؟ ويجيبُ قدامةُ: "وكلُّ فريقٍ إذا أتى مِنَ المبالغةِ والغلوِّ بما يخرجُ عن الموجودِ ويدخل في بابِ المعدومِ، فإنَّما يريدُ به المثلَ وبلوغَ النهايةِ في النعتِ"[(٢)]، وكأن مصطلح المبالغة ينهض كإطار عام للمعاني التي تجاوزت الحد الأوسط، ضامة إليها

---

(١) نقد الشعر، ص ٦٢.

(٢) نقد الشعر، ص ٦٢.

روافدها. ويؤكدُ: "فكلُّ غالٍ مفرطٍ في الغلوِّ إذا أتى بما يخرجُ عن الموجودِ، فإنَّما يذهب فيه إلى تصييرِهِ مثلاً"(١).

وعليه، فالمبالغةُ وروافدها من غلوٍّ وإفراطٍ، هي عدمُ الاقتصارِ على الحدِّ الأوسطِ، بَلْ الولوجُ في سبيلِ المعنى. ولكن إلى أينَ ولماذا؟ لَقَدْ كانت إجابةُ قدامةَ إلى التحوُّلِ مِنَ الموجودِ للمعدومِ، وذلكَ لبلوغِ أعلى أفقٍ في المعنى. وبذلكَ يكونُ ما طرحَهُ معجمُ مصطلحاتِ علمِ الشعرِ العربيِّ غيرَ متحالفٍ مع الصوابِ، إذ أشارَ إلى أنَّ قدامةَ قد عَرَّفَ المبالغةَ "كصفةٍ من صفاتِ المعنى قَدْ يصلُ إلى حدِ كونِهِ أحدَ عيوبِهِ"(٢)، ومن ثَمَّ فالمبالغةُ قد تستحيلُ عيبًا من عيوبِ المعاني فيما طرحه قدامةُ، وهذا يتنافرُ مع ما تقدمَ من جعل قدامةَ المبالغةَ والغلوَّ هما سبيلُ بلوغِ النهايةِ في النعتِ، وما سيلي من أنَّ الغلوَّ عندَهُ أجودُ المذهبينِ.

وكذلك يجعلُها المعجمُ عينَهُ "البلوغَ في وصفِ الشيء حدًّا يصلُ بِهِ إلى المجاوزةِ لوسط(٣) الذهبيِّ الذي نادى بِهِ أرسطو من قبل"(٤)، ويبدو لدينا أن المعجمَ المذكورَ آنفًا قد وَهِمَ في هذهِ العبارةِ، فالحدُّ الأوسطُ الذي نعتَهُ

---

(١) نقد الشعر، ص ٦٤.

(٢) معجم مصطلحات علم الشعر العربي، ص ٢٣.

(٣) كذا بالأصل ولعل الصواب: للوسط الذهبي.

(٤) معجم مصطلحات علم الشعر العربي، ص ٢٣.

بالوسطِ الذهبيِّ لا يتيسرُ قبولُهُ دونَ مناقشةٍ، لا سيَّما والمعجمُ إنَّما يعرضُ لوجهةِ نظرِ قدامةَ، فإذا كانَ (الوسطُ الذهبيُّ) عينَ المطلوب – من وجهةِ نظرِ قدامةَ – كما طرحَها المعجمُ – وذلك يفسرُ نعتَه بالذهبيِّ – فإنَّ مجاوزةَ عينِ المطلوبِ/ الوسطِ الذهبيِّ يُعدّ عيبًا، وهذا ما يتناقضُ مع موقفِ قدامة عينِهِ من اختيارِهِ لمذهبِ الغلوِّ – كما سيأتي – على الاقتصارِ على الحدِّ الأوسطِ الذي نعته المعجمُ بالوسطِ الذهبيِّ.

ولعلَّ علَّةَ الوهمِ راجعةٌ إلى تلقّي المعجمِ لقولِ قدامةَ: "إنَّ كلَّ واحدةٍ من هذه الفضائلِ الأربعِ المتقدمِ ذكرُها، وسطٌ بين طرفينِ مذمومينِ"[(١)]، والفضائلُ الأربع المشارُ إليها في قولِ قدامةَ "هي: العقلُ والشجاعةُ والعدلُ والعفَّةُ"[(٢)]، ونحن نتفهمُ كيفَ يمكنُ أن تكونَ هذه الفضائلُ وسطًا بين مذمومينِ، ولا نتفهمُ قياسَ ذلكَ على كل المعاني، بحيثُ يصبحُ مجاوزةُ هذه المعاني انحرافًا نحو أحدِ المذمومينِ، وذلكَ قياسُ المعجمِ!

ويبدو أنَّهُ ليسَ مذهبَهُ فقط بل مذهبُ النخبةِ – في رأيهِ – من البلاغيينَ والنقادِ، قال: "إنَّ الغلوَّ عندي أجودُ المذهبينِ، وهو ما ذهبَ إليه أهلُ الفهمِ

(١) نقد الشعر، ص ٦٨.

(٢) نقد الشعر، ص ٦٦.

بالشعرِ والشعراءِ قديمًا"[١] وتتجلى مقولةُ "أحسنُ الشعرِ أكذبُهُ"[٢] كمقولةٍ متبناة من هذه النخبةِ التي ترى تجاوزَ واقعينِ في أثناءَ معالجةِ الظاهرةِ الأدبيةِ: واقعُ الحياةِ المعيشِ، والواقعُ العقليُّ، وبذلك تتحولُ الأبعادُ الإنتاجيّة من نصوصٍ يتسلطُ عليها إمكانُ القبولِ العقليِّ والتحققِ الواقعيِّ، فتتحررُ من سلطَتَي الاجتماعيِّ والعقليِّ، وتسلم قيادها إلى آفاقِ التخييلِ، وينفتحُ السبيلُ إلى المبالغةِ وروافدها مِنْ إيغالٍ وغلوٍّ وإفراطٍ وتتميمٍ.

أما فيما يخص الإغراق فإن قدامة يقبل في سياقِ المديحِ اقتصارَ الشاعرِ على المدحِ بفضيلةٍ أو اثنتينِ فقط، ولكنْ ما منهجُ التعاطي مع تلك الفضيلةِ – محورِ المديحِ – ومتى يجودُ المديحُ؟ "يجود المديحُ ... كلَّما أُغْرِقَ في أوصافِ الفضيلةِ، وأُتِيَ بجميعِ خواصِّها أو أكثرِها"[٣]. وذلك حين يجمع للقائد في مديحه مع نعوت البأس والنجدة "المدحُ بالجودِ والسماحةِ، والتخرُّقُ في البذلِ والعطيَّةِ، كان المديحُ حسنًا والنعتُ تامًّا"[٤].

وإذا كانَ مبتدأُ قدامةَ هو معالجةُ اتِّجاهَي الفنِّ المتمثلينِ في: الغلوِّ، والاقتصارِ على الحدِّ الأوسطِ، فإنَّ قدامةَ يماهي بينَ الغلوِّ والإفراطِ في قولِهِ:

---

(١) نقد الشعر، ص ٦٢.

(٢) نقد الشعر، ص ٧٠.

(٣) نقد الشعر، ص ٨١.

(٤) نقد الشعر، ص ٨٥.

"ومنهم من يفرطُ في ذكرِ نقيصةٍ واحدةٍ، كما يغلو عند المدحِ في فضيلةٍ واحدةٍ"[1]، فهل يطّردُ القياسُ، وينحازُ مصطلح الإفراطِ إلى مصطلح الحدِّ الأوسطِ فيتطابقا أو يتشابها؟

ويطّردُ مرتكزُ المعنى لدى قدامةَ، مع غرضِ النسيبِ، حيثُ يطالبُ بالمبالغةِ وروافدها عبرَ اللفظ والمفهوم، قال: "فيجبُ أن يكونَ النسيبُ الذي يتمُّ بِهِ الغرضُ هو ما كثرتْ فيه الأدلَّةُ على التهالُكِ في الصبابَةِ، وتظاهرتْ فيهِ الشواهدُ على إفراطِ الوجدِ واللوعةِ، وما كانَ فيهِ من التصابي والرقَّةِ"[2].

إنه بذلك ينحاز إلى مستوى منتهى الغاية، والبحث عن استقصاء المعاني المتاحة لتتقاطع روافد المبالغة في هذا المستوى، ومن ثم نقترب من تعليل ظاهرة الخلط في مصطلح المبالغة وروافدها، حيث صدرت تلك الروافد عن مستوى واحد من خط المبالغة.

وبينما عُدَّ قدامةُ من أشهرِ مناصري المبالغةِ وروافدها، فَقَدْ أهملَ ذكرَ صلتِها بالتتميمِ حالَ درسِهِ لذلك الأخيرِ، وقد حدّهُ بقوله: "أن يذكرَ الشاعرُ المعنى، فلا يدعُ من الأحوالِ التي تتم بها صحتُه وتكملُ معها

(١) نقد الشعر، ص ٩٩.

(٢) نقد الشعر، ص ١٢٣.

جودتُهُ شيئًا إلا أتى به"[1]، وقَدْ أشارَ ابنُ الأثيرِ في درسِه للتتميم إلى علاقتِهِ بالمبالغةِ إذ تنهضُ كأحدِ هدفينِ يسعى إلى تحقيقهما: المبالغةُ والاحتراسُ من التقصيرِ[2]. وتلك العلاقةُ التي ذكرها ابنُ الأثيرِ نسبها شوقي ضيف إلى قدامةَ حيثُ يقولُ عنه: "ويتحدثُ بعدَهُ عن التتميمِ وهو أن يذكرَ الشاعرُ معنى ولا يدع شيئًا يتمم به صحتَهُ وجودتَهُ إلا أتى به، إما بقصدِ المبالغةِ، وإما بقصدِ الاحتياطِ"[3]، فكانت العبارة الأخيرة (إما بقصد المبالغة، وإما بقصد الاحتياط) زيادةً من لدن الناقدِ نسبها لقدامةَ وليست منه في شيء!

ثم يقصد قدامة إلى دراسة المبالغةِ، التي تُعدُّ الفضاءَ الذي يتقاطعُ مَعَهُ ويتعالقُ بِهِ غيرُهُ مِنَ النعوتِ المشابهةِ، ويحدُّها بقولِهِ: "أنْ يذكرَ الشاعرُ حالاً من الأحوالِ في شعرٍ لو وقفَ عليها لأجزأهُ ذلك في الغرض الذي قصدَهُ، فلا يقفُ حتى يزيد في معنى ما ذكرَهُ من تلك الحالِ ما يكون أبلغَ فيما قصدَ له"[4]. ومن شواهده عليها قول عمير بن الأَيْهَم التَّغلبيّ:

---

(١) نقد الشعر، ص ١٣٧.

(٢) كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر والكاتب، لضياء الدين بن الأثير، ، ط:١، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٩٤، ص ٢٢٧.

(٣) البلاغة تطور وتاريخ، ص ٨٨.

(٤) نقد الشعر، ص ١٤١.

وَنُكْـــرِمُ جـــارَنا ما دامَ فِيْنا   وَنُتْبِعُــهُ الكَـــرامَةَ حَيْثُ مالا[١]

قال: "فإكرامهم للجارِ، ما دام فيهم، من الأخلاقِ الجميلةِ الموصوفةِ. وإتباعُهم إياه الكرامةَ حيثُ كانَ من المبالغةِ في الجميلِ"[٢]، فالمبالغةُ إذنْ تدفعُ إلى الولوجِ في سبيلِ المعنى لإدراكِ آفاقٍ أرحبَ تكرسُ المعاني وتنمِّيها وتعمِّقُها. هذا ولم يتعدَّ قدامةُ، في ذلك السياقِ، الحديثَ عن المبالغةِ، التي ذكرَها مفردةً، ومنعوتةً بالشدَّةِ قال: "والمبالغةُ الشديدةُ في هذا الشعرِ هي في قولِهِ ..."[٣]، ونعتَها أخرى بنعتينِ، قال: "...فهذه مبالغةٌ مضاعفةٌ مكررةٌ"[٤]، ولم يستبدلْ بأيٍّ منهما مصطلحًا يفيدُ التزيُّدَ منها، وأردفَ المبالغةَ بالتوكيدِ في موضعٍ ثالثٍ، على أنَّهُ لم يأتِ ذكرٌ ما للمصطلحاتِ التي تنهضُ كروافد للمبالغةِ، بينما ذكرَ شوقي ضيف في موضع معالجتِهِ وليس في سياق درسه لكتاب قدامة، أنَّه "يجعلُها في مرتبةٍ أقلَّ من الغلوِّ الذي يبنى على الإفراطِ الشديدِ"[٥].

---

(١) نقد الشعر، ص ١٤١.

(٢) نقد الشعر، ص ١٤١.

(٣) نقد الشعر، ص ١٤٢.

(٤) نقد الشعر، ص ١٤٢.

(٥) البلاغة تطور وتاريخ، ص ٨٨.

أما فيما يخصُّ الإيغالَ فَقَدْ اطّردَ نهجُ قدامةَ بتجليةِ معنى اللفظ، قال: "أن يأتي الشاعرُ بالمعنى في البيتِ تامًّا من غيرِ أن يكونَ للقافيةِ فيما ذكرَهُ صنعٌ، ثم يأتي بها لحاجةِ الشعرِ، في أن يكون شعرًا، إليها، فيزيدُ بمعناها في تجويدِ ما ذكره في البيتِ"(١).

وبينما يتطابقُ غيرُ شاهدٍ من شواهدِ قدامةَ على الإيغالِ مع بعضِ البلاغيينَ من أمثالِ ابنِ الأثيرِ، كانتخابِهم قولَ امرئِ القيسِ:

كَـأَنَّ عُيونَ الوَحْشِ حَوْلَ خِبائِنا وَأَرْجُلِنــا الجَزْعُ الّـذِي لَمْ يُثَقَّبِ(٢)

إلا أنَّهُ لا يرى علاقةً بين الإيغالِ والمبالغةِ مع اقترابِهِ من معناها في تعليقِهِ على بيتٍ آخرَ لامرئِ القيسِ، حيثُ قالَ: "... أوغلَ إيغالاً زادَ بِهِ في

(١) نقد الشعر، ص ١٦٩.

(٢) نقد الشعر، ص ١٦٩، والبيت في الديوان: وأرحلنا الجزع الذي لم يثقّب بالحاء المهملة في (أرحلنا) وهو الصواب، وما أثبته محقق نقد الشعر لقدامة، تصحيف، وليس للبيت رواية أخرى. ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط:٥، القاهرة، دار المعارف، د:ت، ص ٥٣ والبيت برقم ٥٠ و ديوان امرئ القيس وملحقاته، تحقيق: أنور عليان أبو سويلم ومحمد علي الشوابكة، ط:١، الإمارات العربية المتحدة، مركز زايد للتراث والتاريخ، ٢٠٠٠م، ١/ ٤٠٢ والبيت برقم ٥٨، وشرح ديوان امرئ القيس ويليه أخبار المراقسة وأشعارهم وأخبار النوابغ وآثارهم في الجاهلية وصدر الإسلام، تحقيق: حسن السندوبي وأسامة صلاح الدين منيمنة، ط:١، بيروت، دار إحياء العلوم، ١٩٩١م، ص ٧١، والبيت برقم ٥٨.

المعنى..."[1]. ومعلومٌ أنَّ زيادةَ المعنى، والبحثَ عَنْ آفاقٍ جديدةٍ لهُ هو غايةُ المبالغةِ، في حينِ أثبتَ ذلك غيرُهُ، من مثلِ ابنِ الأثيرِ إذ جعلَ الإيغالَ ضربًا من ضروبِ المبالغةِ[2]. وذلك الإهمالُ من لدن الناقدِ في بيانِ روافد المبالغةِ لم يكنْ منتظرًا، لا سيَّما وقَدْ احتفى بمعالجةِ الغلوِّ فيما سبق! وتابعَه شوقي ضيف في إهمالِ رصدِ هذا الإجراءِ من لدن قدامةَ – إجراءِ بيانِ الروافد – ولم يشرْ كذلك إلى هذا التقاطعِ في المعنى بين المبالغةِ وروافدها[3].

وفي درس قدامة (لإيقاعِ الممتنعِ) ومن بعدِهِ (مخالفةُ العرفِ) يعمدُ إلى تقويضِ آفاقِ المبالغةِ وروافدها، إذ يقصي عن فضائِها كلَّ تجاوزٍ في نعتِ شيء حالَ خروجِهِ عن طباعِهِ. ولذا رفضَ قولَ أبي نواسٍ:

يا أمينَ اللهِّ عِشْ أَبَدًا   دُمْ عَلَى الأَيَّامِ والزَّمَنِ[4]

وعلّق قائلاً: "إن هذا وما أشبهه ليس غلوًّا ولا إفراطًا، بل خروجًا عن حدِّ الغلوِّ الذي يجوزُ أن يقعَ إلى حدِّ الممتنعِ الذي لا يجوزُ أن يقَع"[5]، ولعله

---

(١) نقد الشعر، ص ١٧٠.
(٢) كفاية الطالب، ص ٢٣٥.
(٣) البلاغة تطور وتاريخ، ص ٨٩.
(٤) نقد الشعر، ص ٢١٣.
(٥) نقد الشعر، ص ٢١٣، ٢١٤.

ولعله بذلك يقصد الإحالة دون ذكرها كلفظ. ويضيفُ علةً أخرى في سياقِ معالجتِهِ التطبيقيَّةِ للبيتِ سالفِ الذكرِ، وهو خروجُ المعنى عن طباعِ ما نُسِبَ إليهِ، وفي استكمالِ تعقيبِهِ على بيتِ أبي نواسٍ يقولُ: "وليس في طباعِ الإنسانِ أن يعيشَ أبدًا، وأيضًا فإذا كنّا قد قدَّمْنا أنَّ مخارجَ الغلوِّ إنَّما هي على "يكادُ" فليس في قولِ أبي نواسٍ: عش أبدًا موضعُ يحسنُ فيهِ"[١].

وأذهب إلى أن قريحةَ الشاعرِ أبدعتْ هذا المعنى الذي لا يعرفُ قيودَ النقدِ والبلاغة ومعاييرَهُما الصارمَةَ التي اصطنعها بعضهم، وبذلك سبقَ الإبداعُ المتابعةَ النقديَّةَ والبلاغيّة، ولم يعترفْ بهذه الحدودِ، التي سرعانَ ما يقفزُ عليها جيلٌ مجددٌ من النقادِ والبلاغيين.

وَقَدْ عدَّ قدامةُ في عيوبِ المعاني "مخالفةَ العرفِ والإتيانَ بما ليس في العادةِ والطبعِ"[٢]، وهو بذلك يرفضُ قولَ الحكمِ الخُضْريِّ:

كانَتْ بَنُو غالِبٍ لأُمّتها ... كَالغَيْثِ فِي كُلِّ ساعَةٍ يَكِفُ[٣]

(١) نقد الشعر، ص ٢١٤.

(٢) نقد الشعر، ص ٢١٥.

(٣) نقد الشعر، ص ٢١٥.

قال: "فليس في المعهودِ أن يكونَ الغيثُ واكفًا في كلِّ ساعةٍ"[1]، ومن المعروف أنَّهُ ليس معهودًا، ولكنَّ ثمةَ إمكانيةً لتلقيهِ عبرَ معرفة المبالغةِ وروافدها، لكنَّ قدامة الذي انتصرَ للغلوِّ في مقابلِ الحدِّ الأوسطِ لم تطّردْ متواليتُهُ، حيثُ أهملَ وصلَ فضاءِ المبالغةِ ببقيةِ الفضاءاتِ المرتبطة معها، ثم حدَّ حدودًا، قد تبدو متعسفةً، لفضاءاتِ روافد المبالغةِ من غلوٍّ وإفراطٍ.

وبينما رفضَ قدامةُ – كما مرّ – انضواءَ الممتنعِ الذي لا يجوزُ أن يقعَ في فضاءِ المبالغةِ وروافدها، وكذا ما خالفَ العرفَ، فَقَدْ ذكرَ معجمُ مصطلحاتِ الشعرِ العربيِّ انقسامَ المبالغةِ إلى ثلاثةِ أنواعٍ "التبليغُ: وهو ما كانَ التجاوزُ فيه ممكنًا عقلاً وعادةً، والغلوُّ وهو ما كان التجاوزُ فيهِ ممكنًا عقلاً لا عادةً. وهما النوعان المقبولان من المبالغة. أمّا الإغراقُ فهو ما كان مستحيلاً عقلاً وعادةً وهو مذمومٌ"[2]. ولا تتفق معطياتُ ذلك التقسيمِ مع موقفِ قدامةَ من إيقاعِ الممتنعِ ومخالفةِ العرفِ، بالإضافةِ إلى عدمِ وقوفِنا على ذلك التقسيمِ فيما طالعناه من مادةِ الكتابِ، ولعلَّ المصنفَ قد وهمَ في نسبةِ هذا التقسيمِ إلى قدامةَ، فضلاً عن اضطرابه.

---

(١) نقد الشعر، ص ٢١٥.

(٢) معجم مصطلحات علم الشعر العربي، ص ٢٤.

ومهما يكنْ فَقَدْ أسهمَ قدامةُ بهذا التنظيرِ والتطبيقِ في دعمِ الحراكِ النقديِّ، والنهوضِ ببنيةِ الجهازِ البلاغيِّ، وذلك العطاءُ كان لابدَّ أن يشوبه قصورٌ، ربما نكونُ قد وقفنا عليه.

تيار مجهود الممارسة الإجرائية المنهجية

وفي منحىً آخر نقف على تعريف أسامة بن منقذ للمبالغة بقولِهِ: "إنَّ المعنى إذا زاد عن التمامِ سُمِّي مبالغةً"[1]. وهنا نلحظ مقامات المعاني، في تعريفه، فمعالجة المعنى مقام، يعلوه مقام تمام المعنى، يفوقه مقام الزيادة. ويجوس ابن منقذ خلال المجهود النقدي والبلاغي راصدًا الظاهرة، آخذًا على النقاد والبلاغيين ذلك الخلط المصطلحي في معالجتهم لمصطلح المبالغة إذ يقول: "وقد اختلفتْ ألفاظُهُ في كتبِهِم، فسمّاه قومٌ: الإفراطَ والغلوَّ والإيغالَ والمبالغةَ"[2]، فهم يعالجونَ المعنى بألفاظ مختلفةٍ، من مثل ما استشهد به أحدهم "بالغ في الأمر يبالغ فيه إذا أفرط واستفرغ الوسع"[3]، ولعل كثرة المترادفات اللغوية في العربية كان لها أثرها على استخدام هذه الألفاظ تحت سيطرة فكرة الترادف، غير أن الظاهرة تتكاثر إلى حد يبتعد بها عن العلمية، فقد أُدرج تحت مصطلح المبالغة حال تجليه لفظًا مركبًا كل من:

---

(١) البديع في نقد الشعر، لأسامة بن منقذ، تحقيق: أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، بدون طبعة، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، د: ت ص ١٠٤.

(٢) البديع في نقد الشعر، ص ١٠٤.

(٣) المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، لأبي محمد القاسم الأنصاري السجلماسي، تحقيق: علال الغازي، ط: ١، الرباط، مكتبة المعارف، ١٩٨٠، ص ٢٧١.

الإغراق، والتداخل، والاستظهار، والإطناب، والسلب، والإيجاب، أما عن الإغراق فيندرج تحته الغلو، والتجاهل، والتجريد، والاستثناء[1]، وفيما يخص الغلو – وهو فرع من الإغراق – "فهو المدعو الإفراط عند قوم"[2]، وهكذا يتفرع الإغراق عن المبالغة، والغلو عن الإغراق، ثم يترادف الغلو مع الإفراط، فمن تفريع إلى ترادف، نستكشف صورة من صور التعاطي مع دال المبالغة وعلائقه في الدرس البلاغي العربي، إذ تهدر الرسوم، وتتقاطع الحدود، وهو ما لا يجوز في شأن المصطلح.

أما عن كينونة المصطلحِ، فلَهُ عندَهُ درجاتٌ، قال: "وبعضُهُ أرفعُ مِنْ بعضٍ"[3]، وهذه إشارة إلى فكرة مقامات المعاني التي وقفنا عليها في حده الاصطلاحي للمصطلح. وهي فكرة تحيلنا على مقامات المعاني التي أنتجتها الحفريات المعجمية في صدر البحث. وقَدْ نقلَ أحمد مطلوب نصوصَ أسامةَ

---

(١) السابق، ص ٢٧٣.

(٢) نفسه، الصحيفة نفسها.

(٣) البديع في نقد الشعر، ص ١٠٤.

السابقةَ التي أثبتناها، ولكنَّهُ لم يعلقْ عليها، ولم يقفْ على غيرِها[1]، بينما سَكَتَ بدوي طبانة عَنْ ذكرِ ما يتعلقُ بمعالجةِ المصطلحِ لدى ابن منقذ[2].

هذا، وقَدْ أضافَ ابن منقذ ما قَدْ يشيرُ إلى تبويبِهِ للمبالغةِ من جهة المعاني التي تخرجُ إليها تلك المبالغةُ، وذلك من مثلِ قولِهِ، بعدَ ما ذكرَ عددًا من الشواهِد على المبالغةِ من القرآن والشعر وأقوالِ العربِ: "ومن الهزلِ في هذا البابِ ما رواه ..."[3]، وقولِهِ كذلك: "ومِنَ المبالغةِ في القناعةِ حتى صارَ الشيءُ ضدهُ، كما أن الزيادةَ في الحدِّ نقصٌ في المحدودِ ..."[4].

وكما رصدَ الناقدُ الخلطَ في المعالجةِ المصطلحيَّةِ من لدنْ النقادِ، فيبدو أنه لم يسلمْ هو الآخرُ من ذلك، فالإغراقُ عندَهُ "أن يُبالغَ في الشيء بلفظه ومعناه"[5]، ومن ثَمّ فالإغراق كلفظٍ يتقاطع في معناه مع المبالغةِ، بل يتعدى الأمرُ إلى عَدِّ الإغراقِ مُحْتَوَيًا للمبالغة التي تشمله، فهذه الأخيرة تتصل

---

(١) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ٣/ ١٨٥.

(٢) معجم البلاغة العربية، ص ٩٠-٩٣.

(٣) البديع في نقد الشعر، ص ١٠٦.

(٤) البديع في نقد الشعر، ص ١٠٨.

(٥) البديع في نقد الشعر، ص ٨٣.

بالمعنى، بينما يتصل الإغراق بالمعنى والمبنى معًا، واستشهد ابن منقذ على الإغراقِ بقول المتنبي:

عَهدِي بِمَعْرَكَةِ الأَمير وَخَيلهِ   فِي النَّقْعِ مُحْجِمَةً عَنِ الإحْجامِ[1]

وكذلك بما نسبه إلى بعض العلماء "ليس معي من العلمِ إلا أَنّي أعلمُ أَنّي لا أعلمُ"[2].

ولعلَّ المبالغةَ في اللفظِ هي ما عُرِفَ بالمعاظلةِ، وهي ذلك التعقيدُ اللفظيُّ الذي يسعى الشعراءُ وغيرُهم إلى معالجتِهِ، فيميّزُ النصَّ بإحدى الإضافاتِ.

تيار مجهود الممارسة المنهجية المتأخرة

أما فيما يخصُّ المعالجة البلاغية المتأخرة نسبيًّا، فَقَدْ عالجَ ضياءُ الدينِ بنُ الأثيرِ في كتابِهِ (كفايةُ الطالبِ في نقدِ كلامِ الشاعرِ والكاتبِ) المبالغةَ وروافدها من الإيغالِ والغلوِّ، وقَدْ أشارَ، كذلك، إلى تعالقِ التتميمِ بالمبالغةِ فجعلَهُ أحدَ ضروبِها، ولا شكَّ أنَّ معالجتَهُ التتميمَ كانتْ على اعتبارِهِ أَحَد العناصرِ الإيجابيَّةِ في بنيةِ الخطابِ العربيِّ، أو جهازِهِ البلاغيِّ،

---

(١) البديع في نقد الشعر، ص ٨٤.

(٢) البديع في نقد الشعر، ص ٨٤.

وهذا دعمٌ للمبالغةِ، ولكنَّها – ولا شكَّ – المبالغةُ (غيرُ البعيدةِ) ولكنَّ المُصنفَ في إشارتِهِ للمبالغةِ حالَ معالجتِهِ للتتميمِ لم ينعتْها لا بقريبةٍ ولا بعيدةٍ! قال معلّقًا على قولِ زهيرٍ:

مَنْ يَلْقَ يَوْمًا عَلَى عِلاّتِهِ هَرِمًا ... يَلْقَ السَّماحَةَ مِنْهُ والنَّدَى خُلُقًا[١]

"قولُهُ: "على علاّتِهِ" مبالغةٌ وتتميمٌ عجيبٌ"[٢]، وهو الموقفُ عينُهُ في معالجتِهِ للآيةِ القرآنيَّةِ ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۝٨﴾ الإنسان: ٨ قال: "فقوله (على حُبِّهِ) تتميمٌ، ومبالغةٌ في قولِ من قالَ إنَّ الهاءَ ضميرُ الطعامِ"[٣]، وبذلكَ لَمْ يطّرِدْ إجراءُ المصنِّفِ المتعلقُ بالاحتراس من المبالغةِ المنطويةِ على (بُعْدٍ)، ولا نرى أنَّ مسوّغَهُ في ذلك هو بُعدُ بابِ التتميمِ عن البعدِ والإحالةِ، فيما قَدْ يتصورُ بعض القراءِ، لاسيّما أن الرجل يعرّفُ التتميمَ بقولِهِ: "أَنْ تأخذَ في معنى فتتوهمُ أنَّ السامعَ لا يتصورُهُ، فتعمدُ إليهِ، فلا تدعُ شيئًا تُتِمُّ بِهِ حسنَهُ حتى توردَهُ، إما مبالغةً، وإما احتياطًا واحتراسًا من التقصيرِ"[٤] على أننَّا نرى أنَّ كلَّ الشعراءِ، حتى الذين أوغلوا في الإحالةِ، إنما كانَ تصورُهم أنَّهم يحسّنونَ شعرَهم.

---

(١) كفاية الطالب، ص ٢٢٨.

(٢) كفاية الطالب، ص ٢٢٨.

(٣) كفاية الطالب، ص ٢٢٨.

(٤) كفاية الطالب، ص ٢٢٧.

وفيما يخصُّ (الإيغالَ) أحدَ روافد المبالغةِ، فهو عندَهُ أحدُ ضروبِها، وهو يتقاطعُ مَعَ التتميمِ إلا في موقعِ كلٍّ منْهما من البيتِ، فالإيغالُ موقعُهُ القافيةُ، بينما التتميمُ ما دونَ ذلك، قال: "وهو ضربٌ من ضروبِ المبالغةِ ... وليس بينَهُ وبينَ التتميمِ كثيرُ فرقٍ، إلاّ أنَّ هذا في القافيةِ، وذاك في حشوِ البيتِ"(١).

وقَدْ أشارَ المُصنِّفُ إلى مخالفةِ فريقِ الحاتميِّ في المصطلحِ، ولَمْ يؤاخذْهم على ذلكَ، ولَمْ ينتصرْ للإيغالِ – مختارِهِ من الألفاظ – بَلْ شرعَ في شرحِ المعنى عبرَ معالجةِ اللفظ الذي لم يخترْهُ، قال: "والحاتميُّ وأصحابُهُ يسمونَه التبليغَ، وهو تفعيلٌ من بلوغِ الغايةِ، وهذا يدل على أنَّهُ ضربٌ من المبالغةِ"(٢).

ويعودُ إلى لفظه فيقولُ: "واشتقاقُهُ من أَوغَلَ في الأرضِ إذا أبعدَ فيها، وكلُّ داخلٍ في شيء دخولَ مستعجلٍ فَقَدْ أوغلَ فيهِ، فعلى القولِ الأوَّلِ كأنَّ الشاعرَ أبعَد في المبالغةِ، وذهبَ فيها كلَّ مذهبٍ، وعلى الثاني كأنَّهُ أسرعَ الدخولَ في المبالغةِ بمبادرتِهِ هذه القافيةَ"(٣)، وهو بذلكَ يؤكدُ على أهميَّةِ فهمِ المستوى المعجميِّ لدعمِ المستوى الاصطلاحيِّ للفظ، على أنَّنا نرى شيئًا من

---

(١) كفاية الطالب، ص ٢٣٥.

(٢) كفاية الطالب، ص ٢٣٥.

(٣) كفاية الطالب، ص ٢٣٥.

التعسفِ في القولِ بأنَّ: إسراعَ الدخولِ في المبالغةِ أحدُ معنيي الإيغالِ، وقَدْ وردَ "والإيغالُ: السيرُ السريعُ، وقيل: الشديدُ والإمعانُ في السيرِ ... وأوغلَ القومُ إذا أمعنوا في سيرِهم داخلينَ بينَ ظهراني الجبالِ، أو في أرضِ العدوِّ"(١). ويبدو أن حبَّ التزيُّدِ هو الذي دفع المصنّفَ إلى تقسيمِ المعطى إلى اثنينِ ليحوزَ سبقًا في التوسعِ في معنى الإيغالِ حيثُ اختارَ: الإبعادَ، والإسراعَ، فالرأيُ أنَّ التعاطي مع المعنى القائل: السيرُ الشديدُ والإمعانُ فيهِ، ويؤيدُه ما جاءَ بعدَه من قولِهِ: "وأوغلَ القومُ إذا أمعنوا ..."(٢)، بل إن معنى السيرِ السريعِ يؤولُ على الراجحِ لدينا إلى الإنجازِ في المسيرِ الذي يوصفُ بأنَّهُ إمعانٌ في السيرِ. إذ لا فائدةَ مقبولةً مِنَ التفسيرِ الثاني الذي يرى فيه أنَّ الإيغالَ سرعةُ الدخولِ في المبالغةِ؛ وذلك لأنَّهُ لَمْ يجعلْ ورودَ الإيغالِ في صدرِ القصيدةِ أولى من بقيَّةِ أجزائِها، وإلا فما معنى سرعةِ الدخولِ في المبالغةِ؟

ويتأكدُ، كذلكَ، موقفُهُ الإيجابيُّ من الإيغالِ بقولِهِ: "وفي الإتيانِ بهِ دليلٌ على حذقِ الشاعرِ، لأنَّ كلامَهُ ينقضي قبلَ القافيةِ، فإذا احتاجَ إليها أفادَ بها معنى"(٣)، ومن شواهدِهِ على الإيغالِ قولُ امرئِ القيسِ:

---

(١) لسان العرب، مادة (وغل).

(٢) لسان العرب مادة (وغل).

(٣) كفاية الطالب، ص ٢٣٥.

إِذا ما جَرَى شَأْوَينِ وابتلَّ عِطْفُهُ   تَقُولُ هَزِيزُ الرِّيحِ مَرَّتْ بِأَثْأَبِ[١]

وقَدْ عبّرَ ابنُ الأثيرِ عن الإيغالِ في تعليقِهِ على البيتِ، فقالَ: "فبالغَ بأنْ جعلَهُ على هذه الصفةِ بعدَ أن يجريَ شأوينِ ... ثم زادَ إيغالاً في المبالغةِ..."[٢]، فأبعدَ في المعنى، وذهبَ فيهِ كلَّ مذهبٍ، أي تعمقَ في مبالغتِهِ، ولا نستطيعُ أن نصفَهُ بالإسراعِ فيها.

أمَّا بابُ الغلوِّ، وهو رابعُ الأبوابِ المتقاطعةِ مع مصطلح المبالغة لدى ابنِ الأثيرِ، فيرصدُ من مصطلحاته المتداولةِ لدى البلاغيينَ والنقادِ الإغراقَ والإفراطَ[٣]، ثم يعرّجُ على المستوى المعجميِّ للمصطلحِ: "واشتقاقُهُ من غَلْوةِ السهمِ، وهي مدى رميتِهِ، يقال: غاليتُ فلانًا مغالاةً وغِلاءً إذا اختبرتما أيُّكما أبعدُ غَلْوَةَ سَهْمٍ"[٤]، قال في لسانِ العربِ: "والغُلُوُّ: الإعداءُ. وغلا بالسهمِ يغلو غَلْوًا وغُلُوًّا، وغالى بِهِ غِلاءً: رفعَ يدَهُ يريدُ بِهِ أقصى الغايةِ وهو من التجاوزِ"[٥].

---

(١) كفاية الطالب، ص ٢٣٥.

(٢) كفاية الطالب، ص ٢٣٥.

(٣) كفاية الطالب، ص ٢٣٧.

(٤) كفاية الطالب، ص ٢٣٧.

(٥) لسان العرب، مادة (غلا).

والمادةُ اللغويَّةُ دونَ تعليقَ المصنف لا تؤدي معنى التجاوزِ، فيمكننا تقبُّلُ (أقصى الغايةِ) على اعتبارِهِ مبالغةً في معالجةِ المفهوم، فالغايةُ لها أقصى وأدنى، ومحاولةُ الوصولِ إلى أقصى الغايةِ ليس تجاوزًا لأبعاد الغايةِ. ويعودُ في تفصيلٍ آخرَ – على سبيلِ المثالِ – يقولُ: "وغلا في الدينِ والأَمْرِ يَغْلُو غُلُوًّا: جَاوزَ حدَّه. وفي التنزيلِ: "لا تغلوا في دينِكم"(١). ولعلَّ هذا التفصيلَ يؤكدُ التجاوزَ كما وردتْ بذلك المادةُ، ولكنَّ شاهدَ المادَّةِ المرتكزةِ عليه، وهو النَّصُّ القرآنيُّ يصفُ هذا الغلوَّ بـ (غير الحق) فهل لمسارِ المخاطبينَ الضالِّ جاءَ النهيُ عن الوصولِ لأقصى الغايةِ؟ فإذا كانَ ذلك كذلك فبدونِ التتمةِ (غير الحق) لا يبدو للمعنى نهوضٌ في فضاءِ التجاوزِ المنهيّ عنه، ومن ثَمَّ المرفوضُ. وعليهِ، فالسؤالُ الذي يطرحُ نفسَهُ، بأيِّ معنى تلقَّى البلاغيونَ والنقّادُ هذا اللفظ؟ ويستجيبُ ابنُ الأثيرِ في معالجتِهِ اللغويَّةِ لتوسعِ الجهازِ البلاغيِّ في المصطلحِ، وذلك فيما يتصلُ بالإغراقِ، قالَ: "والإغراقُ أصلُهُ في الرمي أيضًا، وهو أَنْ يجذبَ السهمَ في الوترِ عند النزعِ حتى يستغرقَ جميعَهُ، وذلك لبُعدِ الغرضِ الذي يُرمى"(٢)، وعليه فإنَّ أيًّا من المادتينِ اللتينِ عالجَهما المصنفُ معجميًّا: الغلوُّ والإغراقُ. لم يُفِدْ تجاوزَ الحدِّ،

(١) لسان العرب، مادة (غلا).

(٢) لسان العرب، مادة (غلا).

قد يكون هناك نظر في هذه النتيجة؛ لأن الغُلُو فيه معنى مجاوزة الحد بناءً على التعليق السابق، ويؤيده قوله في القاموس المحيط: غلا في الأمر غلوًّا: جاوز حده[1]، ويؤيده قوله في لسان العرب في الإغراق: وأغرق في الشئ جاوز الحد.

ويخرجُ إلى المعالجةِ الاصطلاحيَّةِ، فيحددُ المعنى عندَ قدامةَ دونَ غيرِهِ مِنَ البلاغيينَ والنقادِ، فهو "تجاوزُ ما للشيء أَنْ يكونَ عليهِ، وليسَ خارجًا عن طباعِه"[2]. غيرَ أنَّهُ أهملَ ما تمَمَ بِهِ الناقدُ تعريفَهُ وهو قولُهُ: "... وليسَ خارجًا عن طباعِهِ إلى مالا يجوزُ أنْ يقعَ لَهُ"[3] فتحديدُ ما يجوزُ وما لا يجوزُ أنْ يقعَ أمرٌ هامٌّ يؤثرُ في المعنى، ولا يقبلُ إهمالُهُ، ويثبتُ المصنِّفُ شاهدَ قدامةَ مضيفًا إليه بيتًا سبقَهُ، وهو قولُ النّمرِ بنِ تولبٍ:

أَبْقَى الحَوادِثُ وَالأيّامُ مِنْ نَمِرٍ ... أَسبادَ سَيْفٍ قَدِيمٍ أَثْرُهُ بادِي

تَظَلُّ تَحْفِرُ عَنْهُ إن ضَرَبْتَ بِهِ ... بَعْدَ الذِراعَيْنِ والسّاقَيْنِ والهادِي[4]

---

(١) القاموس المحيط، مادة (غلا).

(٢) لسان العرب، مادة (غلا).

(٣) نقد الشعر، ص ٢١٤.

(٤) كفاية الطالب، ص ٢٣٧.

ويرصدُ ابنُ الأثيرِ تباينَ موقفِ البلاغيينَ والنقادِ منْهُ، ويزيدُ ما هو أهمُّ "والناسُ فيهِ مختلفونَ: فمِنْ مستحسِنٍ قابلٍ، ومستقبِحٍ رادٍّ، ولهُ رسومٌ، من وقفَ عندَها سلمَ، ومن تجاوزَها اتسعتْ له الغايةُ، وأدته الحالُ إلى الإحالةِ، وهي نتيجةُ الإفراطِ، وشعبةٌ من الإغراقِ"(١). والأهمُّ فيما أثبتَهُ في مقولتِهِ السابقةِ هو تلك الرسومُ التي ينبغي أنْ يوقفَ عندَها، وإلا كانت الإحالةُ، ولكن: ما هي تلكَ الرسومُ؟

لم يحدد ابن الأثير الرسومَ، وإنما اكتفى ببعضِ الشواهدِ التي ذكرَ في تضاعيفِها ما أسماه (غلوٌّ مفرطٌ)(٢) ولم ينعتْهُ بالإحالةِ واختصَّ ذلك الوصفَ ببيتِ مهلهلٍ المشهورِ:

فَلَوْلاَ الرِّيحُ أَسْمع مَنْ بِحجرٍ   صَلِيْلَ الْبِيضِ تُقْرَعُ بِالذُّكُورِ(٣)

ورجعَ ثانيةً فوصفهُ بأنه "أشدُّ غلوًّا..."(٤)، دونَ تفعيلِ مصطلحِ الإحالةِ المشارِ إليه سابقًا، إنه يشير إلى أسبابه ودوافعه، وربَّما كانَ لهذهِ الممارسةِ الانطباعيَّةِ أثرٌ في عدمِ نهوضِ جهازٍ مصطلحيٍّ يحظى بالقبول لدى النقاد والبلاغيين العرب.

---

(١) كفاية الطالب، ص ٢٣٨.

(٢) كفاية الطالب، ص ٢٣٨.

(٣) كفاية الطالب، ص ٢٣٨.

(٤) كفاية الطالب، ص ٢٣٨.

وعُني المصنِّفُ، بعد ذلك، بالإشارةِ إلى أنَّ "المتنبي أكثرُ الناسِ غلوًّا، وأبعدُهم فيه همَّةً"[1]، دونَ تعرضٍ للطائيِّ[2] بالإشارةِ أو المثالِ، مع العلمِ بما للطائيِّ في ذلك من باعٍ قلَّ أن يدانيَهُ فيه أحدٌ.

وآثرَ المصنفُ السلامةَ لنفسِهِ – مُنظِّرًا – وللمتلقّينَ من المبدعينَ، فأشارَ إلى برِّ الأمانِ – فيما يرى – في شأنِ الغلوِّ، قال: "وأحسنُ الغلوِّ ما نطق فيه بكادَ، أو كأنَّ، أو لو، أو لولا ونحوها ... يسلمُ من قبحِ الغلوِّ، ويدركُ المراد"[3]، فسبقَ وذكرنا إهمالَهُ للوقوفِ على رسومِ الغلوِّ، ثم هو هنا يحثُّ الشعراءَ على السلامةِ من قبحِ الغلوِّ دونَ أنْ ينظِّرَ في ذلكَ ويجعلُنا نقفُ مَعَهُ على رسومِ ذلك القبحِ، ومع ذلكَ فلا ننكرُ عليه درسَهُ التطبيقيَّ عبرَ مجموعة الشواهدِ التي جمعتْ صورًا من مقبولِ الغلوِّ ومرفوضِه دونَ كثيرِ تعليقٍ مِنْهُ.

وفي إطار البلاغة القرآنية يشير ابن أبي الإصبع إلى اختلافِ الألفاظ مع ثباتِ المعنى، تبعًا لاختيارِ المتصدينَ للبحثِ من البلاغيينَ والنقادِ. وبينما

---

(١) كفاية الطالب، ص ٢٣٨.

(٢) تجدر الإشارة إلى جمع الكثير من الممارسات النقدية القديمة والحديثة بين أبي تمام وأبي الطيب، من مثل النظام في شرح شعر المتنبي وأبي تمام لابن المستوفي قديمًا وأبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة لمحمد بن شريفة حديثًا.

(٣) كفاية الطالب، ص ٢٣٩.

انتخبَ تسميةَ ابـن المعتزِّ للمبحثِ، فقـد أثبـتَ تعريـفَ قدامـةَ! قـالَ تحت عنوان (الإفراطُ في الصفةِ): "وهذه تسميةُ ابن المعتزِّ، وسمّاهُ قدامةُ المبالغةَ، وسمّاهُ مَنْ بعدَهما: التبليغَ، والناسُ على تسميةِ قدامةَ، وعرّفهُ بأنْ قالَ: "هـو أنْ يذكرَ المتكلِّمُ حالاً لو وقفَ عندَها لأجزأتْ، فلا يقفُ عندَها حتـى يزيـدَ في معنى كلامِهِ ما يكونَ أبلغَ في معنى قصدِهِ"[(١)].

وإذا تجاوزنا الألفاظ إلى المعاني فتواجهنا فكـرة الوسـطية لـدى ابـن أبي الإصبع، إذ رفـضَ موقـف المـذهبينِ القـائمينِ مـنَ المبالغـةِ "فقـومٌ يـرونَ أنَّ أجودَ الشعرِ أكذبُهُ وخيرُ الكلامِ ما بولغَ فيهِ، ويحتجونَ بما جرى بين النابغـةِ الذبيانيِّ وبينَ حسّانٍ في استدراكِ النابغـةِ عليـهِ ... وقـومٌ يـرونَ المبالغـةَ مـن عيوبِ الكلامِ، ولا يرونَ من محاسنِهِ إلاّ ما خرجَ مخرجَ الصدقِ، وجـاءَ عـلى منهجِ الحقِّ، ويزعمونَ أنَّ المبالغةَ من ضعفِ المتكلِّمِ ... فإذا عجزَ عن ذلكَ كلِّه أتى بالمبالغةِ لسدِّ خللِهِ، وتتميمِ نقصِهِ، لما فيها من التهويلِ على السامعِ، ويـدّعونَ أنَّهـا ربَّـما أحالـتْ المعـانيَ فأخرجتْهـا مـن حـدِّ الإمكـانِ إلى حـدِّ الامتناعِ. وعندي أن المذهبينِ مردودانِ"[(٢)].

---

(١) بديع القرآن، لابن أبي الإصبع المصري، تحقيق: حفني محمد شرف، بدون طبعة، القاهرة، نهضة مصر، د: ت، ص ٥٤.

(٢) تحرير التحبير، ص ١٤٨.

ويعودُ المصنِّفُ إلى طرحِ رؤيتِهِ، يقولُ: "فعائبُ الكلامِ الحسنِ بتركِ المبالغةِ فقط مخطئٌ، وعائبُ المبالغةِ على الإطلاقِ غيرُ مصيبٍ، وخيرُ الأمورِ أوساطُها"(١)، ثم يقولُ: "والمذهبُ المرضيُّ أنَّ المبالغةَ ضربٌ من المحاسنِ، إذا بعدت عن الإغراقِ والغلوِّ، وإن كان الإغراقُ والغلوُّ أيضًا ضربين من المحاسن إذا اقترنا، وعيبينِ إذا أطلقا"(٢). وإذا كان المصنِّفُ قد أثبتَ رؤيتَهُ على هذا النحوِ ووصفَها بأنها (المذهبُ المرضيُّ) فإنه عادَ وطرحَهُ كمذهبٍ للجمهورِ، قالَ: "وأكثرُ النقادِ على أن خيرَ الكلامِ ما كانَ متوسطًا بينَ الغلوِّ والاقتصادِ، والسلامةِ والمتانةِ، والغرابةِ والاستعمالِ، والتّصنّعِ والاسترسالِ"(٣).

وهكذا طرحَ المصنِّفُ رؤيته الوسطيَّةَ في مسألةِ المبالغةِ، كطرحٍ ثالثٍ، وبديلٍ عن الطرحينِ السابقينِ، يختزلُ المسافةَ إلى المتلقِّي عبرَ تمركزِهِ في نقطةِ الوسطِ، لتستحيلَ رؤيةً لجمهورِ النُّقادِ، وليس له فقط.

(١) تحرير التحبير، ص ١٥٠.

(٢) تحرير التحبير، ص ١٥٧.

(٣) تحرير التحبير، ص ١٥٨.

مجهود الممارسة الإجرائية المنهجية المغاربية

ونختم المباحث عن المبالغة وروافدها بكتاب "المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع" لأحد بلاغيي القرن الثامن الهجري بالمغرب هو أبو محمد القاسم الأنصاري السجلماسي، وبدراسة السجلماسي والمبالغة في منزعه يتبدَّى تفاعل زمكاني ثقافي، أنتج مع شخصية المؤلف ومنحاه هذه السبيكة النقدية المغربية.

وأول ما يطالعنا من عنوان الكتاب هو تلك النزعة التنظيرية الساعية لوضع البلاغة العربية في إطار منطقي ذي صبغة ثقافية هيلينية، فهو "تجنيس" لأساليب البديع يقصد إلى "إحصاء قوانين أساليب النظوم... وتجنيسها في التصنيف... على جهة الجنس والنوع"[1]. واللافت في طرح السجلماسي هو محاولة الرصد الإحصائي للظاهرة وروافدها، مع محاولة جادة لوضع حدٍّ للممارسة الانطباعية للمصطلحات؛ وذلك بتحديد كل مصطلح وتعريفه، وبيان علاقته بالآخر في إطار مفهوم الجنس والنوع، حيث يوضح أن "المبالغة عند الجمهور هو مثال أول لقولهم بالغ في الأمر... إذا أفرط وأغرق واستفرغ الوسع وهو منقول من ذلك الحد والاستعمال... إلى صنعة البلاغة... وقال قوم: "المبالغة هي تأكيد معاني

(١) المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، ص١٨٠.

القول"[1] ويتبدَّى هنا مصطلحا الإفراط والإغراق، فيقدم لهما السجلماسي تعريفًا اصطلاحيًّا محددًا، وبيانًا لمركز كلٍّ منهما من مصطلح المبالغة فيقول: "واسم المبالغة... وهو جنس متوسط تحته خمسة أنواع: الأول: الإغراق... هذا النوع هو جنس متوسط تحته أربعة أنواع الأول: الغلوّ... وهو المدعو الإفراط عند قوم"[2] فالإغراق من أنواع المبالغة، والغلو من أنواع الإغراق، وهو يتماهى مع الإفراط.

وهذا التماهي في المصطلحات رصده السجلماسي كما رصد معكوسه، وهو استخدام المصطلح بمعنيين أحدهما عام والآخر خاص، حيث "انقسم هذا الجنس... إلى قسمين الأول: وقوع المبالغة في اللفظ المفرد، الثاني: وقوع المبالغة في اللفظ المركب... فالأول يدعى العدل، والثاني يدعى المبالغة باسم جنسه"[3].

وبلغت رغبة السجلماسي في الضبط المنطقي للمصطلح حدّ طلبه، لتوافق الحد مع المحدود توافقًا تامًّا، بحيث يصبح التعريف جامعًا مانعًا، فيقول في تعريف الاستثناء البلاغي بعد أن ميزه من الاستثناء عند النحاة

(١) المنزع البديع، ص٢٧١.

(٢) المنزع البديع، ص٢٧٣.

(٣) المنزع البديع، ص٢٧٢.

"فقد جرت العادة في صنعة البلاغة أن يرسم بأنه تأكيد المدح بما يشبه الذم، وفي هذا الحد نظر...، والحد المأخوذ ليس يطابق الموادّ كلّها ولا الجزئيات بأسرها؛ لأنه إن طابق بعضها قصر عن بعض، فليس له بحسب الغرض الصناعي غناء"(١). ثم ينتهي، بعد عرضه لطريقة صياغة التعريف، إلى اقتراح تعريف آخر بأنه " تأكيد أحد المتقابلين بما يشبه الآخر"(٢).

ومن أهم جهود السجلماسي في درسه للمبالغة هو رصده لذلك المركز المفصلي لهذه الظاهرة في الجهاز البلاغي العربي، حيث عد "صنعة البلاغة والبديع، مشتملة على عشرة أجناس عالية وهي: الإيجاز، والتخييل، والإشارة، والمبالغة..."(٣)،ولا يخفى حجم هذا المفصل في الجهاز البلاغي العربي عندما يصبح واحدًا من عشرة أجناس عالية، هي صنعة البلاغة والبديع والصناعة الملقبة بعلم البيان(٤).

ونتيجة لهذا العلو الجنسي تتشعب أنواع المبالغة التي يرصدها السجلماسي، ويرصد معها شيئًا من جهود البيئات العلمية العربية، برصده لتلك الصيغ الصرفية التي تحمل مضمون المبالغة في الألفاظ المفردة، وهي

---

(١) المنزع البديع، ص٢٨٧.

(٢) المنزع البديع، ص٢٨٧، ٢٨٨.

(٣) المنزع البديع، ص١٨٠.

(٤) المنزع البديع، ص١٨٠.

النوع الأول من المبالغة الذي يطلق عليه (العدل) "وهي -على ما أحصاها أحد متأخري النحاة- ترجع إلى واحد وعشرين بناءً"[١].

ويدخل السجلماسي في المبالغة أنواعًا أخرى ذكرها غيره في علم المعاني، مثل التجاهل، وهو النوع الثاني من الإغراق ويقسمه السجلماسي إلى نوعين، الأول التشكيك ويراه السجلماسي "في النهاية من المبالغة ... ومن صور هذا النوع قوله تعالى: ﴿أَتَوَاصَوْا بِهِۦۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾[٢].

وقوله:

أيا ظبية الوعساءِ بين جُلاجل وبين النقا، آأنت أم أم سالم

وقوله:

أريقُك أم ماءُ الغمامةِ أم خمرُ بفيَّ بَرودٌ وهو في كبدي جمرُ

النوع الثاني: التجاهل ... ومن صوره قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[٣] ومعناه وأنا أعلم أني على هدى وأنكم على ضلال مبين، ولكنه أخرج الكلام مخرج الشك والتجاهل تغاضيًا ومسامحة"[٤].

---

(١) المنزع البديع، ص٢٧٢.

(٢) سورة الذاريات، آية ٥٣.

(٣) سورة سبأ، آية ٢٤.

(٤) المنزع البديع، ص٢٧٦، ٢٧٧.

ويلفتنا هنا في الاستشهاد حضور الشواهد القرآنية، ومحاولة شرح للمعنى، وذكر شاهد شعري يستند مبدعه إلى النص القرآني، لدعم استخدامه لهذا المفصل البلاغي، ودفع تهمة الشك عن نفسه أمام السلطة، تلك التهمة التي قد تعرضه لما لا يطيقه وذلك في قول أبي الأسود الدؤلي:

أحب محمدًا حبًّا شديدًا وعباسًا وجعفرَ والوصيَّا

فَإِنْ يَكُ حبهم رشدًا أُصبه وليسَ بِضائري إِنْ كان غيّا

بلغ ذلك معاوية فقال: "شك أبو الأسود" فقال أبو الأسود: ليس كما قال، وإن الله يقول في كتابه: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[1].

إنَّ هذا التحليل للمعنى وتدعيم المعالجة برواية أبي الأسود مع معاوية تجلٍّ يصبغ الثقافة العربية في سبيكة السجلماسي البلاغية، كما يجلّي التحرير والتفريع الاصطلاحي والسعي المطّرد خلف دقة التعريفات ومنطقيتها، يجلّي ذلك كله صبغ الثقافة الهيلينية في تلك السبيكة، ذلك الصبغ الذي قد يغلب على صبغ الثقافة العربية عند السجلماسي حين يحدد المصطلح تبعًا للقسمة العقلية، ثم لا يقف على شاهد له فيضطر إلى الوعد بإثبات شاهد

(١) المنزع البديع، ص٢٧٨.

حين يقف عليه، قائلاً: "إخراج الممكن بصورة الواجب: ولم نقف على صوره الخاصة وعسى أن نستدركها بعد الفحص عنها بحول الله تعالى"(١).

وهكذا تجلّى عطاء السجلماسي في محاولة جادة لتكريس المصطلح البلاغي وإبعاد الممارسات الانطباعية عنه، من خلال شخصية علمية تعمل على مزج الثقافة الهيلينية بنزعتها العقلية الفلسفية بالثقافة العربية بنزعتها النقلية اللغوية، وذلك لخدمة الجهاز البلاغي العربي. كما أشار بوضوح إلى مفصلية المبالغة في ذلك الجهاز بتصنيفها كجنسٍ عالٍ من أجناس البديع العشرة، صادرًا في تسميته للعلم عن أصالة علمية تشير إلى اطلاع على التراث العربي المتقدم للجاحظ وابن المعتز، متجاوزًا تقسيم السكاكي المعروف لعلوم البلاغة، ليدل بذلك على شخصية علمية حرة في الانتقاء والمعالجة على السواء.

ويتجلى مما سبق في البحث ربط النسق التراثيُّ بين المبالغةِ وما يسمونهُ الكذبَ في الشعرِ، والمقصودُ هو تجاوزُ الحقائقِ، والانفتاحُ على آفاقِ المعاني دونَ حدودٍ، والتحقيقُ لدينا أن المبالغةَ ليست مبنيةً – كما يتصورُ ذلكَ الطرحُ – على تجاوزِ الصدقِ أو التماهي مع الكذبِ. ونُحِيل القارئَ هنا إلى عتباتِ دلالةِ المبالغةِ التي نطقتْ بها معاجمُ اللغةِ، التي نظّرَها البلاغيونَ

(١) المنزع البديع، ص٢٩٤.



والنقادُ، فالمبالغةُ تبدأُ مِنْ إثباتِ المعنى، ثُمَّ يأتي تأكيدُهُ وتكريسُهُ، من حيثُ هو رسالةٌ أو دلالةٌ، بصرفِ النظرِ عن الصدقِ والكذبِ، ثُمَّ الولوجُ في سبيلِ المعنى من لدنْ عتبتِهِ إلى آفاقِهِ الممتدةِ الرحيبةِ.

وعلى ذلكَ، فإنَّنا نرى أن إقحامَ مسألتي الصدقِ والكذبِ في بابِ المبالغةِ عرقلت المبحثَ ورحّلتْهُ، ولم تكنْ مطلقًا في مصلحتِهِ، فاستحالتْ المبالغةُ كرةً تُرْكَل من فريقيّ الصدقِ والكذبِ. بالإضافةِ إلى أن فريقِ الصدقِ عَدَّ المبالغةَ عنصرًا يُضافُ إلى المعنى حالَ خللِهِ وعجزِهِ، وليس الأصلُ في المبالغةِ هكذا، بل إنَّ بناءَ المعنى ذاتَهُ ينطوي على إحدى عتباتِ المبالغةِ كما سبقَت الإشارة، بل التقرير في المبحثِ اللغويِّ.

وعليه، فيبدو أنَّ بابَ المبالغةِ وروافده لا زالَ في حاجةٍ إلى مزيدٍ من درسٍ وبيانٍ موسع ومستفيض يُجلّي موقفَ البلاغيينَ والنُّقادِ من ناحيةٍ، والمبدعينَ من أخرى.

خاتمة البحث

استطاع البحث أن يخلص إلى النتائج والتوصيات التالية، من خلال المباحث السابقة، ونجملها فيما يلي:

أولاً: النتائج

* رصد البحث التقاطع المفاهيمي، والخلط بين المصطلحات الجزئية المتواشجة بمصطلح المبالغة، فلم يستقم لفظ لمعنى والعكس، وربما تسلط النقاد والبلاغيون بذلك التقعيد الجزئي عبر رسوم هذه المصطلحات المتواشجة على كينونة الإبداع وطبيعته المتحررة؛ مما حث البحث إلى الدعوة إلى تجاوز هذه المصطلحات الجزئية، وإعادة قراءة التراث برؤية تعتمد مصطلح المبالغة كإطار واسع يضم شتات جهود النقاد والبلاغيين وانفتاح جهود المبدعين، عبر درس وصفي يصف مسار الإبداع المنطلق لمرونة نقدية تتماهى مع طبيعة فعل الإبداع.

* لاحظ البلاغيون تقاطع المعاني على المستوى المعجمي بين مصطلحات (الإغراق والغلو والإفراط) فجمعوا بينها في الاستخدام وفي سياق واحد ليفسر بعضها بعضًا من خلال القدر المشترك بينها (مجاوزة الحد) وهم يتأرجحون قبولاً ورفضًا للغلو والإفراط مع قبولهم غالبًا

للإغراق، ويجمعون على قبول التبليغ والتتميم كأنواع للمبالغة، في حين يجمعون على رفض الإحالة.

* أنتج البحث – عبر التحليل المعجمي وطاقة اللغة – آلية معالجة للمبالغة تعالجها بانفتاحها وامتداداتها متشكلة في مستويات ثلاثة هي مستويات نفي ما قبل مبتدأ الغاية، ثم مبتدأ الغاية، ثم منتهى الغاية.

* ذهب البحث إلى خطأ النقاد في تقعيدهم لأنماط جزئية من المبالغة وروافدها حال استقصائهم لمخرجات الإبداع، فيجعلون كل مخرج جديد نمطًا، وهو من شأنه أن يجعلهم يقفون عند حدود الرسوم المنطقية، الأمر الذي لا يتماهى مع طبيعة الإبداع.

* مارس المصطلح البلاغي سلطوية شبه مطلقة في البيئة الأدبية ربما حدّت من طلاقة الإبداع، وكانت هذه الممارسة من جانب النقاد ممارسة مضادة لطبيعة مفهوم المبالغة من حيث كونه ينفتح على آفاق المعاني دون قيود على فعل الإبداع نفسه.

ثانيًا: التوصيات

* يمكن الاستضاءة بمعاني مصطلح المبالغة وروافدها، وجهود النقاد في الوقوف على آفاق الإبداع الشعري وجمالياته المتخلّقة من رحم معنى المبالغة كإطار عام غير محدود الأفق.

* نصبت جهود النقاد على مخرجات الإبداع الشعري دون غيره في متابعة المبالغة وروافدها (على اعتبار الشعر ديوان العرب) وعلينا في الدرس المعاصر أن نحاول رصد الظاهرة وقراءتها في مظانها من فنون النثر العربي، وهو ما حاول البحث إضاءته.

* أطلعنا اختلاف النقاد والبلاغيين في معالجتهم لقضية المبالغة وروافدها، وكذا المنجز الإبداعي للشعراء ولأبناء الظاهرة الأدبية على موسوعية الأدب العربي من حيث قبوله للاتجاهات المتباينة، وعلى ذلك فلعل الدرس البلاغي يحاول أن يقرأ التراث معتبرًا المدارس البلاغية والاتجاهات الفنية المتباينة في تعاطيها مع عناصر الظاهرة الأدبية، وذلك من مثل اتجاه الغلو واتجاه الحد الأوسط، والمنحازين لكذب الشعر في مقابل الآخرين المنحازين لصدقه.

ثبت المصادر والمراجع

- الأدب وفنونه، لمحمد مندور، نهضة مصر، القاهرة، لا: ط، د.ت.
- الأسس اللغوية لعلم المصطلح، لمحمود فهمي حجازي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، لا: ط، د:ت.
- البديع في نقد الشعر، لأسامة بن منقذ، تحقيق: أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، مراجعة: إبراهيم مصطفى، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، لا: ط، د.ت.
- بديع القرآن، لابن أبي الإصبع المصري، نهضة مصر، القاهرة، لا: ط، د. ت.
- البلاغة أصولها وامتداداتها، لمحمد العمري، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء- بيروت، لا: ط، ١٩٩٩م.
- البلاغة تطور وتاريخ، لشوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط (٨)، د. ت.
- البلاغة والنقد: المصطلح والنشأة والتجديد، لمحمد كريم الكواز، الانتشار العربي، بيروت، ط (١)، ٢٠٠٦م.
- تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، لابن أبي الإصبع المصري، تحقيق: حفني محمد شرف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، لا: ط، ١٩٩٥م.
- تمنع النص متعة التلقي: قراءة ما فوق النص، لبسام قطوس، أزمنة، عمان، ط (١)، ٢٠٠٢م.

- خزانة الأدب وغاية الأرب، لابن حجة الحموي، تحقيق: كوكب دياب، دار صادر، بيروت، ط (١)، ٢٠٠١م.
- الخصومة بين القدماء والمحدثين في النقد العربي القديم: تاريخها وقضاياها، لعثمان موافي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، لا: ط، ٢٠٠٠م.
- الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، لجابر عصفور، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط (٣)، ١٩٩٢م.
- طبقات فحول الشعراء، لمحمد بن سلام الجمحي، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، لا: ط، د. ت.
- عيار الشعر، لأبي الحسن محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي، تحقيق: عبد العزيز بن ناصر المانع، مكتبة الخانجي، القاهرة، لا: ط، د.ت.
- فجر الإسلام، لأحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط (١٠)، ١٩٦٥م.
- فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، لرجاء عيد، منشأة المعارف، الإسكندرية، لا: ط، د.ت.
- كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر والكاتب، لضياء الدين بن الأثير، تحقيق: النبوي عبد الواحد شعلان، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط (١)، ١٩٩٤م.
- لسان العرب، لابن منظور،تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، لا: ط، د: ت.
- المبالغة: صورها وتاريخها، لعالي سرحان القرشي، الرياض، ط (١)، ١٩٨٠م.

- المتنبي والتجربة الجمالية عند العرب، لحسين الواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط (٢)، ٢٠٠٤م.
- معجم البلاغة العربية، لبدوي طبانة، دار المنارة/ ابن حزم، جدة/ بيروت، ط (٤)، ١٩٩٧م.
- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، لأحمد مطلوب، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط (١)، ٢٠٠٦م.
- معجم مصطلحات علم الشعر العربي، لمحمد مهدي الشريف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ٢٠٠٤م.
- المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، لأبي محمد القاسم السلجماسي، تحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط (١)، ١٩٨٠م.
- نقد الشعر، لأبي الفرج قدامة بن جعفر، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط (٢)، د. ت.

الغائبُ في الدراسات البلاغية
بيْن الواقع والمأمول

أ . د. محمد أبو مُوسى
الأستاذ في جامعة الأزهر الشريف



بسْم الله الرحمن الرحيم

أحمدُ اللهَ وأستعِينُهُ وأسْتهدِيهِ، وأُصلِّي وَأسلِّمُ علَى صَفوةِ خلقِه صَلواتُ اللهِ وسلامُه عليْه. وأزدلفُ إليْه ﷻ بالمشاركةِ فِي ندوةٍ تبحثُ فِي الصِّراطِ المستقيمِ الّذي يصلنا ببيانِ العربيةِ الشريفةِ، وهي شريفةٌ؛ لأن الله ﷻ هو الّذي شرّفها لما بلّغَ بها وحيَهُ إلى كلِّ خلقِهِ من العربِ وغيرِ الْعربِ، ومن الإنسِ والجن، ولمْ يخاطبْ الحقُ ﷻ الثقلينِ إلاَّ بهذه العربيةِ، ثُمَّ هي شريفةٌ لأنَّ الله ﷻ جعل بيانها العالي حجةَ خاتم خلقِه ﷺ وناهيك عن أن يكونَ هذا البيانُ بُرهانَ نبوة خاتم الأنبياء ﷺ، وهي شريفةٌ لأنها لسانُ اللهِ ﷻ يومَ القيامةِ، ثمّ هي شريفةٌ لأنها لسان أهل الجنّةِ، ولا يتقاعسُ عنْ خدمةِ هذا الشرف كلّه إلاَّ مخذُول، ونعوذُ باللهِ من الْخذلانِ، ونرغبُ إليهِ أن يُوفقنا لما يُحبه ويرضاه.

وبعد، فقد صَادف موضوع هذه الندوة قبولاً واستحسانا من نفسي؛ لأني منذ شُغلتُ بهذا العلمِ وأن أفتشُ في عقول الّذين وضعُوه؛ لأعرف كيفَ وضعوه؟ وفي عقولِ الذين نمّوه وأمدّوه وأخصبُوه؛ لأعرفَ كيفَ أمدُّوه ونموه، وأخصبوه؟ وكنتُ وما زلت شديد العناية بأن أبحثَ عن العلمِ وعن علمِ صِناعةِ العلمِ، وكنتُ أحدّثُ طلابي فِي هذين، وكنت وما

زلتُ أشعرُ أن علم العلمِ صعبٌ، وأصعبُ منه علم صِناعة العلمِ، والنّاظرُ المْدقّقُ فِي كتب علمائنا يرَى أنّهم كما شرحوا لنا العلمَ شرحوا لنا أيضًا -ولكنْ بطريقة أغمض- علم صِناعة العلمِ، وظَنِّي أنّ سَاعةً من نهارٍ مع طلاب العلمِ فِي علمِ صِناعةِ العلمِ أجدى عليْهم من سحابة يومٍ فِي تحصِيلِ العلمِ.

وكمْ أتمنّى أن أرى فِي أقسامِ الدراسات العليا فِي جامعاتنا علما اسمه علم إنتاج المعرفة، أو صِناعة المعرفة يقُوم على بيان طرائق العلماء الّذين أنتجوا المعرفة، وكيف بَنى من بنى، وهذا العلم المسكوتُ عنه ظاهرٌ جدًا فِي الكتب التي أَسَّست أو شاركت فِي تأسيس العلوم، وقد أفصح علماؤنا عن طرائقهم، ولكن بلغة هادئة جدًا ومتواضعة جدًا.

يستطيع النّحويُّ البارع أن يخرجَ لنا كتاباً كريماً عنوانه منهج النحاةِ فِي استخراج مسائلِ النّحو.

ويستطيعُ البلاغيّ البارعُ أن يخرجَ لنا كتاباً عنوانُه منهجُ علماءِ البلاغةِ فِي استخراجِ علومِ البلاغةِ.

وهكذا قلْ فِي علْمِ الفقه، وعلم الأصول، وغيرها من العلومِ؛ لأنَّ الأجيالَ فِي حاجةٍ إلى أنْ تتعلّم صِناعةَ المعرفةَ حتّى لا تعيشَ عالةً علَى علومِ صُناع المعرفةِ، وحتى تطمح أنْ تكونَ لنا مُشاركةٌ فِي صِناعةِ العلمِ، وحتّى



تـأنفَ أن تَكـونَ مـستهلِكة للمعـارف، وغـير صَـانعين لهـا، ونحـنُ فِي أشـدِّ الْحاجةِ إلى هذه الأنفةِ.

ومَّـا لا أشـكُّ فيـه، ولا يـشُكُّ فِيـهِ غـيرِي، هـو أنَّ العلـومَ لا تتحـركُ وحدها، ولا تزدهرُ وحدها، ولا تتقدّمُ وحدها، ولا تتـأخّرُ وحـدها، وإنـما كلّ هذه فِي الحقيقةِ أوصَافٌ لعلمائهـا، والقـائمين عليهـا، وأننـا نظلـم العلـمَ حين نقُول إنه جمد؛ لأنّ العلمَ لم يجمُد، وإنما الذي جمُدَ هم أهلُـهُ، وحـاملوه، وحين نقول ازدهرت البلاغةُ وتطورتْ وتقدمتْ، فهـذا لـيسَ وصـفًا نابعًـا منْ علمِ البلاغةِ، ، وإنما هو وصفٌ منحه علماءُ البلاغة لِعلـم البلاغـةِ، فـإذا كان واقعُ الدرسِ البلاغيّ غير مأمولٍ، فليس للبلاغـة ذنـبٌ في هـذا الواقـعِ غـيرِ المـأمولِ، ونحـنُ المسؤولون عـن هـذا، وقـلْ مثـلَ هـذا في كـل علومنـا الأساسية من نحوٍ، وفقهٍ، وعقائـد.... إلى آخـره، ومـن الواجـبِ أن نقـفَ لنبيّن بعضَ الحقائقَ، وأولها طبيعةُ علوم البلاغةِ، والجهة التي انتزعت منهـا واستخرجتْ منها، وهلْ يمكنُ أن نحذف منها مـسألةً ؟ أو أنْ نزيـدَ عليْهـا مسألةً منْ خارج ما استخرجتْ منه ؟ وهل يُمكنُ أن نزيدَ عليْها مسألةً مـن طبيعةِ ما استخرجتْ منه؟

والظاهرُ البيّن أن مادة علوم البلاغة من ألفها إلى يائها مستخرجةٌ من طرائق العربيةِ في الإبانةِ عن المعانِي، فالتقديم والتأخير في البلاغة واقعان في البيان كله، ومباحث التعريف والتنكير من البلاغةِ مباحثُ ضرورية؛ لأن التعريف والتنكير واقعان في الكلام كلّهِ، والحقيقة والمجاز والطباق والمقابلة والفصل والوصل والقصر والخبر والإنشاء كلّ ذلك لم يولد في علم البلاغةِ، وإنما هو من طرائقُ العربية في الإبانةِ، كان وما يزالُ، وسيبقى ما بقي اللسان، وما بقيت لغتنا في أفواهِنا وأيّ بحثٍ في البلاغةِ ليس مستعملاً فِي ألسنتنا فالواجبُ حذفه؛ لأننا لا ندرسُ إلا ما يفيد، وما لا وجود له في ألسنتنا هو زائد غير مفيد، ولن تجد من ذلك شيئًا، وهذا أمرٌ مسلمٌ من الكافة، ويؤسس عليه ضرورة العناية الفائقة بكلّ مسألةٍ بلاغية، لأنه لا يعرفُ دلالات تراكيب العربيةِ إلا من فهم طرائقها في الإبانةِ عن المعاني، وهذا هو الذي جعل الزمخشريّ الذي وصفه ابن المنير بأنّه خِرّيت أساليب يعني عرّافٌ بطرقِ العربية في الإبانة؛ لأنّ الْخريت هو الماهر البارع في معرفة طرق الصحراء، هذا العراف البارعُ قال: لا غنى للمفسر عن علمي المعاني والبيان، وإن مضَغَ اللغاتِ بقوةِ شِدْقيْهِ، أراد العلمَ بِمفردات اللغةِ. ومادام الأمر كذلك، فلا يجوزُ لأحدٍ أن يقترحَ حذفَ شيءٍ من مكونات هذا العلم.



والسؤال الثاني: هل يجوز لنا أن نزيد عليْه من خارج ما انتزع منه؟

والجواب أن كل زيادةٍ ليستْ من بابِ طرائقِ العربيةِ في الإبانةِ عن المعانِي فضلٌ زائدٌ يُثقل العلمِ، ولا يفيده، أما الزيادةُ عليْهِ من طرائق العربيةِ فهذا أمرٌ واجبٌ إذا أمكنَ، وقد حاول ابن أبي الإصبع (٥٨٥- ٦٥٤هـ) أن يستخرج من البيان فنونًا بلاغية لم يستخرجها من سبقُوه، وقال عَنّ لِي استنباط أبواب تزيد بها الفوائد، ويكثر بها الإمتاع نسجًا على منوال من تقدمني، واتباعا لسنةِ من سبقني [١].

وسواءٌ وافقت ابن أبي الإصبع فيما استخرجه أو خالفته فالذي لا يختلف عليهِ أحدٌ أن طريقه هذا هو الطريقُ الذي تنمو به المعرفةُ، ومحاولته هي محاولةُ العلماء الذين يضعون بأيديهم لبنات يرتفع بها بناء العلم.

ولابن الأثير (٥٥٨ -: ٦٣٧هـ) كلامٌ كهذا فقد ذكر أنه استخرج من الكتاب العزيز فنونا بلاغية لم يفطن إليها أحدٌ، وأنّ الذي استخرجه يُعدّ شطر هذا العلم، قال رحمه الله: " وكنت عثرتُ على ضروب كثيرة منه في غضون القرآن الكريم لم أجد أحدًا ممن تقدمني تعرّضَ لذكر شيءٍ منها،

(١) تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، ابن أبي الإصبع، تحقيق خفني محمد شرف، ط: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة – ص/ ٩٤ .

وهي إذا عُدّتْ كانت في هذا العلم بمقدار شطرِهِ، وإذا نظرَ إلى فوائدها، وجدت محتويةً عليْه بأسره.

ثُم يقول: وهداني لابتداعِ أشياءَ لم تكن من قبلي مبتدعةٌ، ومنحني درجة الاجتهاد، التي لا تكون أقوالها تابعةً، وإنما هي مُتّبَعَةٌ ". انتهى كلامه رحمه الله [1] .

وأكرّر ما قلته من أنك قد توافق ابن الأثير على ما استخرجه أو تخالفه، ولكنك تقرّ له بأن هذا هو طريق العلماء المجتهدين، وطريق بناة المعرفة، وهم الذين لا يعرفُ العلم الذين هم رجالُه شيئًا من السُّكون والجمودِ الذي نتحدثُ عنه نحنُ، ولم يختلفوا في كيف يجددون؛ لأنّ كلّ هذا يكون طبيعيا جدًا مع اجتهادِ أهل العلمِ، ومحاولة كلّ واحدٍ منهم أن يُبلّغه الله ﷻ في علمه درجات الاجتهاد، وأن يضع فِي علمه لبنةً.

قلت إنَّ مسائل علم البلاغة مستخرجةٌ من استقراء كلام العرب، وطرائقهم في الإبانةِ عن معانيهم، وهذا يعني أنه علمٌ لا غنى للعربيةِ عنه، وأقولُ إنَّ مما يوجبُ الحذرَ والاحتياطَ في التعامل مع البلاغةِ أنها من أبرز علوم القرآن، وأنه لا غنى للمفسر عنها، وأنّ الزمخشريّ وقع على علم عبد

---

(١) المثل السائر، لابن الأثير، تحقيق محمد محيي عبد الحميد، بيروت، ج١ص ٢٤.

القاهرِ أولاً ثُمّ صنع تفسيره ثانيًا، وكان علم عبد القاهر هو الذي أعانه على أن يحدث أثرًا كبيرًا فِي خط سير كتب التفسير؛ لأنّه لم يسبق الزمخشريّ كتاب تفسيرٍ استخرج أسرار بلاغةِ القرآن ما استخرج الزمخشريّ، وكلّ كتب التفسيرِ التي جاءت بعده كانت في تحليل بلاغةِ القرآن عيالاً عليه ولا يزالُ هو مفتاح بلاغة الكتاب العزيز لمن يعالجون التفسير من أهل زماننا.

وكلمة علوم القرآن تعني العلوم التي أعدت لتكون عونا على فهم القرآن، وعلم المعاني الذي هو أصلُ علوم البلاغةِ الثلاثة نشأ علمًا قرآنيا تحت عنوان دلائل الإعجاز، وما يزالُ إلى الآن مادة علم المعانِي تقرأ تحتَ هذا العنوان في كتاب عبد القاهر، وقد نقلها العلماء إلى علم المعاني بعد عبدِالقاهر بِقرنيْن تَقريبًا.

وكلمة علم المعاني هي ذاتها كلمة معاني النحو التي أقام عبدُ القاهرِ عليها النظم وجعل البلاغة والإعجاز وكل ما به يفضلُ كلامٌ كلامًا محصُورًا في توخي هذه المعاني على وفق الأغراضِ والمقاصدِ.

وقد تعرضت البلاغةُ مع كلّ علومنا إلى هجمةٍ شرسَةٍ منذ أكثر من مائة عام من يوم أن دخلت علينا ثقافة المستعمر، وحاولت أن تَغلِبَ، وأن تُغيّبَ علومنا، وخصوصًا العلوم التي هي مفاتيح فهم الكتاب والسنة،

وهي كل علوم العربيةِ؛ لأن كل فروع علومنا وأصولها أصلها اللغةُ التي نزل بها الكتابُ وتكلم بها النبي ﷺ، ولا شكَ أن وضع بدائلَ لهذه العلوم لا يمكنُ أن تكون مفاتح فهم كلام الله وكلام رسوله ﷺ .

وقد كتب الأستاذ محمود شاكر كلمة جليلةً في كتابه مداخل إلى الإعجاز تحت عنوان "نفثة مصدور" تكلم فيها عن هذه الهجمة الشرسة التي تتعرضُ لها البلاغةُ، وبقية علوم العربية، ولا تزال عقابيل هذه الهجمة باقية يتولّى كبرها فينا فريقٌ ممن كرهوا ما أنزل الله، ويماشيهم فريقٌ من أهل الغفلةِ الذين عصبتْ عيونهم، ومنهم الصالحون، ولكنهم ماضون في الركب، ولا يدرون، ولا يدرون أنهم لا يدرون، وهؤلاء هم من الذين يتوجه إليهم الخطابُ الصادق المقنع، وهذا حقُّهم.

ومن الواجب أن نفرق بين واقعين للدرسِ البلاغي: واقعٌ نحن شركاءُ في صنعه، وواقع الدرسِ من حيثُ هو كما تمثله مصادره وتاريخه وجهود رجاله.

ومن الواجب أن يُعلم أن العلوم ليست هي التي تسد الفراغ، وتفي بالحاجة، وإنما الذي يسد الفراغ ويفي بالحاجة جهود علماء هذه العلوم ومدى قدرتهم على تحريكها واستثمارها واستنفارها أيضًا لأن العقول الحية

لا تستثمر العلوم فحسب، وإنما تستنفرها أيضًا لتخرج مضامينها المختبئة في مضابئها، وقد نبه ابن مسعود ﷺ إلى هذا، وإلى ما هو أجل منه في قوله: "من أراد العلم فليثور القرآن" قال: فليثور، يعني: يجعل القرآن يثُور، وهذا كلام عجيبٌ، وقد شرحه علماء علوم القرآن، وقالوا أراد فليستخرج من القرآن ويستنبط، وعلى قياس هذا لك أن تقول من أراد علم البلاغة فليثور البلاغة يعنِي يستخرج منها ويستنبط، أما أن تحفظها وتدع المخبوء فيها ساكنا، فليس هذا من التعامل الراشد مع العلم، وإذا كان سلفنا الصالح علمنا أن علم الحلال والحرام يُستنفر ليخرج لنا خباياها، فكيف لا يستنفر علم محاسن البيان مع أنَّ المحاسن تكره أن تُغيّبَ، وقديمًا قالوا: "وجوه زهاها الحسن أن تتنقبا" وإنما سكن المحاسن إلى المغيب إذا لم تجد من يستامها، ولا من تعرف عيناه كرامها.

البلاغة وعلوم الإعجاز

وليس من الممكن أن أضع صُورة لواقع الدرس البلاغي الذي تصوره مراجعه وجهود رجاله في هذه الكلمة المختصرة، وسأكتفي بالإشارة الموجزة إلى بعض مواطن الخصب الظاهر في تاريخ هذا العلم، وأظهر ذلك محاولتان لِعالمين عاشا في زمن واحد قبل عبد القاهر وشغلا بفرع واحد من فروع هذا العلم، وهو بلاغة الإعجاز.



أما أحدهما فهو حمد بن إبراهيم بن سليمان الخطابي البستي وهو من أكابر علماء السنة والذي أدهشني منه أنه في رسالة صغيرة في الإعجاز حاول أن يضع أساس علم جديد سماه "علم البلاغة الخاص بالقرآن" وأراد بذلك البلاغة التي توجد في القرآن، ولا توجد في غيره، وهذه محاولة من أعظم المحاولات وأشقها، وكانت هذه المحاولة بِمثابة رد - وإن لم يقصد الخطابي- على محاولة علي بن عيس الرماني الذي كان في زمانه أيضًا وكتب رسالته "النكت في إعجاز القرآن" وذكر أن وجوه الإعجاز: التشبيه والاستعارة والتلاؤم والبيان إلى آخره، وكلها تقع في كلام الناس كما تقع في كلام الله ﷻ، يعني ذكر الرمانيّ أن بلاغة الإعجاز تبدأ من نقطة يلتقِي فيها البيان الإنسانيّ بكلام الله ﷻ ثم يرتقِي كلام الله ﷻ حتّى يقطع الإطماع، ويقهر القوى والقدر، وهذا هو الذي عليه جمهور العلماء، ولكنَّ الخطابيّ انتحى نحوًا آخر، وأخذ يبحثُ في الكتاب العزيز عن الذي فيه، والذي لا يمكن أن يكون من النفس الإنسانية، ولن يقع على شيءٍ من هذا الذي يريده إلاّ إذا عاش زمانا يتفقد كلام الناسِ ويتعرف على طبعه وسمته ومكوناته، وأنه عصارة هذه النفس الإنسانية ، وإن أحوالها ونزواتها وشيمها وبرها وفجورها وظلمها وعدلها كلُّ ذلك لابد أن يكون له وجودٌ، وله ظلال وله انعكاسات في كل ما يصدر عنها، وانّ بيانها هو المرآةُ التي لا

تستطيع هذه النفسُ أن تخفي نفسها منها، فالفتور والضعفُ والانقطاعُ والاستقامةُ والانحرافُ والعلو والهبوط كلّ ذلك ضربة لازب في كلامها فلا تبلغ مرتبة عالية إلا لتنزل بعدها، ولن تجود وتبلغ الغاية إلا وتراها قد هبطت هبوطا ظاهرًا حتى إنهم قالوا إن قول امرئ القيس: " قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل"، لما بلغ الغاية فيه ووقف واستوقف وبكى واستبكى ما لبث أن فتر في النصف الثاني من البيت، يعني أنه سَبق في النصف الأول من البيت، وسُبق في النصف الثاني منه، وهكذا لا يخلو كلام آدمي من فترةٍ، وما من كلامٍ إلا قيل فيه قال كذا ولو قال كذا لكان أحسن، وليس في كلام الله ﷻ شيءٌ من هذا، ولو كان صادرًا عن نفس إنسانية لكان فيه ما في هذه النفس لا محالة، وبمثل هذا التفقد عالج الخطابي الأصول الأولى لما سماه البلاغة الخاصة بالقرآن .

ولا شكّ أنّ سمات البيان الإنسانيّ التي كان الخطابي بارعًا في استخلاصها من كلام الناس كانت بين عينيهِ، وكان يفتقدها في كلام الله ﷻ، وكل ما ذكره الخطابي من البلاغة الخاصة بالقرآن بيّن الخطابي افتقاده في كلام الناس، ويقولُ إنّ هذا لم يتيسّرْ لكلام آدميّ، وإنما يسره الله ﷻ بلطفه فِي كتابه؛

ليكون آيةَ نبيه ﷺ[1] . وهذا كلامٌ بالغُ الأهميةِ ووراءه بحثٌ وتنقيب وصبرٌ واستخراجٌ، ومن الواجب أن تكون هذه المحاولات تحت أعيننا في مجالسنا مع طلابنا؛ لأنها نموذج من نماذج سلوك صناع المعرفة، ولا شكّ أن التحصيل مهمٌ ودربه طويلٌ ولكن التفكير أيضًا مهمٌ ودربه أطولُ، وما أعظم أن يجتمعا معا، والتفكير من غير تحصيلٍ خبط في هواء، والتحصيل من غير تفكيرٍ حطب في ليلٍ، وما أعظم أن يكون هناك علمٌ يعلوه ويضبطه سلطان العقل، والعقل يتفقدُ المعرفةَ وينقدها، ولو توفر لنا هذا لوصلنا في كل علمٍ إلى واقعٍ مأمولٍ.

التجربة الثانية تجربة الباقلاني:

الباقلانيّ يرينا العالم الذي يكون عقله أكبرَ من علمه، وهذا القدر الفائض من العقل عن العلم هو الذي يطور العلم، ويجدده، ثم يصنع علما جديدًا .

وممّا يروعك به الباقلانيّ وإن خالفته هو أنه يفاجئُ الكلّ بنفي أن يكون علم البلاغةِ أو البديع كما كان يسمى في زمانه له دخل في الإعجاز، وقد

---

(١) يراجع كتاب البيان في إعجاز القرآن لأبي سليمان حمد الخطابي ص٢٦ -(ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) دار المعارف مصر

قلت إن الخطابيّ رأى أن الإعجاز يكون ببلاغة خاصةٍ بالقرآن، ولم يتعرض الخطابيّ للبديع، وهذا بخلاف الباقلاني، ولك أن تخالف الباقلاني أو توافقه، ولكنّك لا تستطيع أن تنكر ثقته في علمه وعقله، وأنه يأبى إلاَّ أن يكونَ إمام نفسِهِ، ولمَّا أقدم على إزاحةِ البديعِ من باب الإعجاز كان لابد أن يملأ الفراغَ الذي خلفه غياب البديع، ولم يشر إلى البلاغة الخاصة بالقرآن التي ذكرها الخطابيّ، ولم يذكر شيئًا مما ذكره، وإن كان طريقه هو طريق الخطابيّ لأنّ كلاًّ منهما وجد الإعجاز في غير الذي ذكره الناسُ من فنون البلاغةِ، ولم يرجع واحدٌ منهما إلى كتابٍ مكتوبٍ في علم الإعجاز يعوّل عليه في كلامٍ يقُولُهُ، وإنما رجع كلٌّ منهما إلى البيان، لا غير سواء بيان الناسِ من الشعر أو النثرِ أو بيان الكتاب العزيز، والذي اهتدى إليه الخطابي من تفقده للبيان هو أن النفس الإنسانية أعجزها أن تجمع بين أشياءَ وجدها مجتمعةً في الكتاب العزيز، وذلك كالعذوبةِ التي هي نتاج السهولةِ والجزالةِ التي هي نتاجُ الوعورة، وهذه أشياءُ كالمتضادة لا تجتمع في كلام النّاسِ، وقد يسّرها الله ﷻ لكلامه.

والباقلانيّ لم يذكر هذا وإنما كان يبحثُ في الكتابِ عن عز الألوهية وسلطان الربوبية، وهذا العزّ وهذا السلطان لا يقعان في غير كلام اللهِ

العزيز، ويمكنك أن تفسر عز الألوهية وسلطان الربوبية في كلام الباقلاني بالكمالات المطلقة التي بني عليها الكتاب كلُّهُ.

ويظهر عز الألوهية ظهورًا واضحًا في آيات الخلق كما في قوله ﷻ: ﴿فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًاۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ (الأنعام: ٩٦).

وكما في قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾ فصلت: ١١. وغير ذلك ممّا لا يكون إلاّ من المعبود بالحق ﷻ ويجري أيضًا عز الألوهيةِ فِي كل آيات الكتاب، وما يحكيه ربنا من كلام خلقهِ كما جاء في كلام سليمان ؈ لملكة سبأ: ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴿٣١﴾﴾ النمل: ٣٠ – ٣١.

يقول الباقلاني أي خاطر يتشوف لأن يقُول: ﴿أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ﴾ وهكذا حتّى فيما حكاه ربنا ﷻ من كلام الذين ضلّوا من مثل قوله ﷻ: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ الزخرف: ٢٣.

وقوله ﷻ: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا﴾ الإسراء: ٩٠ – ٩١.

كلّ ذلك جرى فيه عِزُّ الربوبيةِ، فعجز الناسُ عن أن يأتوا بمثلِهِ، وحيثما كان الإعجازُ فثم عِزُّ الألوهِيّةِ.

وقد وضع الباقلاني أصولاً في بلاغة الإعجاز أكثر مما وضع الخطابيّ في البلاغة الخاصة بالقرآن، ولم يرجع الباقلاني وهو يزاول هذه المهمة العالية إلى كتاب يتكلم في البلاغةِ أو في الإعجازِ، وإنما رجع إلى شيءٍ واحد هو الكلام الصادر عن أهل الطبع، ولم يشأْ لطالبِ هذا العلمِ أن يرجعَ إلى شيءٍ إلا إلى هذا الكلامِ الصادر عن أهل الطبعِ، فليس لك سبيلٌ إلى معرفة الفرقِ بين كلام الله ﷻ وكلام الناس إلا أن تعكف على تدبر كلام الله ﷻ وكلام الناس، وليس لك سبيلٌ إلى أن تستخرج أصول البلاغةِ المعجزة في الكتاب العزيز إلا التدبر في الكتاب العزيز؛ لأن تفقد كلام الله تعالى، وكلام الناسِ هو السبيلُ الوحيدُ لتكوين الذائقة البيانية التي لا بدّ منها للخوض في مسائل البيان، وهذا هو المنهجُ الذي غاب عنا.

الباقلاني يقول: لا تتزوّدوا في رحلة البحث عن حجة النبي ﷺ بكلام العلماء الذين تكلموا في هذا، ولكن تزودوا بطول الملابسة والملازمةِ والمراجعة والتدبر لكلامه ﷺ ثُم بطول المراجعة والملازمة والتدبر لما أنزل عليه ﷺ لتدركوا الحقيقة التي هي كفلق الصبح وهي البعد الهائل بين ما تكلم به ﷺ وما أنزله الله عليه.

وهـذا هـو طريـق الإقنـاع والطريـق العمـلي لمعرفـة طبقـات البيـان، وكـأن الباقلاني يقول لنا ظلمتم أنفسكم، وظلمتم الأجيال التي بـين أيـديكم؛ لأنّكـم حاولتم أن تعلموا هـذه العربيـة بواسـطة علومهـا، فاستقبلتم بوجـوهكم هـذه العلوم، وجعلتم العربية نفسها في المرتبة الثانيـة، ولـن تـسكن علـوم العربيـة في قلب لم تسكن فيه العربية، أسكنوا العربية أولا في نفوسـكم، ونفـوس طلابكـم ثمّ ادخلوا عليها علومها، وستسكن هذه العلوم لا محالة حيثُ تسكن أمّها، وقد أكّد هذا المعنـى ابـن خلـدون الـذي جـاء بعـد البـاقلاني بقـرون، قـال إن الملكـة اللسانية لا تنشأُ بمدارسة علوم العربية، وإنما تنشأُ فقط بمدارسة البيـان العـالي، وتفقده ومزاولته ومراجعته[1].

(١) يراحع كتاب إعجاز القرآن للباقلاني- دار المعارف .

خطوة أساسية نحو الواقع المأمول:

ومن المفيد الإشارة إلى أنّ مصادرنا الأدبية الأولى كانت تكونُ مختارات من حرّ الشعر وحر البيان في الأغراض المختلفة مثل العقد الفريد، وزهر الآداب، وغيرها، وهي كتب أسكنت بيان العربية في القلوب في زمانها، وقلما تجد فيها دراسة علمية مطولة، وكل هذا يوجب مراجعة المناهج لأنه من غير المفهوم أن تكون هناك مادة النصوص الأدبية في علم الأدب وحده، ولابد أن تكون هناك نصوص أدبية عالية في كل علم من علوم العربية وأن تضع لذلك منهجه وطرائقه وهي خطوة مهمة نحو الواقع المأمول.

وهذه قضية تتصل بجوهر الندوة، ويحسن الوقوف عندها لأبين أمرين:

الأمر الأول: أن ما في الشعر من ثقافة وعلم وتربية هو الذي أعدّ جيل المبعث لأن هذا الجيل لم يكن عنده ولا عند من سبقوه علم إلا الشعر وهذا الشعر هو الذي أعده لتلقي رسالة الإسلام وحملها إلى الأمم فقد بلغهم رسول الله ﷺ عن ربه ﷻ، وبلغوا هم الأمم فكانوا رسل رسول الله ﷺ، وذكر كثيرٌ من أهل العلم أنه جيلٌ أعد لهذه الرسالة، والمقصود من هذا هو

أن الشعر الذي هو سبيلنا إلى تسكين اللغة في نفس الجيل لن تكون مهمته فقط هو تحصيل اللغة، وإنما سيكون مع ذلك فاتحا لهوات وشهوات طلابنا إلى العلم ومهيئا نفوسهم لضرب رفيع من التلقي، وكان الجاحظ يوصي بحفظ كلام العرب والأعراب؛ لأنّه به تسخو النفوس والقلوب ويبعث فيها ينابيع البيان والحكمة وفصل الخطاب .

والأمر الثاني: هو أنني لم اعرف عالما في البلاغة ولا في النحو برع وأخذ عنه الناسُ إلا والشعر يكاد يكون كله تحت لسانه حتى إنك لترى النحو يسبح في محيط من الشعر كالنحو الذي نقرؤه في كتابات أبي علي أو في كتابات أبي الفتح الذي اخذ عنه حفظ الشعر، وقد كان أبو عليّ الفارسي يربط القاعدة النحوية بمعاني الشعر، وفتح تلميذه أبو الفتح من ذلك بابا سماه مشابهة معاني الإعراب معاني الشعر وفيه ترى القاعدة النحوية ماثلة في بيت من أبيات الصبوة كقول أبي عليّ في مثل: لقيني ولقيت زيدا، إنه يجوز لك رفع زيد، ويكون فاعلا لـ (لقيني)، ويجوز لك نصبه، يكون مفعولا للفعل الثاني (لقيت) فإذا أعملت الأول كنت كمن يقول:

نقل فؤادك حيث شئت من الهوى *** ما الحب إلا للحبيب الأول

وإذا أعملت الثاني كنت كمن يقول:

عَلى أنَّها تَعْفُو الْكُلُومُ وَإنَّما *** نُوَكَّلُ بِالأَدْنَى وَإنْ جَلَّ مَا يَمْضِي(١)

وهكذا ترى النحو يمتزج بالشعر، وقارن الاستشهاد بمثل هذا وإحضار القاعدة به وبقول ابن مالك في باب التنازع من ألفيته:

والثانى أولى عند أهل البصره *** واختار عكسا غيرهم ذا أسره

والشعر الذي كان قبل الإسلام علم قوم لا علم لهم سواه صار بعد الإسلامِ رأس كل علم من علومنا يستشهد به علماء الفقه وعلماء العقائد وعلماء التفسير والحديث وعلماء اللغة وبمقدار بعده يكون الضعف والشحوب في كل هذه العلوم ووظيفة علم البلاغة مؤسسة على قاعدة وثيقة الصلة بالشعر وبالقدرة على تذوقه وذلك لأن عبد القاهر مؤسس العلم يذكر في كثير مما يكتب أن علم البلاغة ليس هو الذي يهديك إلى معرفة الحَسَنِ والأحسَنِ، وإنما هو الذي يعينيك على معرفة لماذا كان الحسن حسنا ؟ ولماذا كان الأحسنُ أحسن؟ أما معرفة الحسن والأحسن فليس لك سبيلٌ إليها إلا بذائقتك البيانية يعني أن فضل الكلام ورتبة الكلام لا تدرك إلا بالذوق، وهذا الذوق لا سبيل إلى تكوينه إلا بطول النظر في الشعر والنثر، ومزاولة التدبر في حر الكلام، وكلام عبد القاهر صريحٌ في هذا، ويجعله غالبًا مقدمة

---

(١) يراجع كتاب الخصائص لا بن جني.

لكلّ بابٍ كما تراه في باب التقديم، يقول في أوله: "ولا تزال ترى شعرا يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه ثم تنظر فتجد سبب أن راقك، ولطف عندك أن قدم فيه شيءٌ، وحول اللفظ عن مكانه إلى مكان "[1].

ومعنى هذا النصّ أن الهادي إلى موضع الحسن ليس هو علمُ البلاغة وإنما حسُّك وذوقك وطبعك، وأنك تستقبلُ الشّعرَ بذائقتك وحدها، وليس بالمدونة البلاغية، فإذا راقك وعظم عندك تقدمت المدونة البلاغية لا لتبحثَ انّه راقك، وإنّما لتبحث عن السبب الذي به راقك، وعظم عندك، فتجد سبب ذلك أمرًا راجعًا إلى مفردة من مفرداتها، يعني لفظًا قدم أو حذف، أو جاء على صيغة الفعل أو الاسم إلى آخره.

وإهمالنا لهذا من أهم أسبابِ ما نشكو منه، والعلم بريءٌ، وإنما نحنُ الذين لم نطلب البلاغةَ من الجهةِ التي تطلب منها، وكأنَّنا نقرأُ البلاغة من قفاها.

وأهمّ قضية في كتاب"دلائل الإعجاز" هي مناقشة عبد القاهر للذين خالفوه في مرجع المزية، وذهبوا إلى أن المزية ترجعُ إلى اللفظِ من حيثُ هو لفظٌ، ومع صرف النظر عن تفاصيل هذا الخلاف، فإن عبد القاهر ومن

---

(١) دلائل الإعجاز، عبد القاهر قراءة محمود شاكر، ط المدني – الخانجي – القاهرة، ص١٠٦.

يخالفهم يقرون بأنّ هنا مزية، وأنَّ الخلاف في بيان مرجعها يعني في تعليلها، وليس هناك خلاف في إدراكها؛ لأنّ الذي أدركها ليس علما يقع فيه خلافٌ، وإنما هو الطبعُ، وأنَّ البلاغةَ تأتي بعد هذه الخطوةِ، يعني أن البلاغةَ لا تفتح فمها إلا إذا أعطاها الطبع إشارةَ البَدءِ، وقال هنا حُسْنٌ، فابحثِي عنْ علتِه، وهذا واضحٌ، وخلاف هذا رؤية للبلاغة بِعيْنٍ حولاء.

وابن الأثير الذي يرى أنّ كتابه جامعٌ مانعٌ يقررُ هذه الحقيقة، ويجعلها فوق كتابه، أعني الدربة وطول التأمل والمراجعة لكلام أهل الطبع، وأنها الأبرُّ بكَ، وله كلمات جيدةٌ في هذا منها قوله: "وهما – يريد الدربة والإدمان– يريانك الخبر عيانا، ويجعلان عسرك من القول إمكانًا، وكل جارحةٍ منك قلبا ولسانًا "[1].

وقد استحسنت هذه الكلمة لأمرين:

الأمر الأوّل: ذكر كلمة الإدمان؛ لأنها تعني طول زمن الدربة، وطول زمن المراجعةِ؛ لأن الذائقة البيانية شيءٌ نفيسٌ جدًا، ووصف عالٍ من أوصاف النفس الراقية، ومن يرد ذلك فلا بدَّ من دفع التكاليف، "ومن يَخْطُبِ الحسناءَ لم يُغْلِها المهر ".

---

(١) المثل السائر لابن الأثير: ١/ ٢٥.

الأمر الثاني: أنّ هناك فرقًا كبيرًا بين أن تحدّثَ بما حدّثَ به الناسُ عن الشعرِ، وتقول هذا جيدٌ لأنّ الناسَ قالوا هذا جيدٌ، وان تحدث بما وجدت أنت في الشعر، وبما أدركت أنت. فرقٌ بيْن جيدٍ أدركه غيرك، وشهدت أنت بما شهد، وجيدٍ وجدته أنت وذقته أنت وعاينته أنت، وهذا معنى قوله: "يريانك يعني الدربة والإدمان الخبر عيانا، ويجعلان عسرك من القولِ إمكانا" لأنَّ قولك سيصدر عن نفسك، وستصف نفسك، وسينطقك إستحسانك ويثير في نفسك المعنى الذي ستتكلّمُ بِه، ومعنى "أنك تجد كل جارحةٍ منك قلبًا ولسانا" أنك لابدّ أن تحاول في الدربةِ والإدمان أن تذوق الشعر بكل قدراتك وبلحمك ودمك وجوارحك حتى تصير هذه الجوارح كأنها قَلبٌ وجد هذا الشعر، ولسان ذاقه، وهذا جيدٌ. وفيه ريحٌ من قولِ أبي تمام يصف شعره:

كشفتُ قناعَ الشعرِ عن حرِّ وجههِ *** وَطَيَّرْتُه عَنْ وَكْرِهِ وهْوَ وَاقِعُ

بِغُرٍّ يراها من يراها بسمعهِ *** فيَدنو إِليها ذُو الحِجَى وهْوَ شاسِعُ

يودُّ وداداً أنَّ أعضاءَ جسمهِ *** إذا أُنْشِدَتْ شَوْقاً إِليها مَسامَعُ

ولا يعمل في تربية الأجيالِ عاملٌ أفضلَ من الشعر المختار، ثم هو منسِيٌّ ومتروك، وهذا أهم أسباب ما نحن فيه.



وقبل أن أدع ما قصدتُ إليْهِ من الإشارات السريعةِ إلى واقع الدرسِ البلاغيّ الذي لم نصنعه نحنُ، وإنما صنعه سلفنا، وانه واقعٌ فيه ثَراءٌ كثيرٌ أنبّهُ إلى مسألةٍ مهمةٍ، ومسهوٍ عنها أيضًا، وهي أن كتب علمائنا مشحونة بإشاراتهم إلى أنهم لم يستوفوا كل مسألةٍ عرضُوا لها، وإنما تركوا أكثر ممَّا كتبوا، وأنَّ عليك أيها القارئُ أن تستخرج مما تركوه بمقدار ما يُتاح لك، وأنَّ الّذي أنجزوه هو الدلالة على الطريقة، والدلالة على كيفية الاستنباط، والاستخراج. لقد وضعوا العلامات، وعليك أنت أن تنجز، وأن تقطع المسافة التي تؤهلك قُدُراتُك لِقطعها.

يقُول الباقلاني: " فاحفظ عنا في الجملة ما كررنا والسير بعد ذلك في التفصيل إليك وحصل ما أعطيناك من العلامة ثم النظر عليك"(١).

وهذا ومثله كثيرٌ، كنا وما نزال نقرؤه، ولا نقفُ عنده مع أنّ فيه معنى مهمًا جدًا، وهو أنَّ الباقلانيّ وهو أوسع من تكلم في الإعجاز يقول إن الذي كررته هو كلام مجملٌ وتفصيله مسؤوليتك أنت أيها القارئ، ويكرر هذا المعنى، ويقول إن الذي قلته ليس نظرا كافيا في العلم، وإنما هو بمثابة علامة وضعتها لك عند المواطن التي فيها علمٌ أما النظر في استخراج العلم فهذه

---

(١) إعجاز القرآن، للباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، ط: دار المعارف – القاهرة، ص: ٢٠٥.

مسؤوليتك أنت، وهذا كلامٌ حسنٌ يُدهش، ويروع، ليس فقط لأنه يشيرُ إلى أنّ ما ذكره الباقلانيّ في البابِ قليلٌ جدا من كثيرٍ جدًا، وإنما لأنّ الباقلانيّ يأخُذ بيد قارئه، وينقله من طالب علمٍ يحصل العلم إلى باحث يبحث ويستخرج كما يبحثُ صاحب الكتاب الذي يقرؤه ويستخرج، ويضع الباقلاني في عنقِ هذا القارئ أمانة تفصيل ما أجمل الباقلاني، واستخراج ما وضع عليه الباقلاني علامة، ولم يستخرجه.

الباقلاني صنع في كتابه علما وهو الآن يصنع عالما ليتم علمه، وبعبارة أخرى الباقلاني لم ينظر إلى القارئ من أفق عالٍ، ولم ينعزل في الأبراج الأكاديمية، ويعتبر القارئ تلميذًا، وإنما قارب القارئ وصاحبه ووضع قلمه في يد القارئ، وقال له التفصيل عليك، والنظر والاستخراج عليك، ولاحظ أنّني ،أنا وأنت من قرّاء الباقلانيّ الذين وضع في أعناقهم هذه الأمانة، وعليك أنت بعد ذلك أن تتأمَّلَ قيمةَ هذه القيمة، وإلى أيّ مدَى صدق أهل العلم في خدمته، وأنَّهم لم يصنعوه فقط، وإنما صنعوا له رجالاً، وعلموهم صناعة العلم. الباقلاني يماشي طالب العلم حتّى يصل به إلى نقطة، وعندها يقول له فرغت الآن من تحصيل العلم وعليك أن تبدأ عملا آخر هو صناعة العلم، وإنتاج العلم.



ومن أَفضَلِ ما قال الباقلاني في هذا المعنى قوله: "ولعلك تستدل بما قلناه على ما بعده، وتستضيء بنوره وتهتدي بهداه".

وهذا ظاهر في أنّ العلم الذي قاله ليس إلا دليلاً على الذي لم يقله، وليس إلا نورًا يُضِيءُ الطريق، ويهدي إلى علم لم يقله، فإذا قلنا بعد ذلك: إنّ الباقلاني استقصى النظر في علم الإعجازِ نكون قد قلنا عكس ما قال، والذي قاله الباقلاني قال عبدُ القاهر مثلَه، وأكثرَ، وكان إذا وقف عند مسألةٍ فتح بابها، وانثالت عليه مسائلها قال ما قال، ثُم يقطع كلامه فجأةً، ويقول ولو بقينا نتتبعُ محاسن هذا الباب لطال بنا الكلام، ونكتفي بما قلنا، وننتقل إلى كذا، وهذا شائع جدًا، والغريبُ أنَّ الذين جاءوا بعده، ونحن منهم لم يضيفُوا شيئًا إلى الذي قطع الكلامَ فيه قبل تمامه.

ولو تتبع متتبعٌ المواضع التي أشار علماؤنا إلى أنّهم لم يتموها لوجد من ذلك الكثير الدال على نقص ظاهرٍ في كثيرٍ من مسائل العلم.

وهذا النقص الظاهر هو تقصيرنا، ولو فعلناه لما كان هناك أي مسافة بين الواقع والمأمول.

واقع الدرس البلاغـي:

والآن أذكرُ واقع الدرس البلاغيّ الذي صنعناه نحن بعد ذكر طرف من الواقع الذي صنعه كرام علمائنا.

وحين أقولُ صنعناه نحن لا أعني جيلي، ولا جيلكم، وإنما أعني جيل الشيوخ الكبار الذين عاصروا إنشاء كلياتِ اللغة العربية في الجامعات العربية، وجعلوا الهيمنة لكتاب "الإيضاح للخطيب القزويني" على الدرس البلاغيّ، وكتاب "الإيضاح" ليس خالصًا للخطيب القزويني، وإنما هو خلاصة جهود علماء هم أكرم وأبرز وأسخى علماء عرفُوا في تاريخ هذا العلم، وأولهم عبد القاهر، ولم يكتب أحد في البلاغة أفضل منه، وكتاباته كنزٌ ومنجم كلما تدبرت وفكَّرت في كلامه وجدت شيئًا جديدا، وقد راجعته كثيرًا واستخرجتُ منه ما استخرجته، وما زلتُ أقع فيه على أفكارٍ أعجب كيف خفيت عليَّ هذا الزمنَ الطويل، وهذا من بركة علم الذين صدقُوا، ثُم أدار الزَّمَخشَريّ عقله على علم عبد القاهر، فأنتج كتاب"الكشاف" الذي هو بداية مرحلة متميزة في كتب التفسير وتاريخه والحقيقة أن الذي أحدث هذا الأثر في تاريخ التفسير هو عبد القاهر؛ لأن عبد القاهر ساكنٌ في قلب "الكشاف" بذوقه وقدرته البلاغة على التحليل، وكان الزَّمَخشَريّ قريبًا جدًا من زمن عبد القاهرِ، وقد كتب الزَّمَخشَريّ " الكشاف" فِي آخر حياته، وبين تأليف الزَّمَخشَريّ" الكشاف"وموت عبد

القاهر ما يقرب من ستين سنة، ثُمَّ جاء الرازي، ولخصّ كتابي عبد القاهر في"نهاية الإيجاز"، ثُم جاء السكاكيّ، وضبط معاقد كلام الأصحاب الذين هم عبد القاهر والزمخشري والرازي، وكان عمله هذا مخالفا لعمل الرازي، كما كان عمل الرازي مخالفا لعمل الزَّمَخْشَرِيّ، وكلّ هذه العقليات الرفيعة تدور حول كلام عبد القاهر، وكل هذا جفف كلام عبد القاهر من طبعه ومائه، وبقيت الأفكار الأساسية شبه عارية مما كان يكسوها به طبع عبد القاهر، وقد لاحظ الخطيب القزويني شيئًا من ذلك، ورضي عمل أبي يعقوب السكاكيّ، ولو لم يرضه لرجع هو إلى كتابي عبد القاهر، وبدأ سلسلة جديدة، ولكنه لم يفعل، وإنما راجع عمل السكّاكيّ ونقله إلى لغةٍ أخرى أقل كزازة من لغة السّكّاكيّ، وقد وصفوا شعر ساعدة بن جؤية الهذلي بأنه شعرٌ كزٌ لا يصلح للمذاكرة، ولو قلت هذا في كلام أبي يعقوب لم تكن ظالمًا، والمهم أنّ الخطيب لَمَّا لَخّصَ كلامَ أبي يعقوب رأى التلخيص غَيْرَ بيّنٍ لطلاب العلم، فكتب كتاب "الإيضاح" ولابدّ أن نلاحظ هنا أن طلاب العلم كانوا وحدهم بيْن عيني الخطيب، فاصطفى لهم ليس علم السّكّاكيّ؛ لأنَّ المفتاح ليس علم السّكاكيّ، وإنما هو علم ثلاثةٍ من كبار علماء البلاغة، ويبدو والله أعلم أنّ الخطيب كان صادقًا مخلصًا فِي خدمة

العلم؛ لأنَّ كتابيه هذين رزقا قبولاً وعنايةً وشرحا وتَحْشِيَةً منْ كبار شيوخ العلم، كما رزق الإيضاح صيرورة في معاهد العلم، وما يزال.

ولمْ يُدقّق اتجاه بلاغِيّ كما دقق هذا الاتجاه، وحسبك بمصدره الذي هو الشيخ عبد القاهر، وهو رجلٌ صادقٌ، وملهمٌ، ثُم الزمخشريّ ثُم الرازي ثُم السكّاكيّ كلُّ هؤلاء دقّقُوا وراجعوا، واختبروا، ثُم الخطيبُ وشراحه، وكلُّ هؤلاء راجعوا مادّة هذا الاتجاه، وكلُّ هؤلاء لا خلاف في أنهم من الأعيان، ومع أنهم تواردوا على مادة بلاغيّةٍ واحدةٍ هي ما صنعه عبد القاهر، فقد كان كلُّ واحدٍ منهم رأسًا بِنفسِهِ، وكذلك الشراح كل كتابٍ له طابعه، وله تميزه، ولا يمكن أن تقول إن مختصر سعد الدين أو المطول يلتبس بمواهب الفتاح أو بعروس الأفراح، وهذا ليس له إلا معنى واحد وهو انهم جميعا من الطبقة العالية؛ لأنهم تميزوا مع وحدة الأصل مع ثبات حقائق العلم؛ لأن العقل المتميز إذا مرّت به مسائل العلم اكتسبت من طبعه وسَمتِه ونَكهتِه، ومن هذه النقطة يبدأ النقد الواجب لأنفسنا؛ لأننا لم نقدم الخدمة الواجبة لهذا المنهج الرائع الذي اختاره الجيل الأول الذي وضع مناهج الدراسة البلاغية في جامعاتنا، وان وجد كتاب الإيضاح، وأنه أساس المنهج لا يعني توقف التأليف والاجتهاد وتقديم محاولات تقرب المادة لنفوس طلاب العلم، وقد كان كتاب الإيضاح في أيدينا، وبجواره



كتاب"المنهاج الواضح " للشيخ حامد عوني، وكان كتاب الشيخ عوني إضاءة تضيءُ لنا ما يلتبس من كتاب الإيضاح.

وكنا في هذه المزاوجة نحظى بأمرين: الأول: الوعي بمفردات المادة، والوعي بتطبيقات هذه المفردات؛ لأنّ المصنف رحمه الله وأثابه كان شديد العناية بأخذ أيدينا نحو طريقة الانتفاع بالمادة، وليس بتحصيلها فقط، وكان يختار من الشعر ومن كريم نصوص البيان ما يجري عليه التطبيقات التي كانت تهدي إلى معرفة دقائق أسرار صناعة الشعر، وصناعة الأدب، وكنا لا نملّ من قراءة هذا القسم من الكتاب، وكانت اللغة قريبة منّا؛ لأنها لغة أستاذ يحادثنا ونحادثه، ويسمع منا ونسمع منه، فكان التواصل بيننا وبين كتابه تواصلا لا عسر فيه.

والأمر الثاني الذي نحظى به هو إلف لغة الإيضاح، وطريقته ومنهجه وكيف كان يقبل ؟ وكيف كان يحتج لما يقبل ؟ وكيف كان يرفض ؟ وكيف كان يحتجّ على ما يرفض ؟ وإدراك لغة الكتب المصادر، وفهم طرائق هذه المصادر من الضرورات التي لا غنى عنها، ولو كان الأمر بيدي لما جاز أن يتخرج طالبٌ من الكلية، وهو لا يحسن قراءة مصادر اللغة والنحو والبلاغة، وكيف يستخرج منها مقاصد مؤلفيها، وكيف يستخرج منها أدقّ

الأفكار وأغمض الإشارات؛ لأنَّ كلّ هذا من الأدوات اللازمة له ساعة أن يدخل ميدان البحث العلمي، ولا يؤخذ العلم عمن لم يحسن أخذ العلم من مصادر العلم وأمهات مراجعه، وكل زمان له طريقة يلقيها على من يعيشون فيه، ولا يستطيع أحدٌ مهما كان تفوقه أن يخرج من تحت رداء الزمن الذي يعيش فيه حتى وإن كان في حجم سيبويهِ، وقد ألقى الزمان طريقته ورداءه على كتاب سيبويه حتى قالوا كتاب سيبويه كتاب نافع، ولكنه كتب بشريطة زمانه، ومن حق كل جيلٍ أن نكتب له علومنا بشريطة زمانه الذي هو زماننا، وهذا الديدن هو ديدن كرام علمائنا، ولهذا كتبوا كل علومنا في كل زمان عشرات المرات، ولم يطالبوا أجيالهم أنْ يتعلموا العلم مبتدئين بالكتب التي سبقتهم، وإنما علموهم بأقلامهم هم وبلغتهم هم ثُم لما اطمانوا إلى أنهم قادرون على قراءة مصادر العلم أحالوهم عليها، وقرؤوها لهم، وأجازوهم فيها، ولم يترك علماؤنا أجيالنا للأنظمة السياسية لتعلّمَهُمْ، وإنما حملوا هم أعباء إعداد الأجيال، وإلقاء مسؤولية أمانة العلوم على هؤلاء الأجيال، فكتبوا لهم العلوم في مستويات مختلفة حسب أعمارهم كما فعل ابن هشام الأنصاري العالم الذي صدق قومه، فقد كتب"قطر الندى" للمبتدئين، ثُم كتب " شذور الذهب" لمن خطا خطوةً ثمَّ كتب "أوضح المسالك" لمن شدَا في طلب العلم ثُمّ كتب"المغني" لمن صار من أهل العلم



وهذا يعني أنّ هذا الصادق الأمين كانت أجيالنا بين عينيه في غرفة بيته يُجري قلمه على أوراقه، وقل مثل ذلك في غيره، فالخطيب لم يكتب "الإيضاح" بعد"التلخيص" إلا لأنه رأى غموضا في "التلخيص" يلتبس على طلاب العلم، وسعد الدين لم يكتب "المختصر" بعد"المطول" إلا لأنه رأى في المطول مباحث تصعب الإحاطة بها على طلاب العلم، وقد كتب أمير المؤمنين حمزة بن يحيى العلوى كتاب"الطراز" ليعين طلاب العلم على قراءة "الكشاف" وهذا هو الديدن الذي أضعناه، فوقعنا فيما نحن فيه، ورأينا البون الشاسع بين الواقع والمأمول، فتنادينا لرأب الصدع.

قلت " إن مسائل العلم إذا مرت بالعقل المتميز اكتسبت منه رشح تميزه، وتشربت من طبعه وسمته بمقدار ما تشرب هو من طبعها وسمتها، واستطاع أن ينفحها بمقدار ما نفحته، وأن يبعث فيها من الحيوية والنضارة بمقدار مداخلته لها، وملازمته لها، ومعايشته لها، ولم أعرف أن علما جمد أو تأخر أو جفّ ماؤه أو ضعف أثره، وإنما أعرف أن كلّ ذلك إنما يوصف به القائمون عليه، والعلوم لا تتحرك وحدها، ولا تتقدم وحدها، ولا تشبع رغبة طلاب العلم وحدها، ولا تسلك سبيلها إلى قلوب الأجيال القادمة وحدها، وإنما كل ذلك هو عمل القائمين عليها، تسرع إلى الأمام بخطاهم هم، وليس بخطاها، وتبطئُ ببطئهم هم، وليس ببطئها، وتتوقف يوم أن

توقفوا، وتظلع يوم أن يظلعوا، وتشحب يوم أن يشحبوا؛ لأنها لا توجد إلا في عقولهم، وأفئدتهم، ولهذا سُمّوا حملة العلم، ولن يضيع محمولٌ إلاّ إذا ضيعه حملته ولهذا كان علماؤنا يحرصون على أن يقنعوا طلاب العلم بالعلم. يعني لم يعلموهم العلم فقط، وإنما كانوا يقنعونهم به ليصيروا حملة وحماة؛ لأني قد أحمل العلم لآكل الخبز بأجر هذا الحمل، وهؤلاء مشكورون، ولكنهم ليسوا هم الحماة؛ لأنَّ الحماة لا تنام عيونهم عن طلب لآلئه؛ لأنهم عشقوا وحفَّهم الوجد، فدعوا كلّ من أحبوا إلى الذي أحبوه، فأجابهم من هيأهم الله ﷻ لخدمته، وأودع الله ﷻ في قلوبهم حب العلم، وخدمة طلابه، فانصرفوا إليه بحبّ يزيد حتى يكون جَوًى، وهم يقولون:

فيا حبها زدني جوًى كلّ ليلةٍ *** ويا سلوة الأيام موعدك القبر

هؤلاء إذا وُجدُوا فليس هناك أزمة بيْن الواقع والمأمول

لم تزدهر دراسة الإعجاز في القرن الرابع الهجريّ وحدها، ولم يكن واقعها واقعا مأمولا، وفوق المأمول إلا بجهود رجال ثلاثة هم من أكرم علمائنا: الرماني والخطابي والباقلاني، ولم تنبجس فيوضات الأسرار من لسان العربية الشريفة الممثلة في طرائق العربية في الإبانة عن أغمض معاني النفوس، أقول لم تنبجس هذه الفيوضات وحدها، وإِنّما انبجست بعد ما

أتيح لها صادق ناصح لم يزل يكد ثماده حتى تفجر ماؤه، ولم يزل يقدح في غموض ورموز كلام القدماء حتى نطق وأبان، وليس بعيدا أن يكون بيننا من يمكن أن يكون في قامة واحد من هؤلاء، وبشرط واحد وهو أن يَخلُص (بفتح الياء) ويُخلِص (بضم الياء) للذين خلصوا وأخلصُوا له، ولا يدرك الحقُّ إلا بالجدّ كما قال أمير المؤمنين علي ﷺ ومن سار عل الدرب وصل ومن زرع حصد ومن يستعن يُعنْ.

وقد سمعت ممن سمعت منهم أن لله عطايا يعطيها لطالب العلم إذا فرغ من بذل أقصى ما عنده، وهو صادق متجرد، وفي هذه اللحظة تأتيه من الله ﷻ منائح وعطايا؛ لأن العلم عندنا صلاة وزكاة وجهاد، وقد قالوا قديما: مداد العلماء يوزن بدماء الشهداء. والله ﷻ لا يقبل دم شهيد كاذب، كذلك لا يقبل مداد عالم كاذب.

العلماء في رباط:

وكما أمرنا ربنا ﷻ بالرباط على ثغور أرضنا أمرنا كذلك بالرباط على ثغور فكرنا وعلومنا وثقافتنا وآدابنا، وسمى ﷻ الخروج إلى طلب العلم في هذه الأمة نفرًا، كما جاء في قوله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ التوبة: ١٢٢ والنفر

خروج للجهاد كما جاء في السورة نفسها: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافٗا وَثِقَالٗا وَجَٰهِدُواْ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٤١﴾ التوبة: ٤١ وهذه إشارة واضحة كالشمس ممن له الأمرُ والْخَلقُ إلى أنَّ أمتنا تُستهدفُ في علومها كما تستهدف في أرضها وثرواتها، وأنَّها لابدَّ أن يكون لها فرقتان تجاهدان عنها:

فرقة تحمل السَّيف لتدفع العدو عن حدودها وثرواتها.

وفرقة تحمِلُ القلم لتدفع تيَّارات الإلحاد، والخلط والإفساد عن علومها، وأن أرضنا يجبُ أن تكون عامرة بعلومنا، فإذا غابت عنها علومنا وحضرتها علوم غيرنا، فقد أوشكت أن تكون لغيرنا، وكما أنَّ جهاد المجاهدين يكون للحفاظ على الأرض كذلك يكون جهاد العلماء لتحصين هذه الأرض، وإذا لم يكن كذلك فقل لي: لماذا قال ربنا ﷻ: ﴿فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾ التوبة: ١٢٢ ولماذا سمّى خروجَ طالب العلمِ منْ بيْت أبيهِ إلى مجالس العلماءِ نفرًا كخروج المجاهد بسيفِهِ وفرسِهِ؟

ولماذا كانت مجالس العلم كمجالس الذكر تحفُّها الملائكة ؟ ولماذا قال أوائلنا مداد العلماء يوزن بدماء الشهداء يوم القيامة، ولماذا كان علماء الأمة فِي رباط إلى يوم القيامة ؟ ودخول العمل العلميّ فِي باب العبادة، وارتباطه بالجهاد الذي هو أفضل القربات وفّرَّ للعمل العلميّ في منهجنا شروط

قبول الأعمال الصالحة، ولها شرطان: الأوّلُ أن تقع على الوجه الشَّرعيّ، والثاني أن تكون خالصة لله، والذي يقابل الوقوع على الوجه الشَّرعيّ في العمل العلمي هو بذل المجهود الذي تراعى فيه الدقّة، وتكرار المراجعة، والنظر إلى الجهات التي تدخل منها الآفة وتفاديها. والنظر إلى الجهات التي يدخلُ منها الحسنُ والنفعُ والإكثار منها. يعني بذل أقصى الطاقة، وأقصى الكد، وأقصى المراجعة حتّى لا يبقَى فِي النفسِ بقية تضيف نفعًا إلى هذا العملِ إلاّ بذلته، ثمَّ الإخلاص الكامل الذي لا تشوبه شائبةُ عُجبٍ أوْ شَائبة طلب ذكر فِي النّاسِ، وإنما نفع أهل العلم، وفتح أبواب العلم لأبناء هذه الأمة تحببًا إلى رسولها ﷺ لأنّ من أحبها، فبحبه ﷺ أحبها، ومن آذاها فقد آذاه ﷺ.

وإذا أردت أن تتأكَّد منْ أنَّ الذي قلته كما قلتُهُ فاقرأ مقدمات كتب علمائنا، وتلمّس الضراعةِ التي في قلوبهم، وهم يقدمونها، وكيف كانوا يُؤتون ما أتوا وقلوبهم وجلةٌ، وهذا هو الفرق الشّاسعِ بيْن علماء هذه الأمّة، وعلماء غيرها، ولهذا ترى كلّ جيل من أجيال علمائنا يدعو الله سبحانه وتعالى أن يُلحقه بمن سبقه كرامة نفسٍ وقرّة عينٍ.

الدرسُ البلاغي وأقلام المعاصرين:

وهذا ولم تكثر الْكتابةُ فِي الدراسة البلاغية كما كثرت في هذه السنوات الأخيرة، فقد كتبنا، ونكتبُ بحوثًا لدرجتي التخصص والعالمية، ونكتب بحوثًا للترقية في السلم الوظيفيّ، ولو راجعنا عدد البحوثِ التي تكتب في الكليات في العالم العربي لوجدنا فيضًا لا يُحدّ، ولا يُعدُّ، ولمْ تكتبْ بحوثٌ بهذه الوفرةِ فِي تاريخ التصنيف البلاغيّ والسّلسلة الذهبية المتميزة في تاريخ التصنيف البلاغيّ، والتي بدأت بعبد القاهرِ، وانتهت بشراح التلخيص استغرقت أربعة قرونٍ هي التي بين عبد القاهر، وآخر الشراح، وكلّ جامعةٍ من جامعاتنا يُكتبُ فيها كلَّ عامٍ أضعافَ هذه السّلسلة، ثُم تلاحظُ أن البحث البلاغيّ تراجع وتخلف كثيرًا عن الطموح وعن المأمول، ولم تسعفه هذه الدراسات، ولم تدفعه إلى الواقع الذي يحقق فيه الأمل والطموح، فأيّ شيءٍ حدثَ ؟ وكيفَ كانت كثرة المصنفات في العلم عاجزة عن عن دفعه إلى الأمامِ ؟

لم أجد عندي الإجابة الشّافية والْكافية، ولكن عندي من ذلك شيءٌ، هو الذي أُتيح لي أن أتأكّد منه.

وأوّل ذلك ،و أظهره أن البحوث التي تنال بها درجة التخصّص والعالمية لا ينشر منها إلا القليل، وغالبًا لا تقرؤها إلاّ اللجان العلمية،

وبعض الباحثين، وهي حبيسة في المكتبات، والبحثُ الذي لا يقرأ كأنه لم يكتب.

والبحوث التي فوق ذلك وهي التي يكتبها أعضاء هيئة التدريس للترقية أكثرها ينشر نشرًا محدودًا، وقلما يُعاد طبع ما ينشرُ، وهذا يعني أنها قِليلةُ الانتشارِ قليلة الأثرِ، ومهما كانت جودتها فإن الذي لَمْ يُقرأ كأنّه لمْ يكتب.

ويبقى شيءٌ آخرُ هو أهمّ أسباب أزمة واقع الدرسِ البلاغيّ وهو قلة الكتابة في متن العلم أعني مفرداته، ومكوناته التي هي علوم البلاغة الثلاثة، والتي يستقِي منها الجيلُ، ويربّى عليها، وتتكون فِي نفسِهِ للبلاغة صُورة من خلالها، فيقبل عليها أو ينصرف عنها.

أكثر بحوثِ البلاغةِ التي تكتب للدرجات العلمية تكون في كتب التفسير أو في كتب الحديث أو في الشّعر، أو ما شئت، وقد تغلغل البحث البلاغيّ فِي علوم كثيرة تراه بجوار الفقيه، وهو يعالج بناء اللغة ليستنبط الأحكام، وتراه بجوارِ الأصوليّ وهو يشرح كيف تستنبط الأحكام، وتراه بجوار المفسر والمحدث، ودارس الشعر إلى آخره، وكلّ هذه ميادين خصبة ترى فيها البحث البلاغيّ أكثر مما تراه في كتب البلاغة؛ لأنه هناك ناشبٌ

ومتشابك مع النصوص، وهاهو ميدانه الحق الذي جاءنا منه، وبحوثنا تكتب في هذه الميادين الخصبة ثُم تدخل المكتبات، ويُضرب على آذانها في هذه المكتبات، وقلما خرج منها بحثٌ ليقرأ.

ويبقى متن البلاغة الذي يعالجه الجيل غير ممسوس من يوم أن كتبه الذين يفصلهم الزمن عنّا بمسافات بعيدةٍ، وقد يعالج الطلاب عسر اللغة، وعسر الطّريقة؛ لأن أقلامنا ابتعدت عن تقريب هذا المتن، وتهذيبه، وتشذيبه، وإعداده إعدادًا متقنا ليقارب طباع الطلاب، وليفتح شهيتهم، ويلفت قلوبهم وعقولهم إليه، ويلاحظ أن علوم البلاغة الثلاثة أقرب إلى الفطرة والطباع، وقد كان عبد القاهر يجتهد كثيرًا لِيُبين ملاءمة هذه الفنون لمبنى الطباع وموضوع الجبلة، ومع ذلك لم نستطع أن نُقرّب إلى الطباع علما بني عليها، وهذا مؤسفٌ جدًا، وسببهُ واضحٌ جدًا، ولا شكَّ أنني شديد العناية بالدراسة البلاغية في كل فروعها، وعنايتي أكثر بالدراسة التي تقربُ أصول العلم إلى نفوسِ طلاب العلم، وتهيئُ هذه الأصول لتسكن في قلوب الطلاب، والعلم الساكن في القلب علم سكن في مستقرّه، وهو أفضل بكثيرٍ من العلم الساكن في بطون الكتب، وكان أوائلنا يسكنون علومهم في صدور تلاميذهم، ولم يظهر التدوين والتصنيف، ولم يكثر إلا بعد زمنٍ، ولم أهتمّ بشيءٍ كاهتمامي بتجويد الفكرة التي تتلقاها القلوب



برغبة وغبطةٍ ورضى، وأكره أن أعلم الطالب قاعدة لا يحبها، ولا يقتنع بها لأنها ستكون قلقة في نفسه، ولن تدخل في بناء عقله وفكره.

وكنت وما زلتُ أحرصُ على أن أقدّم لطلاب العلمِ كلام عبد القاهرِ الذي يفتح به درسه، ويقنع فيه طالب العلم بأهمية هذا الباب حتّى يقبل الطالب بهمَّةٍ وبموفور نشاطٍ، وكان يعرضُ بعضَ فنونِ البلاغةِ فِي صورٍ رائعةٍ من الشعرِ والبيان العالي، ويشيرُ إلى أنَّ هذا العرضَ جعلَ المعنى يتحبب إليك، وأعجبُ كيف يتحوّلُ الأمر عنده من حبّ الدارسِ إلى المادّةِ إلى تحببِ المادّة للدارسِ، وأرى أن مهمّة الرجل ليست هي أنْ يُعلّم العلمَ، وإنّما أن يعقدَ محبّةً بيْن العلمِ وأهلهِ؛ لأنّ هذه المحبّة هي التي تجعلُ طالبَ الْعلمِ يمنح العلمَ نفسَهُ ووقتَهُ وكَدَّهُ، وعُمره، ولن يكونَ عالمًا إلا بذلك؛ لأنّ العلمَ لا يعطيك بعضَهُ حتّى تؤتِيه كلّك، ولو أعطيته بعضَك أعطاك قفاه.

إنّ زهد طلابنا في علومنا أمرٌ لا يجوزُ السُّكوت عنْهُ، ولا إغضاء العينِ عنه كما أنه لا يجوزُ أن تعلّله بأنَّهم هُمُ المنصرفون عن العلم، وإنما لابدَّ أنْ نبحثَ فِي هذه العلوم عن العوامل التِي صَرفتهم عنها، وأن نجتهد فِي أن نزرع مكان هذه الصّوارف عواملَ جذبٍ وتقريبٍ وإقناعٍ، وقد قلتُ إنّ



سلفنا لم يكن يُعلّمُ العلمَ فقط، وإنَّما كان يعقِدُ محبّةً بيْن الْعلمِ وطلابِهِ، وأنهم كانُوا يَتحبّبونَ إلى العلم كما كانَ الْعلمُ يَتحبّبُ إليْهمْ، وهذا وإنْ كانَ من المجازِ إلاَّ أنَّ وراءه ما يَدُلُّ عليْهِ.

ومن الذي لا أفهمه أن بعضنا لَمَّا رأى طلابنا زاهدين في علومنا لم يحاول أن يعالج هذا الأمرَ الذي هو خطرٌ، ويفضِي إلى خطرٍ، وأن يتداركَ هذا الانصرافَ، وإنّما انضمَّ إليهم، وهاجم علومنا وسماها علومًا تقليدية، ونزعته نزعةٌ من التنوير فسماها أيضًا كلاسيكية، وقدم لهم من علوم الآخرين ليتمّ صرفهم عنها، يعنِي أنّه وجد طلابنا مع علومنا فِي أزمةٍ فاستغلها، ونكأ الجُرحَ بِجرحٍ أوجعَ، والشكوَى منه، وإليْهِ لا تنفعُ لأنها مثل شكوى الجريح إلى الغربان، وبئست الشكوى إلى الغربان.

ولن أستطيع أن أُغري أجيالنا بعلومنا بالموعظة الحسنة، وأنها تراثُ آبائهم، وإنّما أغريهم بها بشيءٍ واحدٍ لا غير، وهو أن أقدمها لهم في صُورة صحيحةً ومستقيمة ومقنعةً ومقترنةً بثمارها، وأنها تفتحُ لهم منْ أسرار الشعرِ والبيانِ ما لا يفتحه غيرها، والطالبُ إذا استشعرَ أنَّ هذا العلمَ يكسبه خبرةً بالشعرِ والبيان، وأنّه يخرج منْ قراءةِ الكتابِ أو الدرسِ بفائدةٍ أقبلَ عليهِ منْ غيرِ أنْ نطلبَ منْهُ الإقبالَ عليْهِ.



وليس تقديم البلاغة في الكتاب والدرس بصورة مغرية للطلاب أمرا صَعبا.

ومن حقّ الجيل في كلّ جامعاتنا أن تكون بين يديهِ كتب في علوم البلاغة الثلاثة متنوعةً ومتعددةً، وكلّ كتابٍ له نكهةٌ خاصّةٌ بِه، وله مذاقٌ، وفيه شيءٌ ليس في غيره، وكلّ قلمٍ في يدِ باحثٍ جادٍّ صادقٍ ومنقطعٍ للعلمِ فيه مدادُ صاحبِهِ، وفيه طبعه، وحسه، وقلبه وعقله، وله بَصمتُه الخاصّة بِه، والقلمُ له بصمةٌ كبصمة الأنامل التي تحمله، فإذا تكررت الكتابات مع الجد اللازم والصبر اللازم توفرت مؤلفاتُ البلاغةِ في علومنا الثلاثة بين أيدي الطلاب، ووجد كلٌّ منهم ما هو أقربُ إلى طبعهِ، ووجدوا أنفسهم أمام بلاغةٍ أكثر ثَراءً، وأكثرَ مُتعةً، وأكثرَ إغراءً، والمادّة البلاغيّة قريبةٌ جدًا من الفطرةِ وقريبةٌ جدًا منْ مخاطبةِ الطباع، والمشقّةُ فيها مشقة ممتعةٌ؛ لأنها تبحثُ فِي مكامن أسرار البيان التي هي في الحقيقةِ أسرار نفوس صُناعِ البيان من شعرٍ ونثرٍ، ومن المفيد أن يقتنع الطالبُ بحقيقة قامت عليها الدراسة البلاغية، ولا يسُدُّ أيُّ علمٍ آخرَ مسدّها، وهي إثارة معادن المعاني الكامنة في زوايا المباني، وقد عبر عنها الشيخ عبد القاهر في نصٍّ منْ أكرم نصُوصِه. قال – رحمه الله تعالى – يستجهلُ من زَهدَ فِي دراسةِ هذا العلم، وأنّه لا يعلم " أنَّ ههنا دقائقَ وأسرارا طريقُ العلمِ بها الروية والفكرُ،

ولطائف مستقاها العقل ُوخصائصُ معانٍ تفرّد بها قومٌ قد هُدوا إليْها، ودُلُّوا عليها، وكُشِفَ لهم عنْها، ورُفعت الْحُجبُ بيْنهم وبينها، وأنها السببُ فِي أنْ عرضت المزيّةُ فِي الكلامِ، ووجبَ أنْ يفضلُ بعضُه بعضا، وأنْ يبعدَ الشأو في ذلك، وتمتد الغايةُ، ويعلو المرتقَى، ويعز المطلب حتّى ينتهي الأمر إلى الإعجاز، وإلى أن يخرج عن طوقِ البشر"انتهى كلامه[1].

وهذه الدقائقُ والأسرارُ واللطائفُ وخصائصُ المعاني ليست شيئًا إلا شيئا واحدا، وهو المعاني المطوية تحت التقديم والتعريف والتنكير، ومجيء الواو، وحذفها، والفرق بين التعريف بالاسم والتعريف بالفعل؛ لأنّ هذا هو الذي شرح به عبد القاهر هذه الخصائص، والدقائق، وعلماء هذا العلمَ المدركون له هم الأقوام الذين هدُوا إليها، ودُلّوا عليها، ورفعت الحجب بينهم وبينها، وهذه الأوصاف مشعرةٌ بأنهم خلقٌ متميزٌ من خلق الله ﷻ ترفع الحجب بينهم وبين حقائق ودقائق تظلّ أستارها حجابا بينها وبين غيرهم، أقولُ هؤلاء الذين رفع الشيخُ قدرهم هم الذين درّبوا أنفسهم على الوقوف عند هذه الفنون، ونفذوا من طول الدربة إلى التي تحتها، وأثاروه، وكشفوا عنه الغطاء، وهم هؤلاءِ الطلاب إذا أحسنا إعدادهم لذلك، ولن

---

(١) دلائل الإعجاز، قراءة محمود شاكر: ص٧.

يكون هذا إلا بالكتب المتنوعةِ التي تتولّجُ إلى ما وراء هذه الفنون، وتأخذُ بأيدي الطلاب إليها، وتكشفُ لهم الغطاء الذي هو غطاء اللغة الذي صنعه اللسان، وغطى به ما جرى في القلوب والعقول، وكلّ هذا مُمْتِعٌ وَمشقّتُهُ مُمْتِعَةٌ.

وإذا كانت هذه هي فائدة هذا العلم، وهي على هذا الحدّ من الإمتاعِ والمؤانسة ثُم زهد فيها وانصرف عنها طلابنا، وأصبح واقعها بعيدًا عن المأمولِ، فليس لهذا سببٌ إلاّ سببٌ واحدٌ هو أننا نحنُ المسْؤولون عنها؛ لأننا لم نقدمها بِصُورتها الصّحيحةِ مع أنّه كان من الواجب علينا أن نزيدها جلاءً وثراءً وخصوبة، وأن ندخل بها فِي آفاق جديدة لم نصنعها لها، وإِنَّما صنعها تطور البيان، وتطور الشعر.

ونصّ عبد القاهر السابق يقُول لنا ليس تعريف الفن البلاغيّ وذكر شواهده هو علم البلاغة، وإنما علم البلاغةِ هو كشف الأسرار والدقائق. وقواعد البلاغة محصورة جدًا، ولو جمعت كلّ مفردات علم المعاني ستجدها صفحات، ولكنها لا تكون مفيدة ومغرية للطالب إلا إذا رأى هذه القواعدَ القليلة غارقةً فِي جداول من حر الكلام ومتغلْغِلة فِي مبانيه، ومستخرجة لأدقّ معانيه، وكتبُ البلاغة قبل عبد القاهر وبعد عبد القاهر

تفيضُ بشواهد للفنون البلاغية، والشعرُ كلّه شواهد والنثرُ كلّه شواهد، وقبل ذلك وبعده وفوقه شواهد الكتاب والسنة.

وهذه الشواهد مع أهميتها في تدريب الطلاب على التحليل لها قيمةٌ أخرى تجعلنا نتحرَّى فِي اختيارها، وهذه القيمة هي صقل النفس الإنسانية وتهذيبها بما في الشواهد من قيم أخلاقية ومروءاتٍ ومعان إنسانية نبيلة يُكرّرُ الطالب قراءاتها حتَّى تسكن قيمها في نفسِهِ، ويجري لسانه بالكلام العالي، وتُدرّبه على التحليل والتذوق، وكلّ هذا واجبٌ وتنوعه واجبٌ، وأعتقدُ غير مبالغٍ أنّ التأليف في علوم البلاغة الثلاثة واجبٌ على كل عضو هيئة تدريس وجوبًا إذا قام به البعض لا يسقط عن الباقين؛ لأنّ تنوع التصنيف ووضعِهِ بيْن أيدي طلاب العلم هو السبيل كما قلت الذي ليس لنا سبيلٌ سواه لإعداد أجيالنا إعدادًا يقُوم على الاقتناع بأنها خير زادٍ، وأنها تكشفُ لهم أسرار البيان فِي لغتهم التي فِي ألسنتهم، ويجبُ أن نذكر أنَّ التحديات التي ستُواجِهها الأجيالُ المقبلة أقوى وأشرسُ من التّحديات التي نواجهها اليوم، والتي تستهدف أيضًا علومَنا وثقافتنا التي هي الوجه الثاني لعقيدتنا.

شُغلتُ كثيرًا بما يتطلبه إعداد الجيل الذي سيؤول إليه كل شيءٍ، وسيكون مسؤولاً عن كلّ شيءٍ، سيكون مسؤولاً عن العلوم وتطويرها وحمايتها، وحماية الأرض والتاريخ والتراب الذي فيه عظامنا، ولهذا أرى أنّه لا يجوز أن يكون بين أعيننا شيءٌ أهمّ منه، ولا يجوزُ أن نبقِي في نفوسنا شيئًا إلا وضعناه بين يديْهِ ؛ لأننا إذا أحسنا إعداده حفظ كلّ شيءٍ، وإذا أسأنا إعداده أو أهملناه أو أغفلناهُ ضاع كل شيءٍ، وإذا لمْ نشربْ قلوبَهم حبّ بيان العربيةِ فلن يحفظوها، وإذا لم نُشربْ قلوبهم حب علومنا فلن يحفظوها.

تطور الأساليب:

وأريد أن أختم كلامِي بإشارةٍ إلى ما أراه من صميم الدرس البلاغيّ، ويحتاج منا إلَى عِنايةٍ أكبر.

وأوّل ذلك التغيُّر الذي طرأ على الأساليب والصور من زمان إلى زمان حتى نرى الأساليب والصور في العصر العباسيّ قد طرأ عليها ما تختلف به عن الأساليب والصور في العصر الجاهليّ أو الإسلاميّ أو الأموي، وقد حدث تغيير ببطءٍ شديدٍ بين الجاهليّ والإسلاميّ، وبين عصرِ صدر الدعوةِ والعصر الأمويّ، ولكنني ذكرتُ الجاهليّ والعباسيّ لأنّه ظاهرٌ لا يلتبسُ والمطلوب بيانُ منْشَاَ هذا التغيير وموضعه . الكلمات هي هي، ومعاني

النحو التي هي التراكيب ودلالالتها هي هي وصور التشبيه والبيان وفنون البديع كل ذلك هو هو، فأين سكن هذا التغيير وفي أي مكونات الكلام تحرك ؟ السؤال عنه يذكر بسؤال عبد القاهر عن الشيءِ الذي داخل كلام العرب في القرآن فبهر وقهر وأعجز؛ لأن الكلمات هي هي والنحو هو هو؟

وقد شغلني البحثُ عن الذي يتغير في اللغةِ، ولم أجد شيئاً أعوّلُ عليْهِ إلا تغيّرا حدثَ في المعاني الجائلة فِي القلوب؛ لأنّ هذه المعاني هي جذر البلاغةِ، وهي التي تنفض نفسها على الصور والأساليب، ولا يمكن أن يُكتفى في هذا بما نقوله في تطور الشعر في عصُور الأدب، ولا بدّ من الوقوف المتأني الذي يدرسُ هذا التطور دراسة متأنية كاشفة يضع اليد فيها على موطن التغيير، ويشرح ذلك ويتتبعُهُ عند كلّ شاعرٍ، وكلّ كاتبٍ، وكلّ ذي بيان.

وقد أشار ابن رشيقٍ إلى هذا التَّطوّر، ونبَّه إلَى ضرورة درسِهِ وشرع في درسِه بضرب مثال فقط. قال ابن رشيق: " إنّ المحدثين من الشعراء خالفوا القدماء في كثيرٍ من طرائق التشبيه، وأنَّ طرائق العرب القدماء في كثير من الشعر قد خولف إلى ما هو أليق بالوقت، وأشكل بأهله " انتهى كلامه [1].

---

(١) العمدة لابن رشيق: مبحث التشبيه

وهـذا الـنصّ فيـه أمـرانِ: الأوّل مخالفـة المحـدثين القـدماء في طرائـق التشبيه، والثاني المخالفة فِي طرائق الشعر، وليس في طرائق التشبيه فحسب، وكلمة (طرائق الـشعر) كلمـةٌ أوسـع مـن الأسـاليب والـصور، ثُـم إنّ هـذه المخالفة مخالفة لازمـة، وتوشـك أن تكـون مخالفـةً اضـطرارية؛ لأنهـا مخالفـة نازعةٌ إلى ما هو أليق بالوقت، وأشكل بأهله، ولا يـستطيع شـاعرٌ، ولا غـير شاعرٍ أن ينازع الزمن، وأن يتشبث بالوقوفِ في مكانه لا يسعى لما هـو أليـق بالوقت، وأشكل بأهلِه.

وهذا كلامٌ جيـد جـدًا، ومجمـلٌ جـدًا وبيانـه وتفـصيله ودراسـته في كـل صورةٍ وكل أسلوبٍ وعند كل شاعرٍ عمل جِيلٍ كاملٍ.

وأوّل طريق في دراسة هذا التطور وأيسره دراسـة تطـور التـشبيه الـذي خـالف فيـه المُحـدَثون القـدماء؛ لأنّ دراسـة تطـوّر التـشبيه تعنـي دراسـة مكونات صور التشبيه التي تستمد غالبا من البيئة، وهـذا سهلُ قريـبٌ، فلـو وضعتُ بين يديَّ صور لبيد وصور مسلم وجدت الفرق الواضح الذي لن أجده لو وضعتُ صور لبيدٍ وصور زهـيرٍ أو صـور مـسلمٍ وصـور أبي تمـامٍ، وقد درسنا صور البيان عند كثيرٍ مـن الـشعراءِ، ولكننـا لم نـوازن بـين صـور الشعراء، وهذه الموازنات هي السبيلُ إلى بيان فضل صورةٍ على صُورةٍ.

وإذا كانت الموازنة بين صورِ عصرين وزمانين مختلفين، وكانت كل واحدةٍ منهما أليقَ بوقتها أو أشكل بأهلها دلَّ ذلك دَلالةً ظاهرةً على ما داخلَ الصُّورةَ من تغييرٍ حتّى تكون أليقَ وأشكل، والباحثُ المحتشدُ بيقظةٍ شديدةٍ، والقادر على لمح فروق الأحوال الخفيّةِ يمكنه وهو في هذا الطريق السهل أن يفتح باب الطريق الصعب، وهو تطور الأساليب، وأن يلمح المكامن التي تحدثُ فيها حركة التغيير والتطور للأبنية والتراكيب، وهذا ومثله .

مُنًى إن تكنْ تكن أحسن المُنى *** وإلا فقد عشنا بها زمنًا رغدًا

وقلت هذا البيت لأنّ الهمم من حولي تخذلني، وخصوصًا أنَّ هذا دربٌ طويلٌ لا يدع شاعرين إلا وازن بينهما، ولا يدع كاتبين إلا وازن بينهما، ولا يدع زمانين إلا وازن بينهما ابتداء من أقدم الشعر وانتهاءً بأخر شعرائنا. لاشك أن مخاطبة شوقي لأبي الهول ليست بعيدةً عن مخاطبة ابن خفاجة للجبل، وأنّ الخطابينِ ليسا بعيدينِ عن مخاطبة الأطلالِ، ولاشكّ أن محمود حسن إسماعيل افترع صورًا وصِيغًا ومجازات لا عهد لشعر العربيةِ بها، وقد عدّه المرحوم محمود شاكر أشعر شعرائنا بعد أبي الطيبِ، وقدَّمه على كلّ من

جاء بعد أبي الطيبِ إلي زماننا[1] وكلّ هذا لا يجوز أن يغيب عن الدرسِ البلاغي؛ لأنه من شواغله، ونصّ ابن رشيق السابق شاملٌ لكل ما قلته.

قلت إن الشاغلَ الأول للدرس البلاغيّ هو بيان الفنون البلاغية والتَّعريف بها وصورها وشواهدها، وأثرها في أداء المعنى، وهذا جيدٌ كلّه، وضروريّ كلّه، ولا يجوز أن نفرط في شيءٍ منه، وإنما تبقى لنا مجالات تتخللها أقلامنا، وذكرتُ من ذلك باب تطور الصُّور وتطور الأساليب، والسكوت عن دراسة هذا التطور قصورٌ وتقصيرٌ، والمسؤول عنه الأوّل هو علم البلاغةِ.

الفنون البلاغية والسمات الشخصية:

وأقول الآن شيئا آخر، وهو أنّ من الأهميةِ بمكانٍ، وأعني به دراسة الفنون البلاغية من حيثُ هي صنعة صانع محدد شاعرا كان أو كاتبا أودع نفسه في صنعته، وكل صانع بارع في أي صنعةٍ من شأنه أن يُفرغ صُبابة نفسه في صنعته حتّى إنها لتكون جزءا منه، ودالةً عليه، وأقدر هذه الصناعات على تقبل خصائص الإنسان المميزة له هي صنعة البيان؛ لأن

(١) ينظر جمهرة مقالات الأستاذ محمود محمد شاكر جمعها وقرأها وقدم لها الدكتور عادل سليمان جمال –مكتبة الخانجي ج١/ ١٠٣-١٠٤

البيان وصف لهذه النفس، ووصف لأخص خصُوصياتها وأحوالها، واحتاج في بيان هذا إلى وقفة تاريخية قصيرة أبيّنُ فيها أنَّ ما نرى وجوب تناوله في علم البلاغة كان علما قديما لعلماء البلاغة، وكان كبار شعرائنا يرون أن شعرهم لا يمكن أن ينتحله منتحلٌ؛ لأنهم وسموه بوسمهم، ووضعوا عليه خاتمهم، وأنّ هذا الوسم وهذا الخاتم يحميه من أنْ يُغير عليْه مغيرٌ، وقصّة الفرزدقِ مع ذي الرّمة معروفة، وقد اهتدى الفرزدق بطبعه إلى أبيات لجريرٍ كان قد أدخلها في شعر ذي الرمة، وكتب النقد مملوءةٌ بهذا، وانصرفُ إلى ما أريدُ بيانه بعرضٍ موجزٍ لكلام إمامين من أئمة العلم: أحدهما الباقلاني في القرن الرابع الهجري، والثاني العلامة محمود محمد شاكر من علماء زماننا.

ذكر الباقلانيّ كلاما طيبًا فيما نسميه ثقافة دارس الشعر، ثُمَّ ذكر أنَّه من الضَّروريّ أن يكون قادرا على أن يميز صنعة كل شاعرٍ وكل كاتبٍ، فلا يجوز أن يلتبس عليه شعر أبي تمامٍ بشعر مسلمٍ، ووضع الباقلاني كلمة سبك مكان كلمة شعر، وقال: لا يلتبس عليه سبك أبي تمامٍ بسبك مسلم، ولا يلتبس عليه سبك البحتري بسبك ابن الروميّ وهكذا ذكر الشعراء كل الشعراء، والكتاب كل الكتابِ، وكلمة سبك مسلم يصح أن أضع مكانها صنعة مسلم، أو شعر مسلم، أو كلام مسلم. ولم يكتف الباقلاني بهذه

النهاية وهي معرفة الصانع من صنعته بعد اكتمالها، وإنّما ذكر ضرورة معرفة بدايات الكاتب والشاعر، وأنه بدأ تابعًا لفلانٍ، وأَنّه كان يأخذ منه ألفاظه أو معانيه أو حَذوَهُ، وأنّه ظلّ كذلك زمانا حتّى كان رأسًا بنفسِهِ، أو أنّه ما زال يطور حول جنبات من نشأ وهو يأخذُ عنه إلى آخر ما قال، وهو كلام من أرفع ما قيل في هذا الباب.

والمهم الآن هو بيان مراده بالسبك الذي هو مرآة لصاحبه تراه العين فيها، ولا تخطئه، فأبو تمام له سبك دالٌ عليه، وكأنّه وَسْمُهُ وعلامتُهُ أو اسمه أو كنيته، وكذلك سبك مسلم، والفرق بين سبك وسبك كالفرق بين رجل ورجل.

وكلمة السبك غالبًا ما تنصرف إلى بناء اللغة مثل كلمة الرصف والضم والنظم، والتأليف، والنسج إلى آخره، ولو قلت رصف أبي تمام بدل سبكه أو نظمه أو نسجه لم تكن قد ابتعدت عن مراده، ونُزوع هذه الكلمات إلى العمل اللغوي، وأنها في جملتها تعني عمل صاحبِ البيانِ في اللغة من تأليفٍ وتركيبٍ وتقديمٍ وتأخيرٍ إلى آخره أغمض دلالتها وإلاَ عَلَى من يراجع ويتريثُ ويتدبّر، وأيُّ عمل لغوي لا يمكن أن يكون حاملاً شِيات وخصائص وصفات وأحوال المتكلم تلك الشيات والخصائص والأحوال

التي تميزه عن غيره تميزًا كاملاً كما يتميز رجلٌ عن رجلٍ، وإنما الذي يحمل الشيات والخصائصَ والأحوال التي تميّز هو الحالة السابقة للغة والتي كانت اللغة ثمرة من ثمارها، ونتيجة من نتائجها، وأعني بها الخواطرُ والمعاني والصور والأحوال والهواجس والمشاعر التي قذف بها القلبُ على اللسان، فأدار اللسان أحوال الألفاظ والتراكيب عليها حتّى امتلكتها هذه الصورة اللغوية وأمسكت بها، وبقيت فيها تجول وتمور كما كانت في النفسِ تجول وتمور، وكأنّ السبك هو الصَّيد البارع لهذه الأحوال المتضاربة في النّفس، والذي استطاع أن يقتنصها، ولم تفلت منه سانحة، ولا بارحةٌ ثُم وضعها في هذه الشبكة اللغوية، وأبقاها فيها حية منفعلةً كما كانت في النفس.

فالبحتري حين يقول:

أَتاكَ الرّبيعُ الطَّلْقُ يَختالُ ضَاحِكًا ٭٭٭ مِنَ الْحُسْنِ حتَّى كادَ أن يَتكَلَّمَا

ليس سبكه هذا هو هذه اللغة والكلمات التي رصفها وضمها وعلّق بعضها ببعضٍ؛ لأنك لا تراه في هذه اللغة، وإنما تراه في الذي وراءها، والذي قبلها، تراه في انبعاث هذه الخواطر نحو الربيع، وأنّه حيٌّ طلّقُ المحيّا، وأنّه أتاك، وأنه يختالُ منَ الْحسنِ، وأنّ هذا الحسن، وهذه الخيلاءُ قد

طغيا عليْهِ حتّى أوشك أن يخرجَ من جنسِهِ، وأن يدخل في جنسِ الناسِ، وأن يتكلم بما يزهو به من حسْنٍ وخيلاء.

هذه الأحوال والخواطر الروحية هي التي فيها سمت البحتريّ؛ لأنَّها هي ذاته التي وراء لسانه، والتي ليس للسانه الفضل فيها، وإنما فضلُ لِسَانه أنّه عبّر عنها تعبيرا وفِيّا وافيّا، فجاء بالفعل الماضي في " أتاك"، وجعل "الربي" فاعلاً له، ووصف "الربيع" بهذا الوصف الرائع، وقال "الطلق" ثُم جاء بهذه الحال "يختال" ثم استخرج حالاً أخر منها وقال "ضاحكا" ثُمّ كانت الحالُ الأولى فعلاً مضارعا؛ لأنّ الاختيال منه يتجدد ويحدث بتجدد غبطته بنفسه، ثُم كانت الحال الثانية اسما لأن الضحك وَصفٌ ثابت للربيع إلى آخره. لا يكون السبك سبك البحتري الدالّ عليه إلا إذا كان لسان البحتري هو الذي صنعه، فالسبك صنعة البحتري لشعره، والدّال على البحتري في الحقيقةِ ليس هو السبك، وإنما ما دلّ عليه هذا السبك، ويلاحظ أن السبك مصدر سبك، والسّبك يعني صنعة التأليف والتركيب والنسج. والبراعة في هذا هو أنّ هذا السَّبك لم يدع شاردة ولا واردة قامت في نفس الشاعر إلا اقتنصها ووضعها تحت دلالة اللغة.

وأبو تمام حين يقول:

ياصاحبيّ تقصيا نظريكما ❊❊❊ تريا وجوه الأرضِ كيف تصوّرُ

تريا نهارًا مشمسًا قد شابه ❊❊❊ زهر الرياض فكأنما هو مقمرُ

دنيا معاش لِلْورى حتّى إذا ❊❊❊ هلّ الربيع فإنما هي منظرُ

أضحت تصُوغ بطونها لظهورها ❊❊❊ نورًا تكاد له القلوب تنور

سبك أبي تمام الْحقيقيّ الدالّ عليه هو وراء هذا السبك اللغويّ هو الخواطرُ التي تولدت في نفس أبي تمام لما رأى وجوه الأرض كيف تصوّرُ، ونادى صاحبيه بالصوت الممدود، وقال تقصّيا نظريكما، ولم يقل انظرا، سبك أبي تمامٍ الدّالُّ عليْهِ هو رؤية النهار المشمس الذي شابه زهر الربا، فصار ليلاً مقمرًا، هو دنيا المعاشِ يكدح فيها الإنسان الكادح، فإذا جاء الربيع صارت صورة للمتعة، ومنظرًا يذهب كدح الكادحين وأيضًا هو هذا الخيال الممتع الذي رأى فيه بطون الأرض تصوغ لظهورها نورًا يكاد ينور قلوب الذين عليها.

وأنا أجتهدُ في أن أقرب إليك معنى السبك الذي هو بمثابة مرآة مجلوة ترى فِي صفحتها صورة الشاعر، وعليك أنت أن تتمّ ما لم أتمّه، لأن سبك أبي تمامٍ ليس هو المعاني التي تعبر أنت عنها، وإنما سبكه ما أدار لسانه لغته

عليه إدارة متقنةً، فلو زحزحت كلمةً أو حرفًا ضاع هذا السبك، واذكر قولهم:

إنَّ الكلام لفي الفؤاد، وإنما *** جعل اللسان على الفؤاد دليلا

واعلم أن الكلام الدَّال علِي وسْمُ صَاحبه ورسمه هو الذي في الفؤاد، والذي في اللغة هو دليله، وليس لك سبيلٌ إلى الذي في الفؤاد إلا هذا الدليل الذي في اللسان. نعم لقد أحسن إلينا اللسانُ كل الإحسان لأنه اقتنص هذه الحياة وهذه الحيوية لحظة قامت في النفسِ واحتفظ لها بخصوصيتها، واسكنها اللغة، وجعل اللغة لها بمثابة الفؤاد التي كانت فيه فهي لا تزال في اللغة حية متحركة متضاربة متنازعة ومتقاربة ومتباعدة كما كانت في الفؤاد.

وإذا كان أبو تمام في أطباق الأرض فإنَّ الذي في أطباق الأرض منه هو لحمه ودمه، والذي بين أيدينا هو قلبه وعقله ولسانه، والمرءُ بأصغريه بعقله ولسانه، وما دام هذا باقيا فأبو تمام ما يزالُ باقيا، وهذا ما أفهمه من السبك الدَّال على صاحبه.

وأختم هذا البحث بعرض لكلام الأستاذ محمود شاكر في هذا، ولم يكن يقصد إلى البلاقلاني، ولا إلى السبك الذي هو صنعة الشعر والذي فيه لا



محاله خاتم الشاعر على شعره، وإنما كان يتكلم في الإبانة والاستبانة، والمرادُ بالأولى البيان عما في الضمير، والمراد بالثانية الفهم والتحليل والتَّذوق.

وأهم ما يعنيني ويدخل في موضوعنا هو ما قاله في الأحوال والمعاني الجائلة في النفوس والتي تعبّرُ اللغة عنها؛ لأنَّ هذه الأحوال الجائلة في النفوس هي عند الشيخ شاكر الدالة على صاحب البيان وهي كذلك عند غيره؛ لأنها تحملُ خصائصه المميزة له من بين الآلف المؤلفة من نظرائه، وأن الاستبانة التي هي سبيلنا للتعرف على غوامض دلالات ومعاني الإبانة حين تستقيم لنا على وجهها لا تكتفي بالتعرف على قائل البيان، وإنما تزيد شيئًا هو إحياؤه ورؤية هيأته وملامحه الحسيّة، وكأنه يغدو ويروح يراه القارئ الذي أحسن قراءة شعره.

وقد اختار الشيخ شاكر كلمة التذوق مكان كلمة الاستبانة، ورآها أبين وأصرح.

أمَّا المعاني الجائلة في النفوس التي فيها وَسْمُ صاحبها ورسمه فهي عند الشيخ بحرٌ لجيٌّ من الغرائز والشيم ومن الحبّ والبغض والوفاءِ والغدر والمروءةِ والخساسة والصدق والكذب والشك واليقين والعفة والدناءة والمودة والمداهنة والاستقامة والمراوغة والغضب والرضى، والبرّ والفجور والرحمة والقسوة إلى آخر ما قال من كلامٍ متسعٍ جدًا ثُمَّ قال: وعمل الإبانة

هو إنشاءُ الأحرف والكلمات والجمل وتركيبها تركيبًا دالاً على المعاني الجائلةِ فِي الضمير المستور على الهيئات الظاهرة التي يشفّ عنها هذا البناء الذي تكمن فيه ثم تخرج جميعها حاملة آثارًا مُفصحةً عن صاحبها المتميّز عن إخوانه من البشر بخصائصه الدّالة عليهِ وعلى تفردهِ، وهذه الآثار حاضرةٌ في الكلام المركب حضُورا مستكنا في غضونه أو عالقا بأحرفه وتركيبه أو ناشبا فِي ثنايا الكلام، وفي أغواره القريبة والبعيدة " انتهى كلامه[١].

وفي هذا النصّ أشياء أولها الكلام في غزارة المعاني الجائلة في النفوس، وان كلمة المعاني هذه كلمةٌ عامّة جدا، ووراءها ما لا حصر له من الغرائز والهواجس والشّيم والخلالِ والمشاعر من حبٍّ وبغضٍ وخيرٍ وشرٍّ... إلى آخره وهذا الذي ذكره الشيخ قليلٌ جدًا، وكل ذلك جائلٌ ويجولُ فِي كلِّ نفسٍ، وهذه الأحوال الجائشة فِي الصدور هي جذر البلاغة، وجذر الشعر وجذر البيان، ولو عرفت البلاغة بقولك هي المعاني التي تجيشُ بها الصدور لكنت على حقٍّ لأن صحار العبدي لما سأله معاوية، وقال له ما هذه البلاغة التي فيكم ؟ قال: هي معانٍ تجيشُ بها صدورنا، فتقذفها على ألسنتنا.

(١) جمهرة مقالات الأستاذ محمود محمد شاكر، جمع عادل سليمان جمال، ط: الخانجي –القاهرة ص ١١٦٩ -١١٧٠

وجذر البلاغة هو الحامل لشيات وسمات وخصائص قائله، وهو الدال عليه دلالة تميزه عن كلّ من لهم لسان، وإن تشابهت ألسنتهم كتشابه البحتريّ وابن الروميّ وأبي تمام ومسلم.

ويلي هذا الحديث عن المعانِي الجائلة في القلوب الحديثُ عن عمل الإبانة الذي هو صناعة الشعر وصناعة البيان والذي هو السبك والرصف، وعمل الإبانة هذا كما وصفه الأستاذ شاكر هو إِنشاء الأحرف والكلمات والجمل والتراكيب، وظنّي أن استعمال الأستاذ لكلمة "الإنشاء" في قوله: "وعمل الإبانة هو إنشاء الأحرف والكلماتِ " فيه إشارةٌ إلى سداد الاختيار حتى كأنّ الأحرف والكلمات والجمل التي يستعملها إنّما ينشِئها إنشاءً، وكأنه يستخدم غضارتها الأولى، وكأنّها تنشأُ وتولدُ تحت لسانِه، وأُذَكّرُ بأنَّ عمل الإبانةِ هو ما سماه الباقلانيّ "السبك"، وسماه عبد القاهر "النظم" وقد سكت الباقلاني عن المعاني الجائلة التي كان السبك بيانا لها، وأوجز عبدُ القاهر هذه المعاني الجائلة بكلمة مقاصد المتكلمين، وإذا لم نفتح معناها على البحر اللجّيِّ الذي شرحه شاكر أضلتنا عن البلاغة ذاتها، وقد سمّى عبد القاهر إنشاء الأحرف والكلمات والجمل توخّي معاني النحو، وهي كلمة جيدةٌ جدًا، وادخل في بيان صنعة الشعر من كلمة الأستاذ شاكر.

تكلمنا عن المعاني الجائلة في النفوسِ، وهي أول الطريق، وعن إبانة المتكلّم عن هذه المعاني الجائلة، وأنها لابدّ أن تكون إبانة مستوعبة ومتشربة ومحيطة بكلّ المعانِي الجائلة، وهذه هي الخطوة الأخيرةُ للمتكلّم، ويبقَى المهمّ وهو ممارسة الدارس للأحرف والجمل والكلمات التي أنشأها المبينُ عن نفسِه، لأنّ هذه الممارسةُ، وهذه المدارسة هي التي ستخترقُ هذا البناء اللغوي لتنفذ إلى هذا البحر اللجيّ الذي تحت هذا البناء اللغويّ، وستتعرف على صاحب البيان؛ لأنّ صورته هناك في هذا البحر من الغرائز والشيم والمعاني والأحوال، ولا يمكن أن تكون هذه الممارسةُ أو المدراسةُ لهذا الشعر واصلةً بنا إلى ما وراء البناءِ اللغويّ إلاّ إذا كانت دراسة قائمةً على معرفةِ طرائق العربية في الإبانة عن المعاني والأستاذ شاكر يُسمّي هذه الدّراسة التذوق يعني تأمل الشعر وتكراره وتدبره على أصل العلم بدلالات الأبنية اللغوية، وليس التذوق الفارغ من هذا العلم، ويلاحظ أنَّ الشعراء الذين نمارسُ التَّذوّق على شعرهم كانوا يعرفون طرائق العربية في الإبانة، فامرؤ القيس يعرفُ الفرق بين تقديم اللفظ وتأخيره، ويعرف الفرق بين تعريفه وتنكيره ويعرف الفرق بين "الواو" و"الفاء" ولو كان يجهلُ هذا لوضع التعريف موضع التنكير، ووضع"الفاء" موضع "الواو" ولاختلّ شعره، ولهذا كان التذوّق المؤسس على معرفة طرائق العربية التي



كان يدركها الشعراء بمثابة التتبع الهادي لمكامن المعاني التي أسكنها أصحاب البيان في أحوال حروفهم وكلماتهم وجملهم التي أبانوا بها عن ذوات نفوسِهم.

قال الأستاذ – رحمه الله – في بيان عمل الدارس أو المتذوق أو الناظر أو المتلقّي أو السامع أو من شئت من تسميات، والذين منهم أنا وأنت " كيف يمكن أن يقع التمييز بين شعر امرئ القيس وشعر زهير وشعر أبي تمام والبحتريّ ومن شئت من الشعراء كيف كان ممكنا ذلك التمييز في مدة حياتهم، وكيف يكون ممكنا بعد موتهم إلا بهذا العمل الدائب في ممارسة الكلمات واستنباط الخفيّ من أسرارها، وتذوق أساليبها وتسمع الرّكز الخفيّ في جرسها ونبرها، ثم تولّج الحسّ إلى كنه كلّ حرف في بنائها وتركيبها بِلمحٍ متيقظٍ بصيرٍ حتّى تنشأ في النفسِ صُورة واضحةٌ لكلّ منهم يبين بها من سواه، وحتّى يتردد في السّمعِ صَدى يميز صوتَ أحدهم من صوتِ صاحبِه " انتهى ما أريده.

والقول بأنّه ينشأ في النفسِ صورة واضحةٌ لكل منهم يبين بها من سِواه سبق أن بيّناه، وهنا إضافةٌ أخرى هي "حتّى يتردّد فِي السمع صدى متميّز يعرف به صوت أحدهم من صوت صاحبه "يعني أسمع صوت النابغة

وصوت زهير، وصوت من شئت من الشعراء، وهذه زيادةٌ في التعرف والاقتراب من صاحب الشعر، وان زيادة الاقتراب من الشعر تعني لا محالة زيادة الاقتراب من الشاعر، والمهمّ وصفه للعمل الذي تخترق به الشعر لتصل إلى الشاعر، وتقترب منه، وتألفه وتألف صوته، وهذا العمل هو العمل الدائب في ممارسة الكلمات واستنباط الخفيّ من أسرارها وتذوق أساليبها، وتسمع الرّكز الخفيّ في جرسِها ونبرها.

ولا أعرفُ العمل الدائب في ممارسة الكلمات إلا أن يكون تدبرا وتغلغلاً ونظرا دائما في دلالات الكلمات من حيثُ أصولها الاشتقاقية ومن حيثُ أحوالها من تعريف وتنكير، وتقديم وتأخير وحذف وذكر وما أجمله المتأخرون إجمالاً بارعا في قولهم: " أحوال اللفظ العربيّ التي بها يطابق مقتضى الحال "، وإن كنت تعرفُ أيها القارئُ عملاً دائبًا في الكلمات غير هذا فدلنا عليه، وأكادُ أقطعُ بأنَّ هذا هو مرادُ الشيخ – رحمه الله – لأنه هو الذي مارسه في"نمط صعب ونمط مخيف"، ولأنه هو منهج عبد القاهر، وكان الشيخ شديد الحفاوة بعبد القاهر، وكان ممّا كتبه عنه أنّه لم يضع أصول بلاغة لسان العرب فحسب، وإنّما وضع أصول بلاغة لسان البشر.

أمَّا تسمع الرّكز الخفيّ في الجرس والنبر فقد كان - رحمه الله - شديد الحفاوة بمعاني أصوات الحروف، ويراها سرا من أسرار العربية، وعِلْما من علومها يجبُ أن نتقنه، وأن تتقنه أجيالنا، وكتب في ذلك جملة مقالاتٍ في "مجلة المقتطف" منذ أكثر من سبعين سنة، وهذه المقالات منشورة في كتاب جمهرة مقالاته، وهذه اأعني الجمهرة أفضل ما نشر في هذه السنوات الأخيرة، ولم اعرف من علمائنا المعاصرين منْ لَهُ حِسٌّ قادِرٌ على استنطاق الرنين في اللغة ينازع به رجلين أحدهما محمود شاكر، والثاني الدكتور عبد الطيب في كتابه "المرشد"، وربما كانت قدرته الفائقة على تسمع الرّكز الخفيّ هي التي أغرته بأن يضيف القول بأن القراءة الجيدة لشعر الشاعر لا تجعله دالاً عليه فقط، وإنما تجعلنا ندرك صوته المتميز عن أصوات غيرِه، ولم يكتف – رحمه الله – بالقول بأن القراءة الجيدة تجعلنا نسمع صوت الشاعر، وإنما أضاف أنها تجعلنا أيضًا نرى صاحب البيان وهو يروح ويغدو في جميع أحواله على ضروب من الهيئة تعرفها النفس معرفة التبين والتميز، وكلّ بحثٍ أدبيّ أو تاريخيّ سوف يكون عندئذٍ استحياء لأشباحٍ مضت من رسوم كلمات بقيت، وسرُّ هذا كامنٌ في التذوق، وفي تذوق الكلمات خاصّة" .

ومع أنني أقطع بأنّ هذا التّذوق المؤسس على معرفة طرائق العربية في الإبانة هو جوهر علم البلاغة، وأنّ هذا العلم هو المرشّح لتحقيق هذا الهدف الشامخ النبيل، فإنني لا أستشرفُ الآن إلى الوصول إلى هذه الغاية، وإنما أقول يجبُ أن نبدأ بوضع هذا العلم على هذا الطريق الذي هو طريقه، والأمل معقودٌ على جهود النابهين من طلابه عساهم يقطعون من هذا الطريق مسافات، ثُمَّ يُسلمونه لمن بعدهم، وعسى أن يكون منهم من يقطع مسافةً أطول، والمهمّ أن يدخل علم البلاغةِ من باب دراسة الفنون البلاغية من حيثُ هي واقعةٌ في كلّ بيان إلى دراسة الفنون البلاغية الخاصّة بصنعة كل ذي بيان، وأن يستطيع هذا العام بجهود علمائه أن يُجدد بلمحٍ متيقظٍ متَلقّطٍ بصير كما يقول الأستاذ محمود شاكر سَمت أسلوب الجاحظ وصوره وسمت أسلوب الصابئ وصوره، وسمت ابن المقفع وسمت عبد الحميد الكاتب، وسمت الفرزدق والأخطل إلى آخره، وهذا السمت المتفرّد ليس بعيدًا عن الأسرار والدقائقِ واللطائف التي مستقاها العقلُ، وطريق العلم بها الرّوية والفكر، وأَنّ هذا اليقظ المتلقِّط البصير هو الذي وصفه عبد القاهر بأنه كشف له عن اللطائف والأسرار والدقائق، وأنّه رفعت له الحجبُ وأن عينه ترى ما لا تراه العيون، وأنّ أذنه تسمع ما لا تسمعُه الآذانُ، وهذا الصّنفُ الذي كرّر عبدُ القاهر وصفَهُ حتّى إنّه شبهه بمن

تفتح له أبوابُ المْلوكِ لوجهه وذكر أنه من النفر البيض الذين اعتزُّوا يعني انتسبوا وذكروا آباءهم الصّيد، وهاب رجالٌ حلقة الباب تقدموا هم وطرقوا الأبواب التي يهابها الناسُ، والباب الذي اقترَحتُهُ من هذه الأبواب التي يتهيّبها الناسُ.

ونرجو الله ﷻ أن يُهيّءَ لكل علمٍ من علوم هذه الأمة كوكبة من هؤلاء الرجال يتقدمون الباحثين، ويفتحون الأبواب ويشاهدون ما وراءها من خصبٍ وثراءٍ، وأن يكونوا بمثابة السّحاب الذي يسوقه ربنا ﷻ إلى الأرضِ الجرز فتخرج زرعًا تحيا بِه الْحياةُ .

خاتمة البحث وتوصياته

خطأ تغييب نشأة العلم عن طلاب العلم.

الحالة التي عليها الدراسة البلاغية ليست البلاغة مسؤولة عنها، وإنما المسؤول عنها هم أساتذتها .

لابد من مراجعة الأزمنة الخضراء في تاريخ العلم لتكون منارة أمام الباحثين.

لابدّ أن ندرس مع العلم طرائق استثماره والانتفاع به.

تحصيل مسائل البلاغة هو أول الطريق وليس آخره.

لابدّ أن نقنع طلابنا بالعلم حتّى يظلُّوا متشبثين بعلومنا ومعتزين بها؛ لأنها تاريخهم وذات نفوسهم .

فشلنا في إقناع أجيالنا بعلومنا خطيئة لن يغفرها لنا التاريخ

لابدّ أن تكون للبلاغة عينٌ باحثة عن حقل جديد تدخله وتداخله حتى لا نظلّ ندور في دائرة واحدة.

والله الموفق

المصادر والمراجع

١) إعجاز القرآن، أبو بكر الباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، ط: دار المعارف – القاهرة.

٢) بيان إعجاز القرآن لأبي سليمان حمد الخطابي ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن – ط: دار المعارف بمصر.

٣) تحرير التحبير، ابن أبي الإصبع، تحقيق حفني شرف، ط: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.

٤) جمهرة مقالات الأستاذ محمود محمد شاكر، جمع عادل سليمان جمال، ط: الخانجي -القاهرة.

٥) دلائل الإعجاز، - عبد القاهر الجرجاني قراءة محمود شاكر – ط: المدني – نشر الخانجي – القاهرة.

٦) المثل السائر، لابن الأثير، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل – بيروت.

آليات منهجية لاستثمار الدرس البلاغي في تحليل النصوص

إعداد : د. محمد إقبال عروي

أستاذ التعليم العالي بالمغرب

مستشار بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت



الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

يسعى البحث إلى أن يقدم مجموعة من الآليات التي يراها الباحث أساسا معرفيا ومنهجيا للقول العلمي في واقع البلاغة العربية وآفاقها المنتظرة، وسبل رعاية أدائها الفني والجمالي في معترك التحولات السريعة التي تشهدها الساحة النقدية عربيا وعالميا.

وهي آليات هدى إليها ، بعد توفيق الله عز وجل، احتكاك مباشر مع البلاغة العربية تحصيلا وتدريسا ، وتتلمذا على يد مشايخ مزجوا الرواية بالدراية، ووقفوا على العديد من المشكلات التي تواجه الدرس البلاغي العربي.

كما أنها ثمرة قراءات متواصلة في بعض المؤلفات الحديثة التي حملت على عاتقها مسؤولية تقديم مقترحات منهجية لإصلاح البناء المعرفي والمصطلحي للبلاغة العربية، وفي مقدمتها كتاب الأصول" لتمام حسان، و"التناسب البياني في القرآن" وغيره لأحمد أبو زيد، و" دراسات منهجية في علم البديع" للشحات محمد أبو ستيت، و" البلاغة بين عهدين"لمحمد نايل أحمد، وغيرها...

أما الآليات المنهجية ، فهي:



الآلية الأولى: اعتماد أصول الفن البلاغي دون فروعه وتفريعاته:

ومقتضى هذه الآلية أن تاريخ البلاغة العربية هو تاريخ تفريع وتشجير أثقل كاهلها بالعديد من الفنون والظواهر التي ترتد، حقيقة وجنسا، إلى أصول بلاغية كبرى يمكن الاكتفاء بها.

والسؤال المؤرق هو كيف السبيل إلى تعامل الباحث مع تلك الذخيرة المتنوعة من المفاهيم والمصطلحات، وأغلبها يقع فيه التباين، ويرد عليه الاشتراك والتداخل، ولا يجمعها، افتراضا، إلا مصطلح البلاغة العربية؟؟

إن الإشكال واقع غير متوقع، والجواب عليه فرض عين على من جشم نفسه عناء البحث في هذا الموضوع سواء في ذلك من كان في مثل حداثة شأني، وقلة حيلتي، أو من حاز قدم صدق وضبط في هذا العلم الخطير.

ثم إن من حق أجيال الأمة أن تسمع كلمة الفصل في تلك التركة الممتدة في الزمان والاصطلاح، من تفريع للأصول وتفريع لتفريعات الأصول، واضطراب وتداخل وأزمات تكاد تعصف بجوهر هذا العلم الذي أريد له أن يكون وصلة وذريعة إلى فهم كتاب الله، وتذوق الخطاب الأدبي والإسهام في إدراك جمالياتها، وتقريبها إلى مدارك الطلبة والمهتمين وعموم أفراد الأمة.

وللإجابة على ذلك السؤال المؤرق، فإننا نبه على مستويين من هذه الآلية: المستوى الأولى يختص بالحديث عن منهجية إعمال الأصول وإهمال الفروع، أما المستوى الثاني، فنعرض فيه لمقترحات علمية تقدم بها علماء أجلاء لإصلاح شأن البلاغة العربية ، والإبقاء على شروط نمائها وتطورها وفعاليتها التذوقية التحليلية .

المستوى الأول :- منهجية إعمال الأصول وإهمال الفروع:

إن فكرة الأصول ترتد بالباحث إلى أصل البلاغة والقضايا الكبرى التي أنتجها قبل مراحل التفريع والتكثير، ومن المعلوم أن أصل كل شيء «هو ما يفتقر إليه، ولا يفتقر هو إلى غيره»، وهو «ما يبنى عليه غيره، ولا يبنى هو على غيره»[1]، ومن ثم، فالأصل هو «المحتاج إليه، والفرع هو المحتاج»[2].

ولعل العلاقة بين الأصل والفرع، من هذا المنظور، هي تبعية الثاني للأول، ذهنيا ووجوديا ومكانيا، سواء تعلق الأمر بالمحسوسات، أو بالمسائل النظرية، لأن الفروع تبنى على الأصول، وتفرع عنها.

وإن إلحاق الفروع بالأصول مبدأ معمول به في القضايا العقلية

---

(١) " التعريفات": الجرجاني ص:٤٥.

(٢) " كشاف اصطلاحات الفنون": التهانوي، ج/ ١،ص: ١١٤.

والعلمية والاجتماعية، وبهذا الاعتبار، فإننا حين ننزل هذا المبدأ النظري على واقع البلاغة العربية، فإننا نلمس، بوضوح زائد، أن من أسباب أزمتها، تفريع أصولها وقضاياها الكبرى إلى فروع لا تنتهي من الصفات والألقاب والأنواع والأقسام، منها ما يستند إلى مسوغات تدعمها شواهد النصوص، ومنها ما جاء خاضعا ومستجيبا للقسمة العقلية التي قد لا يكون لها تحقق في واقع النصوص التي تعد منطلق الاشتغال البلاغي وغايته بالقصد الأول والهدف الأساس. ومنهم من جعل تلك الفروع، التي هي توابع، مفردة بأحكام وكأنها مقصودة لذاتها، علما بأن القاعدة تنص على أن «التابع لا يفرد بالحكم مالم يصر مقصودا»[1]، وهذا ما قصده ابن الأثير بكلامه عندما رفض تقسيم الكناية إلى تمثيل وإرداف ومجاورة، فقد علل رفضه بكون تلك الأقسام تؤول إلى أصل واحد، وليس في أحدها صفة خاصة تدعو إلى إفرادها بتلقيب مستقل. يقول: «وهذا التقسيم ليس بصحيح، لأن من شروط التقسيم أن يكون كل قسم منه مختصا بصفة خاصة تفصله عن عموم الأصل، كقولنا: الحيوان ينقسم أقساما منها الإنسان، وحقيقته كذا وكذا، ومنها الأسد، وحقيقته كذا وكذا، ومنها غير ذلك، وها هنا لم يكن التقسيم كذلك، فإن التمثيل على ما ذكر

---

(١) "شرح القواعد الفقهية"،الشيخ أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، ص:٢٥٧.



عبارة عن مجموع الكناية، وأما الإرداف فإنه ضرب من اللفظ المركب، إلا أنه اختص بصفة مختصة، وهي أن تكون الكناية دليلا على المكنى عنه ولازمة له»[1].

وإذا بحث المرء عن فائدة راجحة تتيح له فضل تذوق الخطاب ، أو تمكنه من أداة نفسية يحصل له بها حسن الوقوع على سر من أسراره العظيمة، فإنه يرجح ألا معول على تلك الفروع في أداء هذه المهمة الفنية التذوقية، مما يدعو إلى مراجعة عاجلة لتلك الفروع التي أنتجت، بدورها، فروعا وأقساما أثقلت البحث البلاغي بألقاب وأنواع مرجوحة الفائدة، حتى غدا كالحقل من الأشجار والنبات الذي لا يعرف تشذيبا ولا تهذيبا.

ولكي لا يظل الكلام نظريا، فإن الدراسة تسوق النماذج الآتية، باعتبارها دليلا واضحا، على سلبية الركون إلى مآلات التفريع البلاغي والتقسيم والتكثير من الفروع على حساب الأصول:

المثال الأول : شجرة الجناس :

تسللت نبتة التفريع للجناس منذ المباحث الإعجازية الرائدة، فهذا الإمام الرماني يقسمه إلى جناس مزاوجة للمشاكلة وجناس مناسبة[2]،

---

(١) ابن الأثير :" المثل السائر" ، ج/ ٣، ص: ٥٩-٦٠.

(٢) " النكت في إعجاز القرآن ": الرماني، ص:٩٩.

لتشابه الجزأين في الأصل الاشتقاقي أو الحرفي، وإن كان في تفريعه هذا محققا لهدف لو أخذ به البحث البلاغي لانتهى إلى اقتصاد مصطلحي ملحوظ، ولطبق فكرة المحاور تطبيقا ناجحا، وذلك أنه أدخل المشاكلة، المعدودة فنا مستقلا، بجميع أمثلتها وشواهدها من القرآن والأدب، ضمن جناس المزاوجة، وأكد على دورها الدلالي.

وكان ابن المعتز قد قسم الجناس إلى تجانس يتم في تأليف الحروف والمعنى، وآخر في الحروف دون المعنى[1]، إلا أن البحث البلاغي لم يقف عند حد هذين النوعين، بل أضاف إليهما أنواعا شتى، فقد حصرها السكاكي في الأنواع الآتية:

١ - التجنيس التام.

٢ - التجنيس الناقص.

٣- التجنيس المذيل.

٤ -التجنيس المضارع أو المطرف.

٥ - التجنيس اللاحق.

٦ - التجنيس المزودج أو المكرر أو المردد.

٧ - التجنيس المشوش.

٨ - التجنيس المشابه.

---

(١) " البديع"، ابن المعتز، ص: ٢٥.

٩ – التجنيس المفروق.

١٠ – التجنيس الاشتقاقي[1].

وقد جرد هذه الأنواع، ومثل لها بشواهد من القرآن والشعر، دون أن يبرز دورها في سياق الكلام، أو يلمح إلى وظيفتها في بناء الخطاب وتقوية تماسكه ودلالته.

وتبعه في ذلك الجم الغفير من الشراح والملخصين، ومن حق الباحث أن يتساءل عن فعالية هذه الأنواع، ووظيفتها، واقتضاء المعنى السياقي لها، وعن إيجابيات الإبقاء عليها في مباحث الدرس البلاغي.

ومن المؤكد أن نفور الطلبة والباحثين من الدرس البلاغي يرجع، في بعض جوانبه، إلى هذا الإكثار من الأنواع للظاهرة البلاغية الواحدة.

ولا مخرج من هذا الوضع السلبي إلا باعتماد مقوم إعمال الأصول وإهمال الفروع، والإبقاء على مفهوم الجناس ومصطلحه أداة وحيدة قابلة للاندماج في آليات تحليل الخطاب وشرح معانيه، وتلمس العلاقات الدلالية، فضلا عن الإيقاعية، بين الكلمات المتجانسة التي سيقت مساقا واحدا يراعى فيه دلالة الخطاب، منظورا إليها من زاوية النص وأفق المتلقي.

(١) " مفتاح العلوم": السكاكي ،ص: ٤٢٩-٤٣٠.

المثال الثاني: شجرة المبالغة:

إذا كانت المبالغة هي «تأكيد معاني القول»[1] بنوع من الإفراط والإغراق، وهو وجه المناسبة بين «الأسامي الجمهورية والصنائع الناشئة»[2] في البلاغة وعلم البيان، فقد أضحت عنصرا من عناصر جودة الخطاب، إلا أن البحث البلاغي لم يقتصر على مصطلح «المبالغة»، بل فرع عنه أنواعا وأقساما، لو سعى الباحث جهده من أجل الوقوف على مسوغات تفريعها إلى تلك الأضرب، لما وجد لذلك أمرا ذا بال، باستثناء طغيان النسقية المنطقية التي تتعامل مع الظاهرة الأدبية تعاملا يتساوق مع القسمة العقلية القائمة على فرضيات الإمكان والوجود والجواز والاستحالة.

والناظر في مآلات درس المبالغة عند المتأخرين يرى ذلك جليا، فالخطيب القزويني يعرف أنواعها تعريفا تتحكم فيه مقولة الجواز والإمكان والاستحالة العقلية، يقول: «والمبالغة أن يدعى لوصف بلوغه في الشدة أو الضعف حدا مستحيلا، أو مستبعدا لئلا يظن أنه غير متناه في الشدة أو الضعف،... وتنحصر في التبليغ والإغراق والغلو»[3].

---

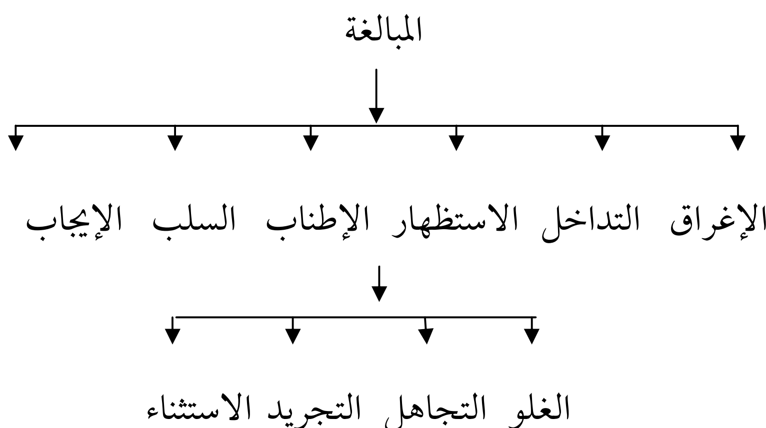
(١) "إعجاز القرآن": الباقلاني، ص:٩١.

(٢) "المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع": السجلماسي،ص: ٢٧١.

(٣) " الإيضاح في علوم البلاغة": القزويني، ج/ ٦، ص: ٦٠.



وقبل شرح هذه المصطلحات الثلاثة، نشير إلى أن السجلماسي أخرج من أصل المبالغة أنواعا عديدة، فجعل منها جنسا متوسطا، وفرع منها أنواعا انتهت إلى الشجرة الآتية(١):



ولا حاجة لنا، بعد تقديم النموذج والشاهد، إلى متابعة السجلماسي في تفريعه لبقية الأنواع.

وفي سعي الباحث إلى تلمس الفروق والمقومات الداعية، منطقيا، إلى إفراد كل نوع بمجاله المستقل، وتلقيبه بمصطلحه الخاص، فإنه لن يجد إلا الاعتبارات الآتية التي ذكرها القزويني، وفصل السجلماسي القول فيها تفصيلا.

- إذا كان الوصف المبالغ فيه ممكنا عقلا وعادة، فهو التبليغ.

---

(١) "المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع"، السجلماسي، ص: ٢٧١.

- وإذا كان الوصف المبالغ فيه ممكنا عقلا لا عادة، فهو الإغراق.

- وإذا كان الوصف غير ممكن لا عقلا ولا عادة، فهو الغلو.

وقد ذكروا لكل نوع نماذجه وشواهده، غير أنهم لما ووجهوا بآيات ينطبق عليها وصف الغلو،

باعتبار أن الوصف فيها غير ممكن لا عقلا ولا عادة، مثل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾(النور: ٣٥) ،استدركوا، تحرزا منهم واحتراسا، باللجوء إلى أن «فعل "كاد" يجعل هذا النوع من الغلو مقبولا، لأنه أدخل عليه ما يقربه إلى الصحة»[١]. يقول صاحب مواهب المفتاح «فإن إضاءة الزيت إضاءة كإضاءة المصباح محال عقلا، فلو قيل في غير القرآن مثلا يضيئ هذا الزيت بلا نار لرد، وحيث قيل «يكاد يضيئ» أفاد أن المحال لم يقع، ولكن قرب من الوقوع مبالغة،... فلفظ «كاد» لما دل على القرب، والقرب قريب من الصحة... جاءت المبالغة مقولة في الغلو»[٢]، علما بأن سياق الآية يوحي بالإمكان العقلي

---

(١) " الإيضاح"، القزويني، ج/ ٦، ص:٦٣.

(٢) " مواهب المفتاح"، ضمن " شروح التلخيص"، ج/ ٤، ص: ٤٦٢

والوجودي، لأن الآية واردة في وصف عظمة نور الله ونور المؤمنين ونور الإيمان، ولأمر ما استدرك صاحب عروس الأفراح معلقا على شواهد الغلو عند القوم: «وفي جميع هذه الأمثلة وكونها من المستحيل عقلا نظر، إذ العقل لا يمنع أن يضيئ الزيت»[1].

ثم إن الآية تريد أن تنقل إلى المجال التصوري للمخاطبين تشبيها لنور الله الذي وصل في نورانيته حدا لا يمكن أن توازيه في محسوسات الإنسان إلا صورة الزيت المضيئ دون أن تمسه النار.

إن القسمة المنطقية العقلية تحولت من دراسة للخطاب الأدبي في بعده الأسلوبي، إلى دراسة ماورائياته في قضايا العقل واشتغالات المنطق، ولذلك، فقد وجد السجلماسي نفسه مضطرا إلى الدفاع عن تلك القسمة العقلية بدل أن يهرع إلى تحليل النصوص، ويكشف عن جمالية المبالغة فيها. يقول: «فيوضع فيه على الإفراط في الإخبار عن الشيء والوصف له، ومجاوزة الحقيقة فيه إلى المحال، والكذب المخترع لفرض المبالغة، وبالجملة، فهو (أي الغلو) أن يكون المحمول ليس في طبيعته أن يصدق على الموضوع، وليس في طبيعة الموضوع ولا في وقت ولا على جهة أن يصدق عليه المحمول»[2].

---

(١) " عروس الأفراح": ابن السبكي ،ضمن "شروح التلخيص"،ج/ ٤، ص: ٣٦٨.

(٢) " المنزع البديع.."، ص: ٢٧٢-٢٧٣.

ولو وقف عند الآية السابقة، لتبين له أن محمولها قابل لموضوعها، لأن السياق سياق امتداح نور الله،وهذا هو ما يطلب،بالقصد الأول، أن ينقل إلى فؤاد المتلقي، ويملأ كيانه ووجدانه، لا أن نتمحل القيود، ونتكلف قراءة فعل «كاد» قراءة نحوية لا تليق بالمقام.

ولو أن القوم ألغوا القسمة العقلية، ودرسوا الخطاب دراسة تذوقية متدبرة لبيانه المعجز، لكفوا أنفسهم، وغيرهم، مؤونة الاختلاف حول مذاهبم في المبالغة ما بين مؤيد ورافض ومعتدل، ولما صرفوا النظر جهة إمكانية إدراجها ضمن محاسن الكلام أو إخراجها من حقل البيان.

والأغرب الأعجب أن المتأخرين أغفلوا فوائد الإعراض عن الخلاف حول القسمة العقلية، وحول وظيفية المبالغة بعد أن أشاد رواد البلاغة بقيمتها وأهميتها أمثال ابن قتيبة والجرجاني والزمخشري وابن رشيق وغيرهم، وبدل أن يقنعوا بذلك، ويواصلوا تحليلهم لخطاب القرآن الكريم والنصوص الأدبية، مستندين في ذلك التحليل إلى ما جد في عصورهم من علوم ومعارف وقضايا مجتمعية وسياسية وأخلاقية، بدل أن ينهضوا بهذه المهام التفسيرية الحضارية، ليجلوا المقصد الأسمى من بيان القرآن وبيان الأدباء، راحوا يبحثون عن قسمة عقلية أخرى، لم يذكرها القزويني وهي أن يكون الوصف ممكنا عادة لا عقلاً. يقول ابن يعقوب المغربي في «مواهب

المفتاح» الذي جعله شرحا للتلخيص الذي هو إيجاز للمفتاح: «والتبليغ والإغراق مقبولان معا على الإطلاق لعدم ظهور الامتناع الكلي فيهما الموجب لظهور الفساد والكذب... ويلزم أن لا يكون ممكنا عادة أيضا، إذ لايتصور أن يكون الشيء ممكنا عادة ممتنعا عقلا، ضرورة أن الممكن عادة يمكن عقلا، ولاينعكس كليا، أي ليس كل ممكن عقلا ممكنا عادة، لأن دائرة العقل أوسع من العادة»[1].

وهو منطقي في تخريجه، لأن استيفاء القسمة بمختلف أجزائها باعث على ذكر ما يمكن عادة لاعقلا، إلا أن السؤال هو: أين هي شواهده، حتى لو افترضنا أن التراث البلاغي هو، في جملته وتفصيله، استمداد من الشواهد القرآنية والأدبية واستنباط منها؟؟. إن الشاهد غير موجود إلا أن يتكلف الشارح نظمه، كما تكلف غيره صناعة الشاهد الدال على وجود كثير من أنواع البلاغة وفروعها، وتلك قضية أخرى.

إن هذه الشروط والمواصفات المنطقية لعناصر المبالغة وأنواعها حائلة، لامحالة، دون إدراك الأثر العميق لفن المبالغة في نفوس المتلقين للبيان، ولا مخرج من هذه الأزمة إلا برد فروعها المختلفة، والإبقاء على مصطلح «المبالغة»، فهو، في أصل دلالته اللغوية والاصطلاحية، يحيل على

(١) "مواهب المفتاح": ابن يعقوب المغربي،" ضمن " شروح التلخيص"، ج/ ٤، ص: ٣٦١.

المعاني والمفاهيم الواردة في التبليغ والإغراق والغلو، والأصل أن الأصل محكم على الفرع، وأن الفروع تلحق بأصولها، سيما إذا لم يكن للفرع ميزة تدعو إلى إفراده بحكم خاص، أو لقب مستقل، ففي قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ جَآءَتۡكُمۡ جُنُودٞ فَأَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ رِيحٗا وَجُنُودٗا لَّمۡ تَرَوۡهَاۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرًا ۝٩ إِذۡ جَآءُوكُم مِّن فَوۡقِكُمۡ وَمِنۡ أَسۡفَلَ مِنكُمۡ وَإِذۡ زَاغَتِ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلۡقُلُوبُ ٱلۡحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠ ۝١٠ هُنَالِكَ ٱبۡتُلِيَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَزُلۡزِلُواْ زِلۡزَالٗا شَدِيدٗا ﴾ (الأحزاب:٩-١١)، يتركب المعنى من مبالغة حاضرة مع كل لفظ حضورا قويا مساويا لقوة «الهول الذي روع المدينة، والكرب الذي شملها، والذي لم ينج منه أحد من أهلها، وقد أطبق عليها المشركون من قريش وغطفان واليهود من بني قريظة من كل جانب»[١]، وذلك بسبب غزوة الأحزاب أو الخندق.

وقد أسهمت عناصر كثيرة لإنجاز المبالغة في هذا المشهد القرآني باعتباره قيمة نفسية وأثرا وجدانيا.

- فهناك الصفات والنعوت مثل «الشديد» و «البصير».
- وهناك تصوير للمسلمين تصويرا شمل الأبصار والقلوب، الظواهر والبطون، وهو «تعبير مصور لحالة الخوف والكربة والضيق، يرسمها بملامح الوصف وحركات القلوب»[٢].
- وهناك وصف للطريقة التي هلك بها جند الأحزاب.

---

(١) " في ظلال القرآن":سيد قطب ،ج/ ٥، ص:٢٨٣٩.

(٢) المرجع نفسه.

- بالإضافة إلى عمق الأثر النفسي الذي تخلفه المفعولات المطلقة مثل «الظنونا» و «زلزالا»، مع ما يصاحب ذلك من إشباع للمد المساوق لامتداد الهول.

وليس في هذا المشهد الهادف إلى أن يوقظ حس المؤمن، ليدرك إدراكا عميقا ابتلاء الله للمؤمنين، ونصرته للثابتين على الحق، وقضاءه على أعداء الدين...، ليس في هذا المشهد المعتمد على أسلوب المبالغة ما يدفع إلى دراسته وفق منطق الجواز والإمكان، أو الاستحالة العقلية.

وقد يتوقف المغرمون بذلك عند قوله تعالى: "وبلغت القلوب الحناجر"، فيقولون عنها إنها من باب الغلو، لاستحالة وقوع ذلك في العادة، مما دفع بأحد الدارسين المعاصرين إلى أن يتكلف مشقة إثبات القول إن لفظ القلب لا يرد في القرآن دائما للدلالة على المضغة المعروفة، وإنما هو «بالإضافة إلى أنه موضع الهداية كما تدل على ذلك غير آية، فإنه أيضا موضع الطمأنينة أو الخوف»(1)، واستدل على مذهبه بكلام لابن قتيبة والرازي.

والأصل أن القرآن مبين بنفسه، فهو، كما يقول الزمخشري، يريد التمثيل «لاضطراب القلوب ووجيبها، وإن لم تبلغ الحناجر حقيقة»(2).

---

(١) "البديع: المصطلح والقيمة": عبد الواحد علام، ص: ١١١.

(٢) " الكشاف": الزمخشري ،ج/ ٥، ص: ٢٨٣٥.

وإذا ما تلقى المتلقي هذه الآيات على ضوء المعاني النفسية، والمقاصد التربوية، تجلت له حقيقة المبالغة تجليا نفسيا ينأى به، في تحليله لها، عن تفريعات القوم وتصنيفاتهم التي إن هي غدت العقل المفتون بالتقسيم المنطقي، لأنه أضحى من فتنة العصر حينئذ، وعلامة على تمكن المفسر والبلاغي وإحكامهما لصنعتها، فإنها لن تغذي حاسة التذوق الفني والجمالي للمتلقي، ولا تنشئُ قارئا متمكنا من الأدوات المسعفة على التأمل والتحليل.

المستوى الثاني: منهجية المحاور:

إذا اتفق على أن البلاغة تعيش أزمة حقيقية، تتمثل أكبر تجلياتها في التكثير والتفريع والتداخل والتوارد والاضطراب بين المفاهيم والمصطلحات ،وإذا تم الإجماع على وجوب إصلاح هيكلها العام إصلاحا يسهم فيه الباحثون والدارسون، كل حسب طاقته وإمكاناته، فإن أهم المفاتيح التي تفتح لهم مجال الإصلاح الحقيقي والفعال هو أن يولوا أمر منهجية المحاور أبعادها التي تستحقها من حيث الأولوية والأهلية.

إن منهجية المحاور هي دراسة البلاغة العربية ، وتدريسها، دراسة ترجع مختلف فنونها إلى محاور كبرى، وأقسام عامة يلاحظ في نسيجها صفات تقاربية في الدلالة والوظيفة بين فنونها قصد «التقليل من التعريفات



وترادف المصطلحات وتداخل الأقسام»[1]، وإعمال تلك الأصول المحاورية وإهمال بقية الفروع.

إن قيد «الإرجاع» تحرز من مظنة الوقوع في نقض أصول البلاغة العربية ، أما قيد «التقارب»، فهو تحرز من تعدد موازين الأصول، وتصنيف المحاور، وتأكيد على الميزان الوحيد الذي هو التقاطعات الموجودة، حقيقة وواقعا، بين تلك الفنون التي يراد إدماجها في محور واحد، أما قيد «التقليل»، فهو الهدف الذي تحلم هذه الآلية بأن تبرز قيمته الإجرائية، وتجعله مناط تحقيق عملية الإصلاح الفوري والشامل للبلاغة، عسى أن يتلاحم، في جوانبه الإيجابية، مع إصلاحات أخرى تخص الأطر النقدية والفلسفية والجمالية في الحضارة العربية الإسلامية.

إن الهدف من اقتراح «المنهجية المحورية» هو أن تنتظم فنون البلاغة الجزئية داخل أطر وقواعد كلية تجمعها، وتوحد أمرها، وإذا أردنا التشبيه، فإن ما تروم المنهجية المحورية الوصول إليه هو أن يكون شبيها بالقواعد الفقهية، فمن المعلوم أن «القاعدة الفقهية هي حكم كلي مستند إلى دليل شرعي مصوغ صياغة تجريدية محكمة، منطبق على جزئياته على سبيل الاطراد أو الأغلبية»[2]، وتحت هذه القاعدة، تندرج جزئيات كثيرة، مثل

---

(١) ندوة " الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية": دراسة د. أحمد أبو زيد، ج/ ١، ص: ٣٧٨.

(٢) " نظرية التقعيد الفقهي":د. محمد الروكي،ص:٤٧. وانظر تعريفات مشابهة عند الشيخ مصطفى أحمد الزرقا في مقدمة " شرح القواعد الفقهية"، ص:٣٣

قاعدة «اليقين لا يزول بالشك»، فهي تحتوي، بداخلها، جزئيات لها تعلق بالطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج والنكاح والطلاق...

ومثل قاعدة «الأمور بمقاصدها»، فهي تجري، بكليتها، على جزئيات عديدة، مثل «المعاوضات والتمليكات المالية والإبراء والوكالات، وإحراز المباحات والضمانات والأمانات والعقوبات»[١].

وهذا ما نريده للمنهجية المحورية، إذ لابد أن تكون هناك كليات ترد إليها الجزئيات المتشابهة والمتقاربة التي هي فنون وأساليب يجمعها ضابط واحد أو أكثر، وذلك من أجل الاستغناء عن منهج التجزيء والتكثير والتفريع والاستقلال بين مختلف فنون البلاغة، لأنه منهج ثبت ضعفه، ودل الواقع، واقع الاشتغال والتدريس، على إرهاقه للبحث البلاغي وللطلبة والدارسين على حد سواء.

وقد يعترض على هذا الاقتراح بأن القواعد والكليات والمحاور لا يمكن أن تحيط بجميع الجزئيات، ثم هناك استثناءات لابد من أن تؤخذ بعين الاعتبار، وإلا وقع خلط جديد، وتداخل غير مفيد.

والمثير أن القواعد، في بعدها الفقهي، جاءت استجابة للحقيقة الواقعية، وهي أن الجزئيات غير منتهية، فالأحسن لها أن تكون آيلة إلى

---

(١) " شرح القواعد الفقهية"، ص: ٤٧.



قاعدة كلية تجمع أمرها، وتوحد شأنها، وتنظم اشتغالها، ثم إن الاستثناء أمر ملحوظ، ولذلك، وضع المهتمون قيد «الأغلبية» في تعريفهم للقاعدة، كما أنه من المعلوم، عندهم، «أن أكثر قواعد الفقه أغلبية»، بمعنى أنها «قلما تخلو من استثناءات في فروع الأحكام التطبيقية»(١).

ولا يطمع دارسو البلاغة في أن تكون محاورهم مطردة اطرادا كليا، وسنتبين، من خلال الوقوف على بعض المقترحات المنهجية، أن ما من اقتراح محوري إلا ويتوجه إليه الاعتراض، ويقع عليه الاستدراك، وإذا كان شأن القواعد الفقهية أنها تعالج أعمالا وسلوكيات قد تكون نسبة الضبط فيها أعلى، فكيف بالبلاغة التي تدرس لغة تحقق فيها الإعجاز، بل هي الإعجاز نفسه، وتضمنت مالا تنقضي عجائبه، ووردت في أساليب تتعدد فيها المعاني، وتذهب النفوس في إدارك آفاقها مذاهب شتى.

وبالإضافة إلى هذا المستوى المنهجي الأكاديمي، فإن فكرة المحاور تعد أمرا تربويا تعليميا، لأنها ستعطي للدرس البلاغي في الثانويات والجامعات دفعة جديدة نحو تجديد شأنه، وذلك بوصل الطلبة والباحثين بالقواعد الكلية، وصرفهم جهة تذوق النصوص، وتجنيبهم الانهماك في تمثل الأنواع الكثيرة والأجناس المختلفة التي لا حصر لها.

---

(١) المرجع نفسه.

وإذا كان الفقهاء قد مالوا جهة التقعيد الكلي تجنيبا لطلبتهم من الضياع في أنفاق الجزئيات والفروع، وهو ما يستدل عليه من كلام للسبكي، رحمه الله، عندما أعلن موقفه الواضح: «وإن تعارض الأمران (أي دراسة القواعد ودراسة الفروع)، وقصر وقت طالب العلم عن الجمع بينهما، فالرأي لذي الذهن الصحيح الاقتصار على حفظ القواعد، وفهم المآخذ»[1].

فما أحوجنا إلى تعدية موقف السبكي، ولعله موقف كثير من فقهاء الأمة، إلى مجال الدرس البلاغي ليشتغل أهله وطلبته بإحكام المحاور، وضبط الكليات.

لقد وضعت الدراسة اليد، بحسب إمكاناتها الضعيفة، على ثلاثة مقترحات لمنهجية المحاور، وهي:

- منهجية الدكتور تمام حسان[2]، وقد قدمها في نسختين، نسخة كبرى تتضمن محور التوافق (وأدخل فيه الإرصاد والمشاكلة والمزاوجة وحسن التعليل وغيرها...)، ومحور التضاد (وسلك فيه كلا من الطباق

(١) " الأشباه والنظائر": السيوطي، ج/ ٢، ص:٩-١٠.

(٢) " الأصول": د. تمام حسان، ص:٣٨٠.، وانظر دراسته :" المصطلح البلاغي القديم في ضوء البلاغة الحديثة"، المنشورة بمجلة فصول، عدد:٣-٤،مجلد:٧، سبتمبر١٩٨٧،ص: ٣٢



والمقابلة والرجوع والقلب وغيرها..)، ومحور الترتيب والتشويش(وجعل منه اللف والنشر والاطراد والاستتباع)، ومحور الجمع والتفريق (وفيه نجد الجمع والتفريق والإدماج ومراعاة النظير..) ثم محور الزيادة والنقص (ويضم المبالغة والتجريد).

غير أنه قدم نسخة ثانية للمحورية النواتية، وهي مختصرة في محورين: محور العلاقات الوفاقية، ومحور العلاقات العنادية.

- منهجية د. أحمد أبو زيد[1]، وهي خاصة ببلاغة القرآن الكريم، لكنها صالحة لأن تستوعب الخطاب الأدبي بصفة عامة، وتضم أربعة محاور: محور وحدة السورة أو النص، ومحور الصياغة اللفظية، ومحور التركيب والنظم ، ثم محور الإيقاع الصوتي الموسيقي.

- منهج الدكتور شحات أبو ستيت[2]، ويضم ثلاثة محاور كبرى، وهي محور التناسب (ويندرج تحته كل من الطباق والمقابلة ومراعاة النظير والمزاوجة وغيرها..)، ومحور الإيهام والتخييل (ويضم التورية والمشاكلة وحسن التعليل وتأكيد المدح بما يشبه الذم وغيرها..)، ثم محور الإجمال والتفصيل (ويستوعب اللف والنشر والجمع والتفريق والتقسيم..).

---

(١) " التناسب البياني في القرآن الكريم ": د. أحمد أبو زيد، ص:٢٤.

(٢) " دراسات منهجية في علم البديع": د. الشحات أبو ستيت،ص:٤. و٢٢١.

- **المحورية النواتية مقدمة لمنهجية المحاور:**

بغية التسديد والتقريب، فإن «المحورية النواتية» خطوة أولى في طريق المنهجية المحورية التي أشرنا إليها سالفا، وذلك أن بعض فنون البلاغة يمكن أن تلحق ببعضها، وتندرج تحت مسمى أحدها. وبعد تجميعها، نكون بإزاء مجموعات متوسطة يمكن، بعد تضافر جهود الدارسين، أن تشكل نواة للبحث في إمكانية إدارجها داخل محاور كبرى.

وفي الفقرات الموالية بيان نموذج من تلك المحورية النواتية:

نموذج للتمثيل: محور الكناية:

سنستند في هذا المحور، منهجيا، إلى المبدأ الذي أعلنه الإمام العلوي اليمني في قوله عن الكناية والتعريض والتورية: «فهذه الأمور كلها مشتركة كونها دالة على أمور بظاهرها، ويفهم عند ذكرها أمور أخر غير ما تعطيه بظواهرها»[1].

لقد لمس العلوي اليمني أن بين تلك الفنون خصائص مشتركة ومقومات متقاربة، ونحن نجعل هذا المبدأ دليلنا في الدعوى إلى إدراجها، هي وغيرها، داخل محور واحد باعتبار تلك العلاقة التقاطعية في مقوم واحد أو أكثر.

---

(١) " الطراز المتضمن لأسرار البلاغة..": العلوي اليمني، ج/ ٢، ص:٦٢.

ويظهر هذا المقوم بجلاء، عند رصدنا الموجز لتعريفات القوم لكل من الكناية، والتعريض، والتورية، والإيهام، والتوجيه، والاستخدام، ونصر على قيد «الموجز»، لأن الهدف ليس هو جمع حصيلة تعريفات البلاغيين لكل فن، ولكن الهدف، بالقصد الأول والأخير، إدراك التقاطعات، ورصد التماثلات.

- الكناية:" أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني ، فلايذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيئ إلى معنى هو تاليه ورديفه في الوجود ، ويجعله دليلا عليه، فيدل على المراد بطريق الأولى"(١). ومنه قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ (المدثر: ٤) كناية عن العفة.

- التورية:"أن يطلق لفظ له معنيان، قريب وبعيد، ويراد به البعيد"(٢). وقد مثلوا لها بقوله تعالى ﴿قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّيٓ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ (يوسف: ٩٥).

- الإيهام:"أن يكون للفظ استعمالان قريب وبعيد، فالسامع يسبق فهمه إلى القريب، مع أن المراد هو ذلك البعيد لا المعنى الظاهر.."(٣). ومنه، عندهم، قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ

---

(١) " البرهان في علوم القرآن": الزركشي، ج/ ٢، ص:٣٠١.

(٢) " الإيضاح": القزويني ،ج/ ٦،ص:٣٨.

(٣) " بديع القرآن ": ابن أبي الإصبع، ص:١٠٢.

مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ (الزمر: ٦٧) مع أن الزمخشري جعلها من شواهد الكناية[١].

- التوجيه:"إيراد الكلام محتملا لوجهين مختلفين"[٢]. ومثلوا له بقوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (النساء: ٤٦)، باعتبار أن الكلام، كما يقول الزمخشري[٣]، يحتمل أن يكون ذما أو مدحا.

- الاستخدام:"أن يأتي المتكلم بلفظة لها محملان، ثم يأتي بلفظتين تتوسط تلك اللفظة بينهما، تستخدم كل لفظة منهما أحد محملي اللفظة المتوسطة"[٤]. ومن شواهده، عند ابن أبي الإصبع، قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ (الرعد: ٣٩)، وبيان ذلك أن لفظة "كتاب" محتملة للمعنيين الآتيين: الأمد المحتوم، والشيء المكتوب،ودعامة الاحتمال الأول هي لفظة:" أجل"، أما دعامة الاحتمال الثاني، فهي لفظة:"يمحو".

(١) " معترك الأقران": السيوطي ،ج/ ١، ص:٢١٩.

(٢) "الإيضاح"، ج/٦، ص: ٨١.

(٣) " الكشاف"، الزمخشري ،ج/ ١، ص: ٥٣٠-٥٣١.

(٤) "بديع القرآن"، ص: ١٠٤.



إن التأمل في تعريفات الفنون السابقة يهدي إلى أنها تتقارب في عناصر محددة.

- فهي، جميعها، تشترك في أن الاستعمال اللفظي يرد بمعنيين.
- وهي تصرح بأن أحد معنيي اللفظة يكون جسرا للمعنى الثاني وطريقا إليه.

وهذان العنصران ملحوظان، بوجه أوضح، في الكناية، والتورية والإيهام، والتوجيه، ولايخلو منهما الاستخدام، باعتبار أن اللفظة تستعمل فيه، هي الأخرى، بمعنيين، إلا أنه يرد في سياقها ما يدل على معنييها معا.

وإذا كانت هذه الفنون تشترك في هذين المقومين، فلماذا لا يدمجان داخل محور نواتي واحد؟؟ وذلك تحقيقا للأهداف الآتية:

- الحصول على اقتصاد مصطلحي مطلوب في كل العلوم، والتخلص من التضخم الاصطلاحي غير المحمود.
- الخروج من مأزق التداخل والاضطراب.
- تخفيف الجهد على الطلبة والدارسين بجعلهم يكتفون بإدراك دلالة المحور باعتباره تمهيدا للقصد الأول وهو تحليل الخطاب، وتدبر مبانيه، وتأمل معانيه.

ومما يقوي رجحان هذه المحورية أن كثيرا من البلاغيين أشاروا، بوعي أو بدون وعي، إلى التقارب الحاصل بين تلك الفنون، وتجلى ذلك في إدراجهم لها ضمن باب واحد، أو ذكر مرادفات المصطلح بين يدي تعريفهم لفن معين.

فقد أدمج ابن المعتز(١) والعسكري(٢) الكناية والتعريض في باب واحد، وجعل ابن رشيق(٣) الإشارة جنسا، وأدخل فيها كلا من الكناية والتعريض والتورية، وقال ابن أبي الإصبع عن التورية إنها تسمى توجيها(٤).

وعندما ذكر العلوي اليمنى التورية، أدخل فيها الكناية وفنونا أخرى(٥)، وقال الخطيب القزويني: «التورية وتسمى الإيهام أيضا»(٦)، وفي العصر الحديث، نجد في معجم المصطلحات البلاغية وتطورها لأحمد مطلوب ما يلي: «التورية، وتسمى الإيهام والتوجيه والتخييل والمغالطة»(٧).

---

(١) " البديع"، ص:٦٤.

(٢) " كتاب الصناعتين"، أبو هلال العسكري، ص: ٤٠٧.

(٣) " العمدة .."، ابن رشيق القيرواني ،ج/ ١، ص:٥١٤-٥٣٠.

(٤) " بديع القرآن": ابن أبي الإصبع، ص: ١٠٢.

(٥) " الطراز..": العلوي اليمني ،ج/ ٣، ص: ٦٢.

(٦) " الإيضاح..": القزويني ،ج/ ٦، ص: ٣٨.

(٧) " معجم المصطلحات البلاغية وتطورها": د. أحمد مطلوب، ص: ٤٣٣-٤٣٤.



فدل هذا على أن الأمر لم يرد، عندهم، اعتباطا، وإنما لأن وجه التعالق بينها، مهما كان خفيا، فهو وارد لامحالة، وكان على الدراسين المعاصرين أن يبحثوا في هذه الإمكانات التي تخولها أقوال السلف في الموضوع، لكننا وجدنا، مقابل ذلك، حرصا لعله أشد من حرص الأولين، على إبقاء الاستقلالية بين تلك الفنون، بالرغم مما أحدثته في حقل البحث البلاغي من تضخم وتداخل واضطراب.

ونشير، أخيرا، إلى أن المنهجية المحورية لا تختص بالبلاغة العربية فقط، بل إن الدراسات الغربية المعاصرة تسعى إلى إنجازها بخصوص البلاغة الغربية التي أثقلت، هي الأخرى، بكثير من التصنيفات والتفريعات والتشقيقات التي لا تقتضي دراسة الخطاب، في بعده الفني والجمالي، التوقف عندها. فقد لاحظ الناقد الفرنسي «رولان بارت» بأن البلاغة الغربية تعيش «سعارا تصنيفيا»، وذلك أن «مانسميه بمصطلح شامل «الوجوه البلاغية» قد كان لمدة قرون ومازال حتى اليوم موضوعا لسعار حقيقي للتقسيم، غير مبال بالسخريات التي انبثقت من ذلك مبكرا، وهذه الوجوه البلاغية يبدو أنه لا يمكننا فعل أي شيء غير تسميتها وتقسيمها، فهناك مئات من المصطلحات،... وهناك عشرات من الترسيمات... فلماذا هذا الهيجان في التقطيع، في التسمية...»[1].

(١) " قراءة جديدة للبلاغة القديمة ": رولان بارت، ص: ٧٦.

وارتأى أن مختلف تلك الوجوه ترتــد إلى مجموعتين كبيرتين، وهما: مجموعة المترادفات أو المتجاورات، ومجموعة الترصيفات.

ويمكن أن يدرج ضمن المجموعة الأولى فنون بلاغية مثل الاستعارة والكناية والمبالغة... في حين تستقل المجموعة الثانية بالالتفات والإبطاء والاختصار والحذف والإطناب والتكرار والطباق والعكس وغيرها.

غير أن التطور المعرفي والنقدي في أوروبا ساق إلى «موت البلاغة» وإحلال الأسلوبية ثم البنيوية ثم السيميائيات محلها، ونحن لا نريد للتراث البلاغي أن يعرف هذا المصير، خاصة إذا كان له تعلق بإدراك أسلوب الخطاب القرآني، فرعايته واجبة، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولأن رعايته واجبة، فإن إصلاح أمره أوجب، وهو ما سعت هذه الدراسة إلى أن تسهم فيه من حلال رصد بعض الآليات المنهجية المسعفة في ذلك الإصلاح.

قد يذهب البعض إلى أن تقسيم البلاغة إلى ثلاثة حقول (البيان ، المعاني ، البديع) يمثل ، في جوهره، منهجية محورية ، لأنه ينتظم مجموعة من الفنون داخل كل حقل من تلك الحقول، منظورا فيها إلى التقاطعات الحاصلة في مقوم(ضابط) واحد أو أكثر، وبالتالي يتعين الإبقاء على تلك القسمة بدل نقدها .

والحقيقة أن هذا المذهب محتاج إلى ملاحظة المعطيات الآتية:

- لم يأت ذلك التقسيم لمحاصرة ظواهر التكثير والتفريع ، والاقتصار على الأصول والمحاور، وإنما جاء لينشط عملياتها، وفتح الباب أمام إضافات وتفريعات "ذرية" لتلك الفنون والمصطلحات،مما نتج عنه كثير من الاضطراب والتداخل.

- إن الاضطراب والتداخل التي أحدثه ذلك التقسيم الثلاثي لم يكن بإمكانه أن ينشأ أو يستفحل لولا وجوده و" شرعنته" داخل " الملة البلاغية"، وعملا بالقاعدة التي تنص على أن بطلان الفروع يرتد بالبطلان على الأصول، فإن البطلان يرد على ذلك التقسيم الثلاثي باعتباره سببا في ظواهر الاضطراب والتداخل.

وفي دراستنا هاته ، نماذج من ذلك، فما يدخله بلاغي ضمن المعاني ، يدرجه آخر ضمن البديع، والعكس، مما يكشف عن خلل يربك تلقي الطلبة لفنون البلاغة.

الآلية الثانية : اعتبار الذوق والتلقي أساس الاستثمار البلاغي :

فليس استدعاء الناقد للدرس البلاغي بين يدي تحليله للنص قائما على أساس الإقحام والاستعراض العلمي ، وإنما الحرص على تنمية الذوق

لدى القارئ والمتلقي، وإكسابهما الأدوات التي تخول لهما إنجاز تلق جمالي فعال هو الداعي إلى استثمار الدرس البلاغي في تحليل صور النص وأساليبه وتقنياته.

ومن أسف أن تاريخ التدوين والتأليف في البلاغة نحى منحى التقعيد والتفريع القائمين على التمثلات العقلية والمنطقية، وغيب أساسيات منهجية وردت لمحا وإشارات عند رواد البلاغة العربية، مثل ما نجده عند الإمام الجرجاني، فقد أفرد فصلا في خاتمة كتابه " دلائل الإعجاز"، جعله دليلا على أن "العمدة في إدراك البلاغة هو الذوق والإحساس الروحاني"(١)، فلم يقتنص التلاميذ والأتباع هذه الدرة الثمينة، ولم يبلوروها في شكل آليات تحليلية تنمي لدى الطلبة والقراء والمتلقين طاقات التذوق الجمالي للبيان، إلا ما ندر ، مثل العبارة الموجزة التي أطلقها الإمام الطيبي في تأليفه البلاغي حين قرر أن " الإعجاز حاكمه الذوق"(٢)، وليس قوانين البلاغة ومصطلحات القوم وسلسلة الألقاب والتعريفات والتفريعات والتخريجات والاختلافات.

---

(١) " دلائل الإعجاز"، ص: ٤١٨.

(٢) " التبيان في علم المعاني والبديع والبيان": الإمام الطيبي، ص: ٤٧



وفي العصر الحديث ، لفت الشيخ محمد الخضر حسين ، رحمه الله، المشتغلين بالأدب والبيان إلى شرطية الذوق في دراسة البلاغة وتدريسها. وهذا واضح في قوله:" وما زال أئمة البيان يرشدون إلى أن صناعة البلاغة ليست كصناعة النحو، ويلهجون بأن عمادها الذوق والإحساس الرقيق، فهذا الإمام عبد القاهر يقول في " دلائل الإعجاز":" واعلم أنه لايصادف القول في هذا الباب موقعا من السامع ولايجد لديه قبولا حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة". وهذا السكاكي يقول في " مفتاحه":" وكان شيخنا الحاتمي يحيلنا ، بحسن كثير من مستحسنات الكلام إذا راجعناه، على الذوق".."[1]

الآلية الثالثة: تكاملية الدرس البلاغي مع غيره من الآليات والمناهج (نقد منازع الانغلاق وإبراز فلسفة التعايش البلاغي):

وأساس هذه الآلية أن البلاغة العربية لاتدعي كمال بنائها المنهجي والجمالي، وإنما تقدم نفسها صيرورة متطورة من الوعي الفني والجمالي والأسلوبي قادرة على استيعاب طريف المناهج وإدماجها ضمن تليد القواعد.

---

(١) " الأعمال الكاملة ": الإمام محمد الخضر حسين، ج:٧، ص:١٦٥.

ومما يدل على ذلك صيرورتها التاريخية نفسها، فقد بدأت كشفا لبعض الظواهر مع نقاد الشعر، ثم تحولت إلى مباحث محددة المعالم مع ابن المعتز وغيره، ولم تلبث أن عرفت تطورا كميا ونوعيا مع أهل النقد والبلاغة والتفسير.

وقد حاولت أن أرصد هذه الظاهرة في البلاغة العربية، فألفيت أن العديد من المصطلحات والمفاهيم والفنون آيلة من حقول معرفية أخرى مثل المنطق والكلام والتفسير وعلم النقد.

وإذا كان الأمر كذلك، فليس هناك ما يمنع من أن تتطور وتنمو في اتجاه استيعاب مفاهيم ومصطلحات مسافرة من حقل اللسانيات أو السيميائيات أو مناهج تحليل الخطاب المختلفة، أو من نظرية التلقي وغيرها...

وقد يتوهم أن من ينادي بإلحاق هذه المفاهيم والمصطلحات الحادثة إنما يحتاج إلى دليل، وذلك خوفا، بنظرهم ، من أن تتميع مباحث البلاغة ، وتعرف هجنة مقيتة. والحق أن من يرفض التلاقح والتواصل المفاهيمي والمصطلحي بين البلاغة العربية ومحدثات النقد والتحليل هو من يحتاج إلى تقديم الدليل، إذ الأصل في الأشياء الإباحة، والأصل مستصحب إلى أن يقوم الدليل على خلافه.



وهنا، تثار إشكالية استنبات المفاهيم والمصطلحات ، وكيف أن أي مصطلح يحمل معه خلفيته الفلسفية والفكرية، وبالتالي ، فإن ضمان بقاء البلاغة العربية على صفاء دمائها يتسرب إليه غير قليل من الشك.

والحقيقة أن النظر إلى طبيعة المفاهيم والمصطلحات ينقسم إلى نوعين:

نظر أداتي ، ونظر حضاري، أما النظر الأداتي فهو التعامل معها باعتبارها أدوات إجرائية تفيد في التحليل واكتناه أعماق الخطاب. وأما النظر الحضاري ، فهو يشرط ألا يقتبس من المفاهيم والمصطلحات إلا ما تتأكد توافقيته مع منظومة المفاهيم والمصطلحات البلاغية العربية.

والراجح أن البلاغة العربية تحتاج إلى عقول قادرة على المزج بين النظرين بما يخدم تطورها وقوتها المعرفية والمنهاجية، وبما يحفظ لها مكانة سامية في معترك التداول المناهجي والتدافع النقدي.

الآلية الرابعة: نقد ثالوث البلاغة ونبذه (ثالوث البيان والمعاني والبديع):

وعلة ذلك راجعة إلى أن تقسيم البلاغة إلى أنواعها الثلاثة هوتقسيم تاريخي وليس معرفيا، والدليل على ذلك أنه لم يظهر عند رواد البلاغة العربية أمثال الجرجاني والزمخشري وغيرهما ، وإنما نبت مع الافتتان بظواهر التفريع والتجنيس والتكثير. هذا إضافة إلى الإشكالات المعرفية



والمنهجية التي عانت منها البلاغة بسبب ذلك التقسيم، لعل أبرزها حالات التصنيف والإلحاق والتمثيل .فما يجعله هذا البلاغي ضمن البيان، يدخله آخر ضمن البديع ، وما يلحقه الأول بالمعاني ، يجعله آخر من أصول المحسنات البديعية...

لقد شهدت البلاغة نظرتين مختلفتين للعلاقة بين «البديع» و «البلاغة»، نظرة تقوم على أن بينهما عموما وخصوصا، إذ البلاغة عامة، والبديع خاص، وبالتالي فالعلاقة الناظمة لسلكهما هي علاقة التضمن، وذلك باندراج البديع الذي هو نوع أو قسم في البلاغة التي هي جنس بلغة السجلماسي، وأما النظرة الثانية، فتقوم على أنهما مترادفان، ويردان، في مختلف السياقات، بمعنى متقارب.

والراجح أن النظرة «الترادفية» نبتت في حقل البحث البلاغي نبتة متأصلة وقوية، لأن المعطيات الجزئية لذلك الحقل الممتد تشهد بأنها تتقاطع في كونها عناصر تمد الخطاب بمكونات فنية وجمالية ترفع مستواه إلى درجة الحسن فالإعجاز، وهي عناصر تتحد في قوتها الإمدادية، وقدرتها الجمالية، وليس بينها تراتبية في الأفضلية ذهنيا أو وجوديا، فالدور الذي يمكن أن يقوم به التشبيه أو الاستعارة هو نفسه الذي يتحمل مسؤولية إنجازه كل من الفصل والوصل، أو التقديم والتأخير، أو الطباق والجناس، وغيرها



من فنون القول وأساليب البيان.

ومن هذا المنطلق، فقد رفض الرافعي إيلاء بعض الأنواع ميزة متفردة، كأن يقال: «إن القرآن جاء بالاستعارة لأنها استعارة، أو بالمجاز لأنه مجاز،أو بالكناية لأنها كناية»[1]، ورد الأمر إلى نصابه مؤكدا أن الاقتضاء القرآني هو الذي يكسب مختلف الفنون ميزتها وليس العكس. وقياسا على ذلك ، يجوز القول إن الاقتضاء الشعري والروائي هوالذي يكسب تلك الفنون أهميتها ، إذ الأمر لايتصل بالسوق، سوق الفن إلى النص، وإنما الأمر يرتبط بالسياق، سياق التوظيف والاستثمار.

وهذا ملحوظ في قراءة الخطابات الأدبية، قديمها وحديثها، ، إذ لا يمكن أن يعول على تلك الفنون النظرية، وحدها، في اكتناه أسرارها، فما «علوم البلاغة كلها إلا بعض الوسائل في التنبيه إليه»[2].

ولعل هذه ميزة تحمد للنظرة الترادفية لكل من البديع والبلاغة.

أما النظرة «التضمنية»، فقد أخذت في الانتشار بموازاة التنظير للبلاغة العربية، فمنذ إطلاق ابن المعتز لفظ «المحاسن» على البديع[3]، وتبعا

(١) " إعجاز القرآن والبلاغة النبوية": مصطفى صادق الرافعي، ص: ٢٥٨.

(٢) المرجع نفسه، ص:٢٥٩.

(٣) " البديع": ابن المعتز،ص: ٥٨.

لمقصدية البديع عند السكاكي، وهي «تحسين الكلام»، كما يدل عليه قوله: «وإن تقرر أن البلاغة بمرجعيها، وأن الفصاحة بنوعيها مما يكسو الكلام حلة التزيين، ويرقيه أعلى درجات التحسين، فها هنا وجوه مخصوصة، كثيرا ما يصار إليها لقصد تحسين الكلام»[1]، واسترسالا مع ما بين هذين البلاغيين، وما خلفهما من آراء وتعريفات، غلب إطلاق مصطلح «البديع» على جانب الحلية اللفظية والزينة الكلامية.

واقتنص شراح السكاكي وأتباعه لفظ «التحسين» الذي ورد عنده في آخر كلامه عن المعاني والبيان، وخاصة بدر الدين بن مالك، ففرقوا بموجبه، بين البديع والبلاغة، وجعلوا الأول فرعا ثالثا، والثاني أصلا، صدر عنه فرعان آخران هما علما المعاني والبيان. إلى درجة أن المتأخرين سلموا بهذه الصفة وآمنوا بذلك التفريع، وأخذوا يفسرون بموجبها مختلف الظواهر العارضة لهم أثناء تحليل التراكيب والأساليب.

ويكفي أن نتذكر، هنا، تعليل ابن خلدون لأسباب اهتمام المغاربة بفن البديع، فبعدما عرف البديع، وهو تعريف مساوق للتحديد المدرسي، لاحظ أن أهل المشرق أوفر حظا من الاشتغال بعلم البيان، نظرا لتوفر العمران، أما أهل المغرب، فقد مالوا إلى علم البديع، وجعلوه من جملة

---

(١) "مفتاح العلوم": الإمام السكاكي، ص:٤٢٣.

علوم الأدب الشعرية، وقاموا بتقسيم أجناسه وتفريع أنواعه، ثم علل سر اهتمام المغاربة بهذا العلم بولعهم بتزيين الألفاظ، وأن علم البديع سهل المآخذ، وصعبت عليهم مآخذ البلاغة والبيان لدقة أنظارهما وغموض معانيها فتجافوا عنها"(١).

بل وجدنا، في العصر الحديث، من يسلم بالنزعة الشكلية للبديع، وكأن الأمر أضحى عقيدة لا تحتاج إلى إعادة نظر في الأصول والخلفيات الفكرية والنفسية التي أدت إلى ذلك الاعتبار، ومكنت لجران تلك النظرة. فها هو د. تمام حسان، وهو بصدد بحثه المعرفي في أصول اللغة العربية وبلاغتها، واقتراحه للعديد من الوسائل الكفيلة بجعل التراث البلاغي ذا كفاءة عالية في الدراسة والتحليل، نجده يعمق من حدة النظرة الصبغية في

---

(١) " مقدمة ابن خلدون ": ابن خلدون ،ج/ ٣، ص: ١٢٧٦.

وكلام ابن خلدون منقود، لأنه قائم على النظرة التضمنية للعلاقة بين البلاغة والبديع، ومحكوم بنظرة شكلية للبديع، إنه يغفل إسهام المغاربة في علم البيان .يقول د. محمد مفتاح:" إن قول ابن خلدون صحيح في مجمله، لا في تفاصيله، فمن حيث الإجمال، إن الكتب المؤلفة في " فن البيان" قبل ابن خلدون وأثناء حياته يحتل فيها اسم " البديع" مكانة مرموقة،= = وأما من حيث التفصيل، فإن النماذج تثبت أن البيانيين المغاربة لهم باع طويل في البيان"(انظر:"التلقي والتأويل"، ص: ١٦) . مع التذكير بأن المغاربة كانوا يطلقون لفظ البديع بالمعنى الشامل للبيان والمعاني والبديع ، والدليل على ذلك أن مباحث مصنفاتهم كانت تتضمن فنونا تنتمي ، بالمنظور المدرسي للبلاغة ، إلى هذا الحقل وذاك.

قراءة علم البديع، وذلك في قوله: «ويبقى علم البديع، بمجاله المختلف تماما عن المجالين السابقين، فإذا عني علم المعاني ببناء الصرح، وعني البيان بتقديم اللبنات ومواد البناء، فإن علم البديع يعنى بطلاء المعنى وزخرفه، فهو علم طرق التحسين الشكلي»[1].

إن مثل هذه التصورات تجعل أمر البديع هامشيا، حتى ليظن أن البيان الرفيع قد يقوم بدونه، بل تجعل العلاقة بينه وبين البلاغة علاقة تضمن ، مما يجزء البلاغة ويحيلها مزقا فنية.

ولذلك، فقد انتهى نظرنا القاصر إلى جعل نقد ثالوث البلاغة شرطا لازما ومقدمة منهجية ضرورية لاستثمار الدرس البلاغي في تحليل الظواهر الأدبية تليدها وجديدها على حد سواء. وبالقوة نفسها، فإن تضمنية العلاقة بين البلاغة والبديع منقودة لصالح العلاقة الترادفية.

ومن أجل استثمار سليم للآليات البلاغية في تحليل النصوص الأدبية، فإن الأرجح أن يميل الدارسون إلى النظرة الترادفية، لأنها تخلصهم، أصلا، من مشاكل وقضايا واعتراضات ليس من دور لها إلا أن تعيد إنتاج الخلافات القديمة. وذلك أن الأصل دائما، هو ماذا أفاد ذلك الفن في إدراك المتلقي لأسرار الخطاب، أما أن يتساءل عن أصله وفصله، ونسبه

---

(١) " الأصول": د. تمام حسان ، ص: ٣٩٠.

وعشيرته، وهل هو فن من علم المعاني أو البيان أو البديع، وفي أي خانة صنفه العالم الفلاني وفي أي إطار أدخله أستاذه أو تلاميذه؟؟ فليس تحت هذه القضايا النظرية فائدة عملية. وقد نهينا، في سياق التخلق بآداب العلم والتعلم، عن الاشتغال بما ليس تحته عمل.

وللتمثيل، وهو تمثيل قد يكون فيه من السخرية المريرة أضعاف ما فيه من فوائد التمثيل. نشير إلى الإشكال المنهجي الذي غاب عن بعض الشراح، فخلطوا بين الأمور خلطا غير مقبول، فقد ذكر السكاكي فن "الالتفات"، وأشار إلى أنه سبق عرضه له في المعاني، وجاء صاحب «مواهب المفتاح»، فجعل الالتفات داخلا في علم البديع باعتبار أول، وفي علم البيان باعتبار ثان، وفي علم البديع باعتبار ثالث، فمن حيث اشتماله على نكتة وهي خاصية التركيب، يعد من علم المعاني، ومن حيث إنه إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة في الوضوح والخفاء، فهو من علم البيان، أما من حيث كونه يحسن الكلام ويزينه، فهو من علم البديع[1].

فكيف يمكن لطالب هذا العلم والمشتغل به أن يضبط أصوله وفصوله في ظل هذا الاضطراب النسبي الذي ليست له فوائد ترجع بالنفع على المتلقي والدارس اللذين يرومان أن يستمدا من البلاغة العربية ما يسعفهما في تمثل الجمال الأدبي؟

---

(١) " مواهب المفتاح"، ضمن " شروح التلخيص"، ج/ ١، ص: ٤٦٤.

إن نشأة البلاغة العربية تقوم شاهدا على ضرورة فهم البديع باعتباره مرادفا للبلاغة، ومن ثم إهمال التقسيم الثلاثي، وهناك أدلة قوية تدعم هذه النظرة الترادفية:

أ - عندما تحدث الجاحظ عن البديع الذي استولى على بعض المحدثين في عصره، أورد له نماذج وشواهد تتعلق بالاستعارة والمجاز، وهما مبحثان ينتميان، لاحقا، إلى علم البيان، وعندما ذكر تعريف بعضهم للبلاغة، وحصرها في معرفة الوصل والفصل، فإن البلاغة، بهذا المعنى، تحيل على فن يصنف في دائرة المعاني، وقد أطلق على هذا بلاغة وبديع، فدل على ترادفهما.

ب - عندما ألف ابن المعتز كتابه «البديع»، جعله مشتملا على فنون مختلفة مثل الاستعارة والطباق والجناس، ورد الأعجاز على الصدور، والمذهب الكلامي، والالتفات، والاعتراض، وحسن الخروج، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، وتجاهل العارف، والهزل الذي يراد به الجد، وحسن التضمين، والتعريض، والكناية، والإفراط في الصفة، وحسن التشبيه، وحسن الابتداءات.

ولو حاولنا تصنيف هذه الفنون وفق الثالوث البلاغي المشهور، لاقتنص كل علم فنونا، مما يدل، في نهاية المحصلة، على أن ابن المعتز

استعمل البديع بمعنى مرادف للبلاغة، وإلا كيف صح أن يجعل التشبيه من محاسن الكلام، وهو من صلب علم البيان؟ وكيف جاز له أن يجعل الطباق والجناس والمذهب الكلامي أصولا في البلاغة، مع أن النزعة التقعيدية أخرت ترتيبها، وجعلتها من المحسنات اللفظية أو المعنوية داخل علم البديع الذي لا يلتفت إليه إلا بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال.

جـ - وقد تبعه في هذا النهج آخرون، ويكفي أن يعلم أنه، حتى مع الاتجاه التقعيدي المدرسي، كان يطلق مصطلح «البديع» مرادفا للبلاغة في أكثر من مناسبة، ومن ثم، فقد أدخل ابن أبي الإصبع الاستعارة والتشبيه ضمن البديع، وهما من البلاغة البيانية، وتحدث عن الفصل والوصل في باب «حسن التخلص»، والأول من المعاني، والثاني أدخله أصحاب النزعة التصنيفية ضمن البديع.

واستنادا إلى هذه المعطيات، فالراجح أن د. أحمد مطلوب لم يكن مبالغا حين أعلن بأن «البديع، في القرون الستة الأولى للهجرة، كان يدل على فنون البلاغة المختلفة»[1].

د - إن رائد البلاغة العربية، وهو عبدالقاهر الجرحاني، كان متحررا من أي

---

(١) " معجم المصطلحات البلاغية وتطورها": د. أحمد مطلوب ،ص: ٢٢٣.

نزعة نحو التصنيف الثلاثي، أو التقعيد التراتبي لفنون البلاغة كلها، فقد «سلك المزاوجة والتقسيم والتشبيه المتعدد في سلك واحد، حين جعلها من النظم العالي الذي يتحد في الوضع ويدق فيه الصنع، فهو لايفرق، في النظم، بين لون بديعي ولون بياني، طالما أن كلا منهما يزيد من حسن النظم ويرفع من شأنه ويعلي من قيمته»[١].

فهو القائل عن أحد التشبيهات بأنه «لم يطلب إلا لكثرة ما فيه من التفصيل»[٢]، ومعلوم أن التشبيه، عند السكاكي وشراحه، في واد، والتفصيل في واد آخر[٣].

هذه كلها مسوغات تتضافر لتعلي من القيمة المنهجية والنقدية لمقترح أن تظل العلاقة بين مصطلحي «البديع» و«البلاغة» علاقة ترادفية، يمكن لأحدهما أن يحل محل الآخر في مختلف سياقات التداول ومساقات الاشتغال، لأن هذا البعد الترادفي مخلص لحقل البلاغة، لا محالة، من مختلف الطفيليات والأعشاب التي لم تنم نموا طبيعيا، ولا تتوفر على فائدة

(١) " دراسات منهجية في علم البديع":د. شحات محمد أبو ستيت،ص:٢٦٣.

(٢) "أسرار البلاغة": الإمام عبد القاهر الجرجاني:" ص: ١٨٦.

(٣) انظر حديث الإمام الجرجاني عن الاستعارة والتمثيل في :" دلائل الإعجاز"، ص: ٥٣-٥٤، والتعريض والكناية إلى جانب المجاز والاستعارة في صفحة:٥٥.

راجحة، وليس لها من وظيفة إلا أن تعيق تمثل البنية الجمالية لذلك الحقل، واكتناه أسرار الخطابات وفق أجهزتها التحليلية والإدراكية، ناهيك عن أنه، أي البعد الترادفي، وسيلة لتجاوز إشكالات الأقدمين في التعريف والتفريع والتصنيف والتمثيل والنسبة والإلحاق، والمرجو أن يأخذ الدرس البلاغي بهذا، فمتى أطلق مصطلح «البديع»، فالمراد به «البلاغة»، والعكس صحيح، وليتم إلغاء الإحالة الضيقة إلى القسم الثالث من أقسام البلاغة، فلم يقم التقسيم على أصل علمي، ولم يتفق على أنواع كل صنف، والخلاف منتج للخلاف، وموقع في ما ليس تحته عمل، وفي ما لا غناء فيه لتحليل الخطاب الأدبي وتذوق بيانه.

الآلية الخامسة: إرجاع الدرس البلاغي إلى أصله الوسائلي:

فأصل البلاغة أنها وسيلة وذريعة إلى اكتناه أسرار البيان وتذوق جمالياته، لكن المقررات الدراسية بالتعليم الثانوي والجامعي بالبلاد العربية جعلتها غاية تدرس، وتستجلب الشواهد الشعرية والنثرية إلى التدليل على وجودها وأنواعها وأصنافها، مهما كانت شواهد خاضعة لمنطق الصناعة والتكلف، عارية عن جوهر البيان والإبداع.

وقد كان هذا حال البلاغة في سياق الثقافة الغربية، فقد حشرت في ميدان تعليمي، وصارت قواعد تدرس لذاتها. يقول رولان بارث في نقد



هذا الوضع:" البلاغة ظافرة بهيمنتها على التعليم، البلاغة محتضرة، لأنها بانحصارها في ذلك القطاع، أخذت تفقد قيمتها الثقافية، وما أدى إلى فقدان الاعتبار هذا هو ارتقاء قيمة جديدة هي البداهة، بداهة شخصية.. وبداهة عقلانية.. وبداهة تجريبية.. وإذا كانت البلاغة مقبولة (لدى المذهب اليسوعي) فإنها لم تعد تعتبر منطقا، بل لونا ومحسنا فحسب.."(١)

والمستقري للمقرارات الدراسية في الثانويات والجامعات العربية يلحظ طغيان النظرة الغائية للبلاغة، وضمور النظرة الوسائلية، حيث يساق تعريف الفن البلاغي، وعادة ما يكون تعريفا مختصرا يراد من الطلبة حفظه واستظهاره، ثم بعد ذلك تساق نماذجه من القرآن والشعر والنثر، بدل أن تكون تلك النماذج هي المنطلق في تحليل الأساليب الفنية التي صار لها اسم بلاغي يحدها به ، ويميزها بمقتضاه عن غيره من الظواهر والأساليب.

ولقد طغت النظرة الغائية للبلاغة إلى درجة أن بعض العلماء قديما، كان يبتكر "فنا" بلاغيا ما، وإذا لم يجد له نماذجه في القرآن الكريم والشعر العربي، بادر إلى نظم ما به يكون الفن موجودا وشرعيا.

وكأن القصد الأول والأساس أن يضبط مفهوم الفن وتحكم أنواعه،

---

(١) " البلاغة القديمة":رولان بارث، ص: ٨٤.

ثم يؤتى أخيرا بشواهده، وغالبا ما تكون مجتزأة من سياقها، مما نتج عنه أن «طغت النظرة الجزئية التي تعزل الشواهد والأمثلة عن سياقها»(١)، وهذا تصرف يُخِلُ بقدر كبير من مزايا بلاغة النصوص، فضلا عن كونه يعطي الانطباع ببدهية إمكانية إدراك جزئيات الخطابات مفصولة عن نظمها الحاف بها، والمحدد، إلى حد كبير، لدلالتها.

وهكذا هيمن التجزيئ على حساب النظرة الكلية البنائية للخطاب، وصارت الغاية وسيلة، والوسيلة غاية، ومن المعلوم أن هذا خرق لمنهجية البحث في البلاغة، وقلب للقاعدة، إذ بعدما كان البلاغيون ينطلقون في جهودهم من الخطاب، أخذوا يصدرون عن القواعد، وقد كان لهذا الشأن تأثير كبير على مسيرة البلاغة، حيث انفصلت مباحثها عن التحليل والتفسير، وأضحت علما مستقلا قائم الذات، مستوي الأركان، مثل حقول علوم الآلة الأخرى كالنحو والصرف والعروض.

ومعلوم أن للعلوم غايات تسعى إلى الوصول إليها، وتتخذ وسائل مساعدة على تحقيقها، ولأن البلاغة وصلة وذريعة إلى إدراك أسرار البيان في القرآن والخطاب الأدبي، فقد كان من البدهي أن يوظفها العلماء والبلاغيون، غير أن الدرس البلاغي ، في حركته التاريخية، قلب هذا

---

(١) "بديع القرآن ومصطلحاته: تنقيح وتجديد في الترتيب": د. أحمد أبو زيد، ص:٣٧٨.

الوضع، فجعل البلاغة غاية في ذاتها، تصنف فيها المؤلفات، وتعقد لها المباحث والأبواب، وينشأ حولها الخلاف، وتقوم مؤلفات لاحقة لتتجاوز القصور والنقص الوارد في الكتب المتقدمة، وخرج الخطاب ، سواء أكان قرآنا أو شعرا، من أن يكون غاية الاشتغال البلاغي إلى أن تحول إلى مجرد وسيلة وشواهد تدعم مشروعية القول بوجود تلك الفنون، وتزكي تقسيم هذا البلاغي لفن معين إلى أضرب متعددة، أو تفرد آخر بالاهتداء إلى ما لم يهتد إليه غيره من صنوف البديع وأنواع المحسنات.

وإن المرء ليستطيع أن يخمن بأن جزءاً كبيراً من الخلاف البلاغي مرده إلى اعتماد خطة التقعيد، واتخاذ الخطاب ، القرآني والأدبي على حد سواء، مجرد شواهد، ولو أنهم حكموا المنهجية الأصيلة، وهي أن الفنون، التي يبحثون لها عن قواعد وحدود وأقسام، مجرد أدوات تساعد على فهم الخطاب، ووسائل تمهد السبيل إليه، لزال بينهم خلاف كثير، ولتخلص الدرس البلاغي من رهق مرير.

ثم إن الجري خلف القواعد والفنون من شأنه أن يلحق حاسَّة الذوق بالضمور، وذلك لأن البلاغي منهمك في إحكام القاعدة أولا، وهو إحكام عقلي صرف، وتبقى النصوص غائبة، فلا يساعد القارئ على تذوقها واستشعار جماليتها، وليس للذوق حياة إلا بانتهاج سبيل التحليل، وجعل



القواعد مجرد وسائل مساعدة، إن التماس البلاغة بين سطور التفسير «يخلصنا من كثير من سلبيات طريقة المتكلمين والفلاسفة في درس البلاغة حين يلامس الباحث صورها مبتدئا من النص لا من شيء آخر دخيل عليه، والبلاغة، إن لم تنهض بالذوق واستشعار الباحث لجمال النص، فليس من وراء دراستها إلا العناء والكد، وهذا هو حال المتأخرين، وجهوا همتهم لدراسة مجموعة من القواعد التي خلفها الشيخان السكاكي والخطيب»[1].

والدعوة إلى إرجاع الدرس البلاغي إلى أصله الوسائلي يعني أن مدرس البلاغة للطلبة مطلوب منه أن يكشف عن بنية النص بالكامل، ويبرز دور مختلف المكونات في خدمة تلك البنية، وحين يضع اليد، بمشاركة طلبته وتفاعلهم، على فن من الفنون البلاغية، يحلل عناصره، ويربطها بالمستوى الدلالي للخطاب، ثم يمكنه ، آنذاك، أن يقدم له اسمه ورسمه وتعريفه في البلاغة العربية، ليكون المنطلق هو النص، والوسائط هي التحليل ، والخلاصة هي التعريف، وليس العكس.

وهكذا تكون الأدوات الموضوعة بين يدي الطالب هي التحليل والتأمل والتفسير، وليس صياغات لفظية ، وقد تكون منطقية جافة، لتعريفات الفنون لاتمكن الطالب من ولوج عالم اكتناه جماليات النصوص والتفاعل الجمالي مع فنياتها .

---

(١) من مقدمة محقق كتاب:" مقدمة تفسير ابن النقيب"،ص:٤٦-٤٧.

الآلية السادسة : اعتبار اقتران البلاغة بالشعر والقرآن قديما ظرفا تاريخيا وليس اختصاصا معرفيا :

هناك دعوى معاصرة أطلقها د. حميد الحميداني من المغرب في كتابه " أسلوبية الرواية" تقوم على المصادرة الآتية: " لا أحد يجرؤ على ادعاء أنه يمكن، استنادا إلى البلاغة التقليدية، عربية كانت أم غربية، أن يبني نقدا بلاغيا أو أسلوبيا للرواية الحديثة المعاصرة"[1] ، فمثل هذه الدعوى تتعامل مع البلاغة العربية على أساس أنها معطيات تاريخية مغلقة أدت دورها مع النص الشعري والخطاب القرآني ثم انتهت صلاحياتها، بينما الوضع العلمي يقتضي التعامل معها باعتبارها معارف وآليات منهجية وبيانية متلبسة بالنص، مهما كان شكله البنائي، شعرا أو رواية أو خطابة أو مسرحية...

والحاصل أن مآلات الدرس النقدي الروائي، مثلا، في العصر الحديث تؤكد إمكانية استدعاء آليات فنية ومصطلحات جمالية من الدرس البلاغي القديم تسعف في تحليل النص الروائي ، أو على الأقل تسعف في الإسهام في ذلك التحليل إذا ما صادفت ناقدا يكون حرصه على استجلاء الأسرار الفنية والجمالية للنص مقدما على حرصه على الافتخار

---

(١) "أسلوبية الرواية": د. حميد الحمداني، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط:١، ١٩٨٩ص:٦.

ببضاعته الحداثية، ويكون هذا التقديم مدعاة إلى استثمار مختلف الآليات، تليدها وجديدها، دون التفات إلى منطق تصنيفها ضمن أصالة تراثية أو حداثة غربية.

ومن تلك الآليات والمصطلحات مفهوم الاستهلال وحسن التخلص والمشاكلة والاستطراد والالتفات والمقابلة والحذف والكناية والتورية والإيهام .

فمهوم الالتفات تعومل معه على أنه مكون أسلوبي بموجبه يتم الانتقال المفاجئ من ضمير إلى ضمير ، بينما هو ، في الأصل، يمكن اعتباره مكونا سرديا ، بموجبه يتم الانتقال من زمن إلى زمن عبر تقنيات الاسترجاع أو الاستباق.

وقد نظر إلى المقابلة باعتبارها علاقة تضاد بين مفردتين، بينما الأصل أنها تضاد بين موقفين وحالتين ورؤيتين وغيرها من الظواهر التي يزخر بها المتن الروائي.

والحذف ليس حدفا لغويا أو تركيبيا فقط، بل هو حذف في الأحداث والوقائع والوصف والحوارات، وما حديث نظرية التلقي، مثلا، عن البياضات ومواقع اللاتحديد في النص إلا شكل من أشكال الحذوفات التي ترد على النص الأدبي، انتبه النقاد والبلاغيون القدامى إلى الحذف اللفظي والتركيبي منها، والطريق لاحب لاكتشاف مظاهر جديدة من تلك الحذوفات.

الآلية السابعة : الانفتاح على معطيات الدرس الأسلوبي والمناهج الحديثة في تحليل الخطاب داخل في باب المصالح المرسلة القاصدة إلى تحقيق التمكين للبلاغة العربية وتطويرها :

يعلمنا الدرس الأصولي قيما عميقة الأثر ، فقد وجد العلماء أنفسهم إزاء حتمية تاريخية ومنهجية، تتمثل في ضرورة الاهتداء بمقاصد الشريعة في الاستجابة للنوازل والأقضية والوقائع التي ظهرت في بيئة المسلمين ، ولم يكن للأوائل عهد بها، وكان من نتائج ذلك اهتداؤهم إلى أدوات منهجية تسعفهم في منهجية التنزيل السليم لهدايات القرآن الكريم والسنة النبوية على واقعهم، من مثل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب.

وقياسا على هذا الوضع، فإن علماء البلاغة محتاجون إلى أن يواجهوا مستجدات البيان وحداثة الإبداع بأدوات مسعفة. وبالتالي،فإن انفتاح الدرس البلاغي على محدثات المناهج والآليات إنما هو داخل في باب المصالح المرسلة التي لم تشهد لها الشرعة البلاغية بالإلغاء، مادامت مصلحتها في تحليل النصوص راجحة .

وهذا لايتم إلا بشرطين:

أولا: ألا تكر هذه المناهج والآليات الحديثة على أصول البلاغة بالنقد أو الإلغاء أو الإبطال، لأن ذلك من شأنه أن يوقع في الدور الذي لا ينتج معرفة ولايطور منهجا، فليس ادعاء قصور البلاغة العربية بأقوى من ادعاء بدعية المناهج الحديثة، ولن يعدم أي طرف في حشد الأدلة المقوية لادعائه.

الشرط الثاني: أن يكون النص ، ميدان التحليل، يقتضي ذلك الاستدعاء ويستوجب ذلك الانفتاح ، وليس من باب التشهي الشكلاني التجريبي الذي نرى أثره في العديد من الدراسات التحليلية التي حولت النقد إلى "لعب" بالرسوم والأشكال والمصطلحات والبيانات والجداول ، ناهيك عن " عجمة" طاغية في الأسلوب والاستدلال، جهلا من هؤلاء بأن النص بيان، وأن مايتوسم فيه وسيلة الإبانة عن البيان لابد أن يكون مبينا في نفسه قبل أن يبين ما في غيره.

الآلية الثامنة: سد ذريعة التدريس التقعيدي للبلاغة لأنه يفضي إلى قتل البلاغة وتجميدها وتجزيئها:

وذلك أنه بالنظر إلى السلبيات المتحققة في منهج تدريس البلاغة العربية قواعد منفصلة عن بعضها البعض ، وأبوابا مستقلة عن أصولها ومقاصدها، فإن الواجب البلاغي يقتضي سد هذه الذريعة لأنها وسيلة



مفضية إلى قتل البلاغة وتجميدها ، وجعلها محط سهام المنتقدين القائلين بتاريخيتها ونفاد أدوارها .

وقد عرفت البلاغة ، بسبب ذلك ، جمودا في فنونها وتعاريفها، لكن أخطر داء إنما تمثل في إيراد الشواهد مجتزأة من سياقها، فضاع معها المعنى الكلي للخطاب.

ومعلوم أن أهم ما تميزت به مناهج تحليل الخطاب في الدراسات النقدية الغربية الحديثة حرصها على إدراك الوحدة الكلية للخطاب،والعمل على تمكين القارئ من القدرة على أن يكون" قارئا جوالا" ، بمفهوم نظرية التلقي، يسافر مع النص من أوله إلى آخره ، ذهابا وإيابا، لتلمس العناصر المشكلة للوحدة الدلالية والموضوعية له.

ولايستطيع أحد أن يدعي أن البلاغة العربية يمكن أن تصل إلى هذا الاقتدار المنهجي في ظل مسلك التجزيء والتدريس التقعيدي لفنونها.

الآلية التاسعة : إنهاء أدواء التداخل والتوارد والاضطراب المفاهيمي والمصطلحي مقدمة لتجديد البلاغة العربية ، باعتبار أن ما لايتم الواجب إلا به فهو واجب :

إن البلاغة العربية تعيش بعض الأزمات ممثلة في كثرة المصطلحات للمفهوم الواحد وكثرة المفاهيم للمصطلح الواحد، فضلا عن التداخل

بينها والتوارد في شواهدها، وطغيان النسقية المنطقية في منهجها، وبروز النظرة الشكلية إلى فنونها...

ولن تتقوى البلاغة في سياق انتشار العديد من المناهج الأسلوبية وتحليل الخطاب والتفكيك إلا بتعافي البلاغة من تلك الأدواء، إعمالا للقاعدة التي تقضي بأن ما لايتم الواجب إلا به فهو واجب.

ومن المعلوم، بداهة، أن تحصيل أي علم إنما هو ممتنع أو متعسر في ظل تداخل مصطلحاته، واضطراب دلالاتها، وهذا يسوق إلى الاقتضاء المنهجي الآتي: إن من شروط التحصيل العلمي الدقيق للدرس البلاغي والإبقاء عليه حيا قويا مفيدا أن تنقح مصطلحاته، وتهذب مباحثه ويحسم في أدواء التداخل والتوارد والاضطراب الدلالي في فنونه.

والحقيقة أن الدرس البلاغي يعيش مستوين اثنين في أزمة علاقة المصطح بالمفهوم، وهما:

- تعدد المصطلح للمفهوم الواحد.
- تعدد المفهومات للمصطلح الواحد.

فمن البديهي، في علم الاصطلاح، أن يكون لكل مفهوم مصطلح منضبط يدل عليه ويعينه في معترك المخاطبات والإشارات، إذ «المعنى

الاصطلاحي يتصف بصفة الخصوصية، ويجب، من ثم، أن يكون واضحا دقيقا، ودالا على معنى واحد غير متعدد »[1]، بخلاف الكلمات التي يستوعبها المعجم اللغوي، فهي تمتاز بالتعدد الدلالي حسب تنوع المساقات التي ترد فيها.

إن المصطلحيين مجمعون على أن المصطلح «لابد أن يكون بدلالة واضحة وواحدة في داخل التخصص الواحد»[2]، ومن واجبه أن يكون محدد الدلالة، بحيث يقتضي معناه بمجرد ذكره مفردا، ومفصولا عن سياقه، بخلاف كلمات المعجم.

لكن الدرس البلاغي لم يحترم هذه الشروط، ولم يقو على أن يحافظ لكل مفهوم بمصطلحه بغية تجنب الخلل والتداخل والالتباس، ووجدنا، على عكس ذلك، مظاهر من الاضطراب، أضعفت من عطائه، وانتقلت به إلى صورة غير محمودة، ويكفي أن نعلم أن بعض المفاهيم أصبحت لها مصطلحات كثيرة، كما أن بعض المصطلحات أضحت تشير إلى مفهومات مختلفة.

ومن المعلوم، بداهة، أن اختلاط الأسماء والمسميات داء يسوق،

---

(١) " المصطلح النقدي في نقد الشعر":د. إدريس نقوري، ص:٨.

(٢) " الأسس اللغوية لعلم المصطلح":د. فهمي حجازي، ص:١٢.

حتما، إلى فساد في الدراسة والتحليل والاستنتاج، بل إنه يفسد العملية التواصلية برمتها، إذ قد يطلق المصطلح ويراد به غير المفهوم الذي أطلقه غيره، وقد يستعمل البلاغي الواحد أكثر من مصطلح مقابل مفهوم واحد.

بيان ذلك أنه في القرن السابع للهجرة الذي عرف نشاطا كبيرا في مجال التأليف في بديع القرآن، حصل التنبيه على هذه الظواهر السلبية، وكان بعض العلماء مدركا لأزمة الخلل والاختلاط، ساعيا إلى تجنبها، ويمكن الاستشهاد، هنا، بنص لابن أبي الإصبع له دلالة كبرى في هذا المقام، يقول، وهو بصدد سرد مصادره ومراجعه المعتمدة في دراسته، «... وبديع شرف الدين التفاشي، وقد جمع فيه ما لم يجمع غيره لولا مواضع نقلها كما وجدها، ولم ينعم النظر فيها، فانتقد عليه فيها ما انتقد على غيره، وبعض الأبواب التي تداخلت عليه، وبديع ابن منقذ على ما فيه من التوارد والتداخل وتسمية أقسام الباب الواحد أبوابا، وضم أنواع المآخذ وأصناف العيوب إلى المحاسن، ومخالفة الشواهد والتراجم إلى فنون من الزلل وضروب من الخلل، يعرف صحتها من وقف على كتابه، وأنعم النظر فيه، وتدبر جملة معانيه، وإن كان قلما رأيت في هذا الفن كتابا خلا من موضع نقد بحسب منزلة واضعه من العلم والدراية، فمن قليل ومن كثير، وكل أحد مأخوذ من قوله ومتروك إلا من عصم الله سبحانه من أنبيائه صلوات الله عليهم

وسلامه، وما أبرئ نفسي، ولا أدعي سلامة وضعي، دون أبناء جنسي، غير أني توخيت تحرير ما جمعته جهدي، ودققت النظر حسب طاقتي ووسعي، فتجنبت التداخل وتحرست من التوارد، ونقحت ما يجب تنقيحه ...»[(١)].

الظاهرة الأولى: تعدد المصطلحات للمفهوم الواحد.

يقصد بهذه الظاهرة أن من عادة المفهوم أن يكون له رمز لغوي واحد يحيل إليه، ويستحضر في أذهان المشتغلين بالعمل الذي ينتمي إليه ذلك المفهوم، إلاَّ أن مفاهيم يصير لها أكثر من مصطلح يعرفها ويدل عليها بسبب عوامل تاريخية أو معرفية.

وتكون النتيجة أن الواقع الاصطلاحي يعاكس القواعد النظرية في الاصطلاح، إذ القاعدة تنحو نحو التضييق، أو الحصر بالمعنى العلمي، في حين ينفلت الواقع جهة التوسع والتعدد الاصطلاحي.

المثال الأول: **مفهوم تجاهل العارف**، صار له أكثر من مصطلح ، وهي: تجاهل العارف، وسوق المعلوم مساق غيره، وإخراج الكلام مخرج الشك في اللفظ دون الحقيقة لضرب من المسامحة وحسم العناد، وإرخاء العنان ، والإعنات.

---

(١) "بديع القرآن": ابن أبي الإصبع، ص:١٣.



المثال الثاني: **مفهوم الجناس**: أصبح له، في التراث البلاغي، مصطلحات عدة، منها: الجناس، والتعطف، والمطابقة.

المثال الثالث: **مفهوم الطباق**، انتهت البلاغة إلى إطلاق ثلاثة مصطلحات عليه، وهي الطباق ،والتكافؤ ، ومجاورة الأضداد.

المثال الرابع: **مفهوم الالتفات**، صار عنده مصطلحات كثيرة ، منها الالتفات، والانصراف، والعدول، والصرف، وخطاب التلون، ومخالفة مقتضى الظاهر، وشجاعة العربية.

وقد ورثت الدراسات المعاصرة هذا الكم من المصطلحات، ولم يتقرر، بعد، أي المصطلحات أجدر بالإعمال، وأيها أحق بالإهمال.

الظاهرة الثانية : تعدد المفاهيم للمصطلح الواحد.

إذا كان الأمر مقبولا، نسبيا، بخصوص تعدد المصطلحات للمفهوم الواحد، فإنه يعتبر نقيضا للضبط وسلامة التواصل إذا تعلق الإشكال بتعدد المفاهيم واختلافها مع أن لها مصطلحا واحدا عند المهتمين.

وتتجلى خطورة هذه الظاهرة في أنها لا تلمس الجانب الصيغي من المصطلح، إذ قد يلاذ بقاعدة «لا مشاحة في الاصطلاح» للقبول بالتعدد الاصطلاحي للمفهوم الواحد، وإنما تنخر في عمق العملية الاصطلاحية،

وتحدث اضطرابا في المفاهيم والمدركات والدلالات المتلبسة بصيغها، إذ كيف يعقل أن يستعمل مصطلح واحد داخل مدونة بلاغية بمفهوم مخصوص، ثم يأتي بلاغي آخر، فيستعمل، في مدونته، المصطلح نفسه، لكنه يمحضه للدلالة على مفهوم مغاير للمفهوم الأول؟

لقد عانت البلاغة العربية من هذه الأدواء، والنماذج الآتية خير دليل على خطورتها المهددة لأركان هذا العلم.

المثال الأول: مصطلح المطابق: صارت له المفهومات الآتية: مفهوم التضاد والتقابل بين المفردات، ومفهوم ما يشترك في لفظة واحدة بعينها (مع أن هذا هو مفهوم الجناس).

المثال الثاني: مصطلح التضمين: أصبحت له مفهومات عديدة، منها: «تضمين الكلام هو حصول معنى فيه من غير ذكر له باسم أو صفة هي عبارة عنه»[١]، ومنها أن «يضمن المتكلم كلامه لفظة من بيت أو جملة مفيدة منه، أو جزءا عروضيا، أو مازاد على ذلك، بشرط ألا يبلغ المقدار المضمن نصف بيت يشير إلى ذلك البيت أو إلى القصيدة التي البيت منها»[٢]،

---

(١) " النكت في إعجاز القرآن": الرماني ،ص: ١٠٤.

(٢) "بديع ابن منقذ": ابن منقذ، ص:٣٥٠.

ومنها: أن «يضمن الآيات والأخبار النبوية»[1] في الكلام الأدبي، شعرا أو نثرا، جزئيا أو كليا، وهو «الاقتباس»، ومنها: تضمين الإسناد وهو أن يكون البيت الأول مسندا إلى الثاني فلا يقوم الأول بنفسه، ولا يتم معناه إلا بالثاني[2].

والنماذج كثيرة، لكننا نقتصر على هذه الأمثلة للوقوف على أن من شروط تفعيل الأدوار التحليلية والتذوقية للبلاغة العربية أن تعتمد آلية نقد التوارد والتداخل والاضطراب الحاصل بين المفاهيم ومصطلحاتها.

الآلية العاشرة: استصحاب الأصل الدلالي لمعنى البلاغة:

ويقصد به أن من المعاني الأصلية للبلاغة البلوغ، والسؤال هنا هو: بلوغ ماذا؟

والجواب هو ثلاثي الأبعاد:

- بلوغ الأديب أن يعبر عما بداخله.
- بلوغ المتلقي أن يدرك ما بداخل الأديب من خلال قراءته للنص.
- بلوغ النص أن يُبلغ للمتلقي مكنون الأديب من خلال وسائله الإيقاعية والتصويرية والأسلوبية (بما فيها الأوجه البلاغية).

---

(١) " المثل السائر": ابن الأثير، ج/ ٣، ص: ٢٠٠.

(٢) " الوافي في العروض والقوافي": التبريزي، ص: ٢٤٨.

فالدرس البلاغي المنشود محتاج إلى استصحاب هذا الأصل الدلالي لمفهوم البلاغة، وسيدرك، حينها، بأن كل ما من شأنه أن يساعد على ذلك البلوغ ثلاثي الأبعاد فهو داخل، اقتضاءا، في مسمى البلاغة ومشمولاتها ، سواء كان ينتمي إلى التراث البلاغي القديم، أم انتسب إلى المناهج الحديثة.

إن الآليات العشر التي اختصت الدراسة بتحليلها إنما هي آليات ينتظر منها فتح حوار جاد حول واقع الدراسات البلاغية العربية وآفاقها، حوار لايبخس العطاء التاريخي والجمالي لجهود العلماء والبلاغيين حقه، كما لايستهين بالتطور المعرفي والمنهجي الذي لحق الأطر النظرية والتحليلية للدراسات النقدية المعاصرة.

ولعل من الغايات الاستراتيجية لهذه الندوة الكريمة أن يكون لها فضل السبق إلى التنبيه على الوضع ، وشرف الإسهام في جمع أهل الاختصاص ليقدموا مقترحاتهم في جو علمي هادئ.

مصادر الدراسة ومراجعها

- أبجديات البحث في العلوم الشرعية: د.فريد الأنصاري، منشورات الفرقان، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط: ١، ١٩٩٧.
- الإتقان في علوم القرآن: السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط: ١٩٨٨.
- أسرار البلاغة: عبدالقاهر الجرجاني، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط ١، ١٩٩١.
- الأسس اللغوية لعلم المصطلح:د. فهمي حجازي، مكتبة غريب، مصر. ط:١٩٩٣.
- أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية:د. حسن طبل، ط: ١٩٩٠.
- الأشباه والنظائر: الإمام السيوطي.
- الأصول: دراسة إبستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي: د. تمام حسان، دار الثقافة، البيضاء، ط: ١، ١٩٨١.
- إعجاز القرآن: الإمام الباقلاني، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط: ٣، ١٩٧٨.
- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٩، ١٩٧٣.

- الإيضاح في علوم البلاغة: الخطيب القزويني، تحقيق: د. محمد عبدالمنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط: ٣، ١٩٩٢.
- البديع: ابن المعتز، تحقيق: اغناطيوس كراتشقوفسكي.
- بديع القرآن:ابن أبي الإصبع، تحقيق: محمد حنفي شرف، نهضة مصر، القاهرة.
- البديع: المصطلح والقيمة: د. عبدالواحد علام، مكتبة الشباب، مصر، ط: ١٩٩٠.
- البرهان في علوم القرآن: الإمام الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبرهيم، دار الفكر، بيروت، ط:٣، ١٩٨٠.
- البلاغة القديمة: رولان بارث، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي،نشر الفنك، ط:١، ١٩٩٤.
- البيان والتبيين: الجاحظ. تحقيق: عبدالسلام هارون. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط ٣. ١٩٦٨.
- التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن: ابن الزملكاني، تحقيق: أحمد مطلوب، وخديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، ط: ١، ١٩٦٥.
- التبيان في علم المعاني والبديع والبيان: شرف الدين بن محمد الطيبي. تحقيق، د. هادي عطية مطر الهلالي. عالم الكتب، بيروت. ط١. ١٩٨٧.

- التعريفات: علي الجرجاني. تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي. ط ١، ١٩٩٢.
- التلقي والتأويل: د. محمد مفتاح. المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط ١ ١٩٩٤.
- التناسب البياني في القرآن: دراسة في النظم الصوتي والمعنوي: د. أحمد أبوزيد. منشورات كلية الآدب والعلوم الإنسانية. الرباط. ط١، ١٩٩٢.
- حاشية الدسوقي على شرح السعد: الدسوقي، ضمن شروح التلخيص، دار السرور، بيروت.
- دراسات منهجية في علم البديع: د. الشحات محمد أبو ستيت، دار خفاجي للطباعة والنشر، مصر، ط١، ١٩٩٤.
- الرسالة الشافية في الإعجاز: عبدالقاهر الجرجاني ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز. (مذكور).
- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: العلوي اليمني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٩٨٠.
- شرح القواعد الفقهية: الشيخ أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط/ ٢، ١٩٨٩.
- عروس الأفراح: الإمام السبكي. (ضمن شروح التلخيص) (مذكور).
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه: ابن رشيق. تحقيق د. محمد قرقزان. دار المعرفة، بيروت، ط١: ١٩٨٨.

- فصول: مجلة تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب،عدد:٣-٤، مجلد:٧، شتنبر ١٩٨٧.
- في ظلال القرآن: سيد قطب. دار الشروق، بيروت، ط٩. ١٩٨٠.
- قراءة جديدة للبلاغة القديمة:رولان بارث، ترجمة: عمر أوكان، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط: ١، ١٩٩٤.
- كتاب الصناعتين: أبو هلال العسكري، تحقيق: د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٩٨١.
- الكشاف: الزمخشري، دار الفكر، بيروت،: ١، ١٩٧٧.
- كشاف اصطلاحات الفنون: التهانوي. وضع حواشيه: أحمد حسن سبج، دار الكتب العلمية. بيروت. ط١/ ١٩٩٨.
- المثل السائر في أدب الكتاب والشاعر: ضياء الدين بن الأثير، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة.(بدون).
- مدخل إلى علم الاصطلاح: د. إدريس نقوري. مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط١، ١٩٩٧.
- المصطلح النقدي: د. عبدالسلام المسدي، مؤسسات عبدالكريم بن عبدالله للنشر، تونس، ط١، ١٩٩٤.
- المصطلح النقدي في نقد الشعر: د. إدريس نقوري، دار النشر المغربية، البيضاء، ط١، ١٩٨٢.

- مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهلين والإسلاميين:د. الشاهد البوشيخي. دار القلم، مطبعة النجاح الجديدة. البيضاء. ط١، ١٩٩٣.
- معترك الأقران في إعجاز القرآن: السيوطي. تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية. بيروت. ط١، ١٩٨٨.
- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: د. أحمد مطلوب، مكتبة لبنان ناشرون. ط٢/ ١٩٩٦.
- مفتاح العلوم: السكاكي. تحقيق: د. نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت. ط١/ ١٩٨٣.
- مقدمة ابن خلدون: ابن خلدون، تحقيق: د. علي عبدالواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، ط: ٣، ١٩٧٩.
- مقدمة تفسير ابن النقيب: ابن النقيب، تحقيق: د. زكريا سعيد علي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط:١، ١٩٩٥.
- مقدمة في علم المصطلح: د. علي القاسمي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط: ٢، ١٩٨٧.
- المناظرة: مجلة مغربية تصدر بالرباط. عدد: ٦. دجنبر ١٩٩٣.
- مناهج البلغاء وسراج الأدباء: حازم القرطاجني. تحقيق: الحبيب بلخوجة، دار الغرب الإسلامي.
- المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع: السجلماسي، تحقيق: د. علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط:١، ١٩٨٠.

- المنهج في الأدب والعلوم الإنسانية: مؤلف جماعي، دار توبقال، المغرب، ط١، ١٩٨٦.
- مواهب المفتاح في شرح تلخيص المفتاح: ابن يعقوب المغربي. (ضمن شروح التلخيص).
- موسوعة الأعمال الكاملة للشيخ محمد الخضر حسين: جمع وضبط علي الرضا الحسيني، دار النوادر، الكويت، ط:١، ٢٠١٠.
- ندوة الدراسات المصطلحية والعلوم الإسلامية: دراسات لمؤلفين، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط: ١٩٩٦.
- نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء: د. محمد الروكي، منشورات كلية الآداب بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط: ١، ١٩٩٤.
- النكت في إعجاز القرآن: الرماني. تحقيق د. محمد زغلول سلام، ومحمد أحمد خلف الله (ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز)، مطبعة المعارف، مصر، ط: ٤، ١٩٩١.
- نقد الشعر: قدامة بن جعفر، تحقيق: د. عبدالمنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، (بدون).
- الوافي في العروض والقوافي: الخطيب التبريزي، دار الفكر، دمشق، ط:٣، ١٩٧٩.

تحولات الدرس البلاغي

إعداد

د. ظافر الكناني



منذ أن تواصل الإنسان العربي مع الآخر زماناً ومكاناً وهو يعيش حالة من القلق المستمر. قلق نتج عن صدمة حضارية ثقافية عاشها منذ ما يقرب من قرنين من الزمان. تواصل تحرَّك في مسارين: الأول تمثل في لقائه بالتراث العربي الضخم، حيث أحس بالبون الواسع بين واقعه وماضي أمته. والثاني تمثل في الصدمة الحضارية التي أعقبت لقاءه الأول مع الحضارة الغربية بمنجزاتها المتنوعة.

منطلقاً من مبدأ المقارنة بين واقعه من جهة، وماضي الأجداد وواقع الآخر الغربي من جهة أخرى، كان إحساس الإنسان العربي بتأخره وضعفه ينمو ويتزايد ليتحول إلى تلك الحالة من القلق المستمر. في البداية كانت محاولة ردم الهوة من خلال استخدام أسلوب التقليد المباشر دون مراعاة لخصوصية الزمان والمكان. هنا برزت تيارات عاشت حالة من الاستلاب التام. إما باتجاه الماضي حيث تصورت الحل الجذري لمشكلات الأمة في التمثل الآلي لما كان، أو باتجاه الآخر الغربي حيث رأى آخرون أن الحل يكمن في التمثل غير المشروط لما أنجزه الإنسان الغربي.

تياران رئيسان وقفا على النقيض واستحكم العداء بينهما، نظراً لاختلافهما في تصور الحل. هذا ما تذكره كتب التاريخ وما يحيل إليه دارسو المعارك الفكرية في العصر الحديث، لكن حقيقة الأمر غير ذلك، لقد كان

الطرفان متفقين بوعي أو دون وعي. كان الاتفاق بينهما في تصور المشكلة ثم في تصور الحل. فالمشكلة لدى الطرفين ناتجة عن "مبدأ المقارنة" بين واقعهم وواقع الآخر أو ماضيه. المنطلق واحد للفريقين، منطلق ينظر إلى الآخر الزماني أو المكاني، ومدى ما تحقق له ثم يحاكم حاضره من خلاله. إن"مبدأ المقارنة" الآلية في تصور المشكلة كان محل اتفاق وتفعيل من الطرفين المتخاصمين. هذا على مستوى التصور والوعي بالمشكلة.

وكما كان التصور محل اتفاق كان الحل كذلك محل اتفاق لدى الطرفين، حيث اعتمد الطرفان "مبدأ التقليد" كوسيلة وحيدة لحل قضية الضعف تلك. لذلك قامت مشاريع مختلفة تلخص مضامينها المقولة التالية: "الحل أن نقلد". لقد تحول التقليد للماضي أو للغرب بدافع مبدأ المقارنة غير المشروطة إلى خيار وحيد لحل قضية الضعف والتأخر.

هكذا اتفق الطرفان المختلفان على تحديد المشكلة ثم اقتراح الحل. وكل ما حصل بعد ذلك من اختلاف كان على مستوى التطبيق والممارسة، أما المنطلق المعرفي المنهجي فقد كان واحداً.

مفارقة ألقت بظلالها على الواقع، وتسببت في تفتيت الجهود وتمزيق المجتمع. من هنا نشأت "الحدية" في التوصيف والمعالجة، فالحل في نظر كل طرف يسير في اتجاه واحد هو الاتجاه الذي اختاره دون سواه، لذلك يجب أن نسلم وعينا لذلك الحل دون قيد أو شرط.

حدية في التصور واستقطاب في الرؤية وإقصاء للطرف الآخر من الأمة؛ أدّت إلى هذه النزعة الأنوية الفردية التي تتنافى مع أبسط مبادئ العمل "مبدأ التعاون". نزعة ما زالت الأمة تعيش ويلاتها على كافة المستويات.

جانب آخر من القضية تمثل في الآلية التي توصل من خلالها الطرفان إلى تأخر الأمة وضعفها أعني "مبدأ المقارنة" مع الماضي من جهة ومع الغرب من جهة أخرى. السؤال هنا هل كان "مبدأ المقارنة" منصفاً للقضية وللإنسان العربي؟ أو أنه أقحم القضية والإنسان العربي في ساحة صراع لا تمثلهما؟ هل كان "مبدأ المقارنة" قفزاً وتجاوزاً لمراحل بناء الوعي المفضي إلى وضوح التصور؟ أليس اعتماد "مبدأ المقارنة" في تصور القضية اعتماداً سجالياً يبني ذاته على ممكنات الآخر لا على ممكنات الأنا؟ "مبدأ المقارنة" كان منطلق النظر والعمل، فهل استطاع أن ينجز وعياً كافياً بالقضية وبحلها؟

لقد كان "مبدأ المقارنة" ذا أثر سلبي على صناعة الوعي وعلى مفهوم العمل، حيث ظهرت سلبيات مرتبطة بهذا المبدأ ما زلنا إلى الآن نعاني منها ومما ترتب عليها.

أولى هذه السلبيات تمثلت في الاعتماد على "المسلَّمات" المستقاة من قراءة الآخر في التراث أو الآخر في الغرب. كنا أسلفنا أن الحل لدى



الأطراف المتنازعة المتنابذة كان واحداً في منهجه وإن اختلف مضمونه أعني هنا اعتماد الطرفين "مبدأ التقليد" للآخر، هذا المبدأ أفضى إلى استسلام العقل لمسلَّماتٍ كان الآخر -التراث والغرب- قد أنتجها تلبيةً لحاجات واقعه ومتطلبات مستقبله. كانت "المسلَّمات" عقبة أفرزها اعتماد مبدأي "المقارنة والتقليد". وقد ظهرت آثار اعتماد "المسلَّمات" جليةً في تعطيلها للتفكير الإيجابي الذي ينطلق من ظروف الواقع المعاش وممكناته. كما ظهرت في التقليد الفج للآخر؛ ظناً أن في ذلك حلاً للمشكلة.

ومن سلبيات اعتماد "المقارنة والتقليد" ظهور النظرة الجزئية التي تفتت القضية الأم "قضية الضعف" إلى قضايا متشعبة متباعدة، ثم تبحث عن حلِّها على المستوى نفسه أعني مستوى القضايا المتشعبة لا مستوى القضية الأم.

ومن آثارها أيضا تشتت الجهود وظهور الفردية في التوصيف والممارسة. فكلٌّ يعتمد جانباً من جوانب المقارنة أو التقليد، ثم يتحرك منه دون أن يعير انتباهه للصورة الكلية فضلاً عن أن يتبنى العمل المشترك الذي يقدم مفهوم المؤسسة على مفهوم الفرد.

أخطاء جسيمة؛ كانت نتيجة للاستسلام لمبدأي "المقارنة والتقليد" انعكست على الوعي بالقضايا المختلفة و منها الدرس البلاغي. من هنا ستنطلق هذه القراءة.

الوعي بمشكلة الدرس البلاغي:

يولي المتخصصون في الدراسات البلاغية البحث في تراجع هذا النوع من الدراسات أهمية خاصة، بحيث أصبح سؤال "ضعف الدراسات البلاغية" قطب الرحى لعديد من الدراسات المتخصصة في البلاغة العربية "لا يسعنا إلا أن نلاحظ على العموم غروب الدراسات البلاغية في العالم العربي. كانت البلاغة فيما مضى علماً نابضاً بالحياة، وإذا بها الآن لا تكاد تحرك أي فضول كعلم التنجيم والكيمياء القديمة. كيف نفسر هذا التحول؟"(١). تحولٌ فرض نفسه على المعنيين بالدرس البلاغي وعلى غيرهم من المتخصصين؛ نتيجة وعي متنامٍ بالتأخر المنهجي والمعرفي الذي يعيشه العالم العربي.

وإذا كانت دوافع هذا الوعي وأسبابه تحتاج في حد ذاتها إلى دراسة متأنية فاحصة للتحقق من حيثياتها ومقاصدها فإننا لا نملك إلا الإقرار بالواقع الذي فرضه هذا الوعي حيث مارس توجيهاً صريحاً لحركة الثقافة العربية منهجاً ومعلومة. وكرَّس نفسه كمحرك لمشروعات رائدة في الثقافة العربية الحديثة. توجيهٌ تغذى من التراث العربي تارةً ومن الآخر الغربي تارةً أخرى، صانعاً بذلك سلسلة من الإشكاليات المنهجية والمعرفية المثرية الصادمة في الوقت نفسه.

---

(١) عبد الفتاح كيليطو. (الأدب والغرابة، بيروت: دار الطليعة، ط٣ ١٩٩٧م) : ٥٦.

ولعل الناظر في تاريخ الدراسات البلاغية يلحظ أن هذا الإحساس المتنامي بضعف الدراسات البلاغية إحساس حديث. ربما نستطيع ربط بداياته التاريخية بعدد من الأعمال الرائدة، التي أحصاها مؤلف "محاولات تجديد البلاغة في العصر الحديث" ورتبها بحسب تاريخ صدورها على النحو الآتي :

١٨٩٦م - "ألّف جبر ضومط، كتاب" الخواطر الحسان في المعاني والبيان" وركزت دراسته على علاقة البلاغة بالنحو، وتضمنت دعوة صريحة إلى نظرة بلاغية شمولية تهم النص الأدبي بدل الاقتصار على بلاغة الجملة.

١٩٢٧م - ظهر لأحمد أمين، مقال "حاجة العلوم العربية إلى التجديد" بمجلة مجمع اللغة العربية بدمشق[1]، لا يعتد في تجديدها ببلاغة أرسطو، ولا ببلاغة عبدالقاهر الجرجاني، ولا ببلاغة السكاكي، وإنما يراهن في تجديده على اختيار الشاهد البلاغي من المحيط العصري المعيش، اقتداء - في نظره- بعمل الأوربيين في هذا المجال.

١٩٢٩م- نشر لإدوار مرقص، مقال "نظرة في قواعد علوم العربية وآدابها"، بمجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، حاول فيه إدماج

---

(١) نلفت الانتباه إلى أن مجمع اللغة العربية بدمشق لم يكن يحمل هذا الاسم في ذلك التاريخ وإنما كان يُسمى "المجمع العلمي العربي". في عام ١٩٦٧م تم تغيير مسماه إلى "مجمع اللغة العربية". انظر "العيد الذهبي لمجمع اللغة العربية" لعدنان الخطيب عن دار الفكر بدمشق.



مباحث بلاغية في أخرى؛ قصد التخفيف من كثرة مصطلحاتها لتداخل اختصاصاتها.

١٩٣٨م- ألّف عبدالله العلايلي، كتاب "مقدمة لدرس لغة العرب" دعا فيه إلى الإبقاء على مبحثي التشبيه والكناية فقط، أو الاقتصار على دراسة الحقيقة والمجاز وفق شروط تدمج المباحث البلاغية فيما بينها؛ لتعدد مصطلحاتها.

١٩٣٩م- أصدر علي الجارم، ومصطفى أمين، كتاب "البلاغة الواضحة"، وهو كتاب تربوي، تفنن مؤلفاه في اختيار الشواهد البلاغية من التراث الأدبي العربي، وعرضَا فيه البلاغة عرضاً ميسراً، وبسطَا قواعدها وطريقة تحليلها، وقلّلا من كثرة تقسيمات فنونها.

١٩٣٩م- صدر لأحمد الشايب، كتاب "الأسلوب..."، دعا فيه إلى تبني المقدمتين: الجمالية والنفسية في البلاغة العربية، وسعى إلى نظرة بلاغية شمولية بدراسة أساليب الفنون الأدبية.

١٩٤٤م- ظهر لأمين الخولي، كتاب "مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب"، تتبع فيه تاريخ البلاغة، ودعا إلى نبذ منهج المدرسة الفلسفية وتعويضه بمنهج المدرسة الأدبية، كما دعا إلى وصل البلاغة بعلمي الجمال والنفس قصد تجديدها.

١٩٤٥م- صدر لسلامة موسى، كتاب "البلاغة العصرية واللغة العربية" هاجم فيه كل القيم اللغوية والبلاغية القديمة التي خلفتها الثقافة العربية، وفي مقابل ذلك أفرط في الدعوة إلى احتضان مظاهر الحداثة الغربية.

١٩٤٧م- صدر لأمين الخولي، كتاب "فن القول" وهو يمثل أشهر محاولة تجديدية للبلاغة العربية، قسَّمه إلى المبادئ: ويعني بها التعريف بالعلم وغايته وصلته بباقي العلوم. والمقدمات: ويعني بها المقدمتين الجمالية والنفسية في البلاغة؛ فالأبحاث: ويقصد بها دراسة الأساليب الأدبية حتى لا تنحصر دراسة البلاغة في الجمل[١]".

لعل أهم هذه الدعوات تلك التي تمثلها أمين الخولي في "فن القول" عندما دعا إلى تصحيح منهج درس البلاغة بقوله: "إني أرى أن نعمد رأساً إلى الغرض البعيد من تجديد البلاغة العربية تجديداً يمس الأصول فيغيرها، وينفي فيها ويثبت، ويخالف مقررات كبرى وبخاصة في البلاغة المتفلسفة، ويضيف إضافاتٍ جديدة حتى نصل البلاغة بالحياة، ونمكنها من التأثير الصالح فيها"[٢].

(١) عبدالله مساوى . (محاولات تجديد البلاغة في العصر الحديث ، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى): ٤٣.

(٢) أمين الخولي. (فن القول، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٩٦م) : ٦٤.

ارتكزت دعوة أمين الخولي على الجانب العملي من غايات الدرس البلاغي. حيث رأى أن البلاغة قد فقدت هذا الجانب ورجع سبب ذلك إلى ما أسماه "البلاغة المتفلسفة". إلا أن دعوته لم تتجاوز هذه الحدود ولم تتكرّس في هيئة مشروع معرفي منهجي. ووقفت كسابقاتها عند كونها مجرد إحساس.

إحساس لا نكاد نجد له مثيلاً في تاريخنا العربي، ولا نستطيع أن نعيده إلى ظروف تاريخية أو سياسية معينة، حيث إن بعض أهم مشاريع الدرس البلاغي تكونت في ظل ظروف سياسية وتاريخية سيئة. فهل الإحساس بضعف الدراسات البلاغية في هذا العصر ممارسة مشروعة؟ هل هناك شروط معرفية وتاريخية عززت هذا الإحساس؟ هل هذا الإحساس نابعٌ من حاجة معرفية منهجية للدرس البلاغي أو أنه مجرد مواكبة للإحساس العام بالضعف والانهزام أمام الحضارة الغربية؟ ما المعايير التي اعتمدها الدارسون لقياس وضع الدراسات البلاغية في العصر الحديث بالنسبة للتراث العربي؟ وما الخطوات الإجرائية التي اعتمدوها في تأصيلهم لهذه القضية والتي عززت هذا الإحساس؟ هل هذا الموقف بريء أو أن الآخر اللدود"الغرب" يمارس حضوره من خلاله؟ أسئلة يتجاوزها الدرس البلاغي الراهن سهواً أو عن قصد أما لماذا؟ فهذا ما أرجو أن تسهم هذه الورقة في الإجابة عنه والكشف عن حقيقته.



من أجل الإجابة عن هذه الأسئلة يجدر بنا أن ننطلق من قراءة معمقة لمفهوم البلاغة ووظيفتها وآليات عملها كما يطرحها التراث العربي.

خصائص الدرس البلاغي في التراث العربي:

يؤكد دارسو التراث العربي على أن البلاغة العربية لم تكن عبر تاريخها تخصصاً منغلقاً على ذاته وإنما كانت تمد باستمرار جسوراً متينة مع العلوم الأخرى. كانت البلاغة العربية ممارسة علمية متعددة التخصصات. هكذا كانت وهكذا تطورت. يقول عبدالفتاح كيليطو: "إننا عادة نتكلم عن البلاغة وكأنها شيء واضح المعالم، معروض أمامنا ببساطة وما علينا إلا أن نقطف ثماره. هذا تصور ينبغي تصحيحه ذلك أن ما يسمى بالبلاغة مغروس في غابةٍ من المعارف والعلوم. وليس من الصواب منهجياً دراسة أحد هذه العلوم بمعزل عن العلوم الأخرى. البلاغة لها ارتباطات بالنحو، والتفسير، وعلم الإعجاز، والمنطق، وعلم الكلام"[1]. ويقول محمد عابد الجابري: " لاشك أن الباحث سيرتكب خطأً كبيراً إذا هو اعتقد أن الاهتمام بـ"البيان" بأساليبه وآلياته كان من اختصاص علماء البلاغة وحدهم، هؤلاء الذين جعلوا من علم البيان أحد الأقسام الثلاثة التي ينقسم إليها علم البلاغة العربية "علم المعاني، علم البيان، علم البديع".

---

(١) عبد الفتاح كيليطو :٥٦.

فالبلاغيون الذين اتجهوا هذا الاتجاه كانوا آخر من ظهر على مسرح الدراسات البيانية كما أن تصنيفهم ذاك لعلوم البلاغة لم يتقرر بصورة نهائية إلا في مرحلة متأخرة، وبكيفية خاصة مع السكاكي المتوفى سنة٦٢٦هـ "(١).

خاصية أولى تؤكد عليها النقولات الآنفة: الدرس البلاغي جاء خلاصةً علميةً لتلاقي علوم مختلفة. الدرس البلاغي لم يتحقق له الوجود إلا عندما تماست تلك العلوم بفعل عوامل معرفية وتاريخية متنوعة. يترتب على هذه الخاصية القول: إن الدرس البلاغي لم يرسم حدوداً فاصلة بينه وبين العلوم المنتمية إلى حقله المعرفي، إذ كيف يرسم حدوداً ويستقل بحيز وهو في الأصل مكوّن من تلاقي تلك العلوم وتداخل حدودها، ووجوده يعتمد أساساً على هذا المبدأ. قانون الاتصال لا الانفصال كان قانون الدرس البلاغي في التراث العربي.

كان الدرس البلاغي علماً ينمو باستمرار بفضل هذه الرؤية القائمة على قانون الاتصال. رؤية لا تحده ولا تؤطره، وإنما تسمح له بالتحرك في كافة الاتجاهات بما يتناسب وحاجاته. بناءً على ذلك يمكننا فهم هذا النص لحازم حيث يقول: "وكيف يظن إنسانٌ أن صناعة البلاغة يتأتى تحصيلها في الزمن القريب. وهي البحر الذي لم يصل أحد إلى نهايته مع استنفاد الأعمار

(١) محمد عابد الجابري. (بنية العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٦ ١٩٩٦م): ١٣.

فيها. وإنما يبلغ الإنسان منها ما في قوته أن يبلغه . . . إذ كانت هذه الصناعة تتشعب وجوه النظر فيها إلى ما لا يحصى كثرة. فقلما يتأتى تحصيلها بأسرها والعلم بجميع قوانينها لذلك. وسائرها من العلوم ممكن أن يتحصّل كله أو جله"[١].

خاصية أخرى من خصائص الدرس البلاغي في التراث العربي تتمثل في أن البلاغة كانت تصنع أسئلتها باستمرار. كان الدارس يبني دراسته البلاغية على سؤال محوري ينطلق منه محاوراً ومنظّراً. يكوّن له جهازه المصطلحي المنبثق عن وعيه بإمكانات السؤال وبنية الإجابة. من هنا تكونت مصطلحات مثل "البيان، النظم، الإعجاز، المجاز ...". وكل مصطلح من هذه المصطلحات كان يؤسس لجهاز من المصطلحات الإجرائية والخطوات المنهجية التي يتحرك الدارس من خلالها. ولكلٍ منها موقعه الفاعل في بنية الدرس البلاغي مما لا يخفى على المتابع له. يقول عمر أوكان في تلخيص مركز: "هكذا وجد حازم القرطاجني في مفهوم التخييل القانون الشعري أو الكلية البلاغية التي تؤسس شعرية القصيدة العربية وشاعريتها. والتي سبق أن قصرها الجرجاني على "النظم"، وابن رشد على

---

(١) حازم القرطاجني. (منهاج البلغاء وسراج الأدباء، دار الكتب الشرقية، تحقيق: محمد الحبيب بن خوجة) : ٨٨.

"التغيير"، والآمدي على "عمود الشعر"، وقدامة بن جعفر على "الوزن والقافية"[1].

بناءً على هذا التصور يمكن القول إن الدرس البلاغي كان درساً جدلياً قائماً على تفحص ما سبق، واستكناه بنيته المنطقية والمنهجية بحثاً عن أسباب تميزه أو نقصه، ثم اقتراح السؤال المحوري الذي يعتمد عليه الدارس مفترضاً كفايته وكفاءته على تكوين مسار واضح المعالم للدرس البلاغي تُبنى الإجابة على أساس منه.

وفي القضايا المعرفية الكبرى كان تجلي هذه العوامل، فهذه قضية إعجاز القرآن الكريم تستقي في درسها البلاغي من كل الحقول المعرفية الممكنة، ويمارس الدارس البلاغي عمله فيها منطلقاً من أسئلة محورية.

يقول محمد العمري: "إلى جانب التساؤل الناتج عن دافع مذهبي حول طبيعة الكلام المعجز ثار سؤال حول طبيعة الإعجاز نفسه، ومن داخل البلاغة نفسها: هل القرآن معجز باعتباره جنساً من القول متميزاً عن الأجناس المعروفة عند العرب؟ أو هو معجز باعتبار مستواه في الفصاحة دون أن يكون متميزاً عن كلام العرب"[2].

---

(١) عمر أوكان. (اللغة والخطاب، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق ٢٠٠١م) : ١١٨.

(٢) محمد العمري. (البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق ١٩٩٩م):١٦٤.

إذا كان اسم العمل هو ما يطبع ذلك العمل بهويته الخاصة، وينتقل به من الموسوعية إلى التخصص فإن البلاغة العربية لم تُعرف كعلمٍ مستقلٍ بهذا الاسم إلا في زمنٍ متأخر، أي أنها لم تُمارس كعمل مستقل له خصوصيته المعرفية والمنهجية التي تميزه عن غيره وتعطيه صفة العلم المفرد إلا في القرون المتأخرة، لذلك نجد ابن خلدون عندما تحدث عن هذا العلم يقول: "هذا العلم حادث في الملة بعد علم العربية واللغة، وهو من العلوم اللسانية؛ لأنه متعلق بالألفاظ وما تفيده، ويقصد بها الدلالة عليه من المعاني... وهذه كلها دلالة زائدة على دلالة الألفاظ من المفرد والمركب، وإنما هي هيئات وأحوال للواقعات، جعلت للدلالة عليها أحوال وهيئات في الألفاظ كل بحسب ما يقتضيه مقامه، فاشتمل هذا العلم المسمى بالبيان على البحث عن هذه الدلالات التي للهيئات والأحوال والمقامات. وجعل على ثلاثة أصناف: الصنف الأول: يبحث فيه عن هذه الهيئات والأحوال، التي تطابق باللفظ جميع مقتضيات الحال، ويسمى علم البلاغة، والصنف الثاني يبحث فيه عن الدلالة على اللازم اللفظي وملزومه وهي الاستعارة والكناية كما قلناه ويسمى علم البيان. وألحقوا بهما صنفاً آخر، وهو النظر في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التنميق: إما بسجع يفصله، أو تجنيس يشابه بين ألفاظه، أو ترصيع يقطع أوزانه، أو تورية عن المعنى المقصود لإيهام معنى أخفى منه، لاشتراك اللفظ بينهما، أو طباق بالتقابل بين الأضداد،



وأمثال ذلك، ويسمى عندهم علم البديع... وأطلق على الأصناف الثلاثة عند المحدثين اسم البيان، وهو اسم الصنف الثاني؛ لأن الأقدمين أول ما تكلموا فيه. ثم تلاحقت مسائل الفن واحدة بعد أخرى، وكتب فيها جعفر بن يحيى والجاحظ وقدامة وأمثالهم إملاءات غير وافية فيها. ثم لم تزل مسائل الفن تكمل شيئاً فشيئاً إلى أن مخض السكاكي زبدته وهذب مسائله ورتب أبوابه، على نحو ما ذكرناه آنفاً من الترتيب، وألف كتابه المسمى بالمفتاح في النحو والتصريف والبيان، فجعل هذا الفن من بعض أجزائه. وأخذه المتأخرون من كتابه، ولخصوا منه أمهات هي المتداولة لهذا العهد "[1]. إذاً مع السكاكي في القرن السادس الهجري "تحولت البلاغة . . إلى علم بأدق المعاني لكلمة علم"[2]. على أننا نضيف هنا أن إطلاق اسم "علم البلاغة" على الدرس البلاغي كما هو معروف الآن لم يكن مع السكاكي وإنما مع الخطيب القزويني، حيث ذكر هذا المصطلح في كتابيه "التلخيص في علوم البلاغة" و" الإيضاح في علوم البلاغة"[3].

---

(١) ابن خلدون. (المقدمة، بيروت، دار الفكر، ١٤٢١هـ. ضبط: خليل شحادة):٧٥٩.

(٢) شوقي ضيف. (البلاغة تطور وتاريخ، القاهرة، دار المعارف، ط٨ ١٩٩٢م) :٢٨٨.

(٣) الخطيب القزويني. – التلخيص في علوم البلاغة، بيروت، دار الفكر العربي، ط٢ ١٩٣٢م. ضبط: عبدالرحمن البرقوقي):٢٤، ٣٣.

– (الإيضاح في علوم البلاغة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١٤٢٤هـ. ضبط:إبراهيم شمس الدين) :٢١.

يسترعي الانتباه في هذا النص لابن خلدون أكثر من مسألة: أولاها استعمال ابن خلدون مفردة "حادث" في تحديد موقع هذا العلم بين العلوم. إذ تشير هذه المفردة في بعديها الدلالي والتداولي إلى معنى الجدة الزمانية والمكانية. وتضع المقصود بها في ترتيب المتأخر التالي بالنسبة لغيره من العلوم. كما تشير إلى عدم الاستقرار وانفتاح الموصوف بها على كافة الاحتمالات من حيث الفائدة وعدمها. ومن ثم فنحن أمام علمٍ مازال حتى القرن السابع الهجري علماً جديداً لم تتضح معالمه. ولعل مما يؤيد هذا الطرح أن ابن خلدون لم يطلق علم البلاغة إلا على علم المعاني دون علمي البيان والبديع. ثم أطلق على العلوم الثلاثة مجتمعةً اسم "علم البيان". أي أن تسمية هذا العلم لم تتكرّس ولم تأخذ مكانها صراحةً على المستوى التاريخي وعلى المستوى المعرفي حتى القرن الثامن الهجري. ونحن نعلم أهمية استقرار تسمية علمٍ ما في تحديد مساره ووضوح الرؤية تجاهه. إذاً البلاغة العربية قبل السكاكي لم تكن علماً من علوم العربية الصريحة. أي أنها كانت طوال ستة قرون من العمل والنظر تبني ذاتها وفق وعيها الخاص المنبثق عن إدراك دارسيها لخصوصيتها ولما يُراد منها. حيث تعاقب على النظر فيها والعمل عليها أئمة اللغة والنحو، والأدب، والنقد، وعلم الشريعة، وعلم الكلام، على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم، كلٌ يضيف إليها كما يأخذ



منها، لكنّ أياً من هؤلاء لم يقترح فصل الدرس البلاغي عن منظومة التفكير العربية. لم ينظر أحدٌ منهم إلى الدرس البلاغي كحقل معرفي مستقل. كان النظر إليه دائماً على أنه علمٌ يستقي من كل العلوم، يغتني باستمرار من اتصاله وتفاعله معها. خصوصية الدرس البلاغي كانت نابعة من هنا من تموضعه بين العلوم والمعارف مستفيداً تارة ومفيداً تارة أخرى.

ننتقل الآن إلى جانب آخر من جوانب هذه المسألة حيث يقتضي منطق العمل أن يكون هناك فاعل للعمل يتحقق له الوجود من واقع ممارسته لذلك العمل فيُنسب إليه ويتسمى به؛ لذلك نجد في كتب التراث مصطلحات مثل (نحوي، لغوي، فقيه، محدِّث، مفسر، فرضي، أديب، راوية...). وبما أن الدرس البلاغي عمل فذلك يقتضي أن يكون هناك عامل يمارسه. ويكتسب صفته العملية وتسميته من واقع هذه الممارسة. وبمعنى آخر لابد أن يكون هناك (فاعل/ ممارس للدرس البلاغي) يُعرف به وينتمي إليه. ويتحلى باسم مشتق منه فنقول عنه: إنه "بلاغي أو دارس للبلاغة". فمن يكون هذا الفاعل/ الممارس للدرس البلاغي في التراث العربي؟

عند تتبع مؤلفات الدرس البلاغي وكتب الأدب والتاريخ في التراث العربي بحثاً عن ممارسٍ صريحٍ للدرس البلاغي يلفت الانتباه أننا لا نجد

اشتقاقاً يدل على دارس البلاغة العربية. لانجد مصطلحاً مثل (دارس البلاغة، بلاغي بمعنى المتخصص في البلاغة). نعم نجد في بعض الكتب مصطلح (بلاغي) لكن كصفةٍ لكتاب، أو كوجه من وجوه التعليل والنظر. أما الدرس البلاغي فيمكننا التأكيد على عدم وجود مسمّى عملٍ ينبثق عن هذا النوع من الدرس. ولعل مما يؤيد هذه الدعوى ما صدّر السكاكي به كتابه حيث يقول "مع ما لهذا العلم من الشرف الظاهر، والفضل الباهر لا ترى علماً لقي من الضيم ما لقي، ولا مني من سوم الخسف بما مني. أين الذي مهد له قواعد، ورتب له شواهد، وبين له حدوداً يرجع إليها، وعين له رسوماً يعرج عليها، ووضع له أصولاً وقوانين، وجمع له حججاً وبراهين، وشمَّر لضبط متفرقاته ذيله، واستنهض في استخلاصها من الأيدي رجله وخيله. علم تراه أيادي سبأ، فجزء حوته الدبور، وجزء حوته الصبا"[1] .

تُرى ما مدلول غياب اسم خاص لدارس البلاغة العربية في التراث العربي؟ لماذا لم يجعل التراث العربي اسماً خاصاً لمن يمارس الدرس البلاغي أسوةً بالعلوم الأخرى (نحوي، لغوي، فقيه، محدِّث، مفسر، فرضي، أديب، راوية. . .)؟

---

(١) السكاكي. (مفتاح العلوم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١ ١٤٢٠هـ. تحقيق: عبدالحميد هنداوي): ٥٣٢.

الإجابة عن هذا السؤال المحوري نابعةٌ من تصور مفهوم الدرس البلاغي في التراث العربي. كنا قد أشرنا إلى أن البلاغة العربية لم تكن عبر تاريخها تخصصاً منغلقاً، وأنها كانت تمد باستمرار جسوراً متينة مع العلوم الأخرى. كما أشرنا إلى ما أكد عليه أكثر من دارسٍ لتاريخ البلاغة العربية من أن علوم البلاغة العربية خاصة علمي البيان والمعاني كانت ثمرة عمل جاد دؤوب من لدن علماء اللغة والنحو والمنطق. أي أن الدرس البلاغي لم يكن مستقلاً بحقل معرفي محدد. إذا استحضرنا هذه المؤشرات ووضعناها في إطارها المنهجي فإننا نستطيع أن نفهم سبب عدم وجود تسمية خاصة بممارس الدرس البلاغي في التراث. لقد كان اختيار الدرس البلاغي أن يظل منفتحاً على مستوى الممارسة كما كان منفتحاً على مستوى المعلومة والمنهج. من هنا لم نجد في التراث تسميةً للعامل في الدرس البلاغي. لذلك كانت الإجابة عن السؤال: من يعمل في الدرس البلاغي؟ محتملةً لإجابات متعددةٍ كلها صحيحة. فممارس الدرس البلاغي ربما كان نحوياً أو لغوياً أو متكلماً أو منطقياً... لكنه لم يكن قط (بلاغياً) بالمعنى العملي لهذه الكلمة. كانت ممارسة الدرس البلاغي تتم من لدن عاملين في العلوم الأخرى ليس جهلاً ولا تجاهلاً من قبل أولئك العلماء ولكن وعياً بحقيقة الممارسة البلاغية. وتأكيداً على انتمائها إلى مساحة أرحب من مساحة الممارسة المحدودة. نخلص من هذه الجزئية إلى أن فاعل الدرس



البلاغي لم يكن له وجود مستقل يفصله عن غيره ويحدد له نطاق عمله ووظيفته، وإنما كان وجوده منبثقاً من وجود الآخرين/ العاملين في العلوم ذات الصلة بالدرس البلاغي. وبذلك يؤكد فاعل الدرس البلاغي ما أكدته بنية الدرس البلاغي من كونه درساً يمارس حضوره من تواصله وتفاعله الدائم مع العلوم الأخرى.

منطلقٌ آخر يمكننا أن نتحرك منه لفهم الكيفية التي انبثقت منها الدراسات البلاغية نعني هنا الدافع الذي كان يقف وراء ممارسة الدرس البلاغي. بدايةً نؤكد على ما أشار إليه أكثر من دارس لتاريخ الدرس البلاغي العربي من أن البلاغة عنيت بدراسة قوانين تفسير الخطاب لا قوانين إنتاج الخطاب "لم يكن هم البلاغيين العرب ... إبراز قوانين إنتاج الخطاب وإنما قوانين تفسير الخطاب. كان الاهتمام ينصب بالدرجة الأولى على تفسير القرآن وعلى ضبط القواعد التي تضمن تفسيراً يتفق عليه الجميع. بالإضافة إلى هذا كانت هناك حاجة إلى تدعيم عقيدة الإعجاز والبرهنة عليها بتحليلٍ دقيقٍ للنصوص"[1]. الدرس البلاغي في اللغة العربية تأسس لحاجة عقدية فكرية تتمثل في توفير وسائل واضحة صريحة تيسر قراءة القرآن الكريم وفهمه على الوجه الذي يضمن تطبيقاً صحيحاً له في حياة المسلم، لذلك

(١) عبدالفتاح كيليطو:٥٥.

نجد أن مفردات الدرس البلاغي كانت حاضرة في تفسير القرآن الكريم كقواعد ينطلق منها المفسر في تحليله للنص القرآني. وهنا أيضاً كانت ساحة من ساحات تكوين الدرس البلاغي وتقويمه. كان الدافع للدرس البلاغي متجدداً بتجدد الصراع بين الفرق المختلفة في تفسيرها للقرآن الكريم، واستدلالها به على معتقدها. ولعل المثال الأوضح لهذا الصراع السؤال البلاغي المحوري "هل في القرآن مجاز؟". فقد بُنيت على إجابة هذا السؤال أصول في تفسير القرآن الكريم وطرائق الاستدلال به.

أيضاً كان لفاعلية الدافع الذي يقف وراء الدرس البلاغي دوره في تداخل الدرس البلاغي مع غيره من التخصصات والمعارف الإنسانية. إذ القضية لم تعد محصورةً في بعد جمالي بحت، وإنما كان لها بعدها العملي الفكري الأهم. إذاً نحن أمام وعي خاص بالحاجة للدرس البلاغي. هذا الوعي انعكس بفاعلية على تناول الدرس البلاغي "من هنا ذلك التداخل الذي لاحظه كثيرٌ من الباحثين بين الحجاج الكلامي حول إعجاز القرآن وبين التحليل البلاغي الصرف، وهذا شيء مفهوم ومبرر، فالمتكلم الذي كان مشغولاً ببيان وجوه إعجاز القرآن داخل الدائرة البيانية ولفائدتها كان عليه أن يكون على معرفة بالأساليب البلاغية العربية متذوقاً لها، كما أن البلاغي أو الناقد الأدبي الذي كان مهتماً بتعليل مظاهر البلاغة وآلياتها في

الخطاب العربي كان عليه أن يعتمد القرآن كسلطة مرجعية؛ لكونه يمثّل بنظمه وطرق بيانه أعلى مراتب البيان العربي"(١).

لقد كان الدافع للدرس البلاغي دافعاً معرفياً وظيفياً جمالياً. وكان لكل بعد من هذه الأبعاد تأثيره في وعي دارس البلاغة بما هو مطلوبٌ منها. لقد تحول الدرس البلاغي من درسٍ محصور في دائرة دراسة وسائل إنتاج الخطاب إلى درسٍ متنوع المشارب واسع الأطياف بتبنيه لدراسة وسائل تفسير الخطاب القرآني، حيث كفل له هذا الدافع عمقاً ووعياً استثنائياً ظهر جلياً في الأطروحات التي قُدمت من خلاله. كما أتاح له أن يكون علماً يستقي من كل العلوم. يمارس حضوره من خلال وعيه بهذه الإمكانات المعرفية والمنهجية. من هنا يمكن أن نفهم مرةً أخرى سر هذا التداخل بين العلوم المختلفة والدرس البلاغي من ناحية، وأن نفهم أيضاً لماذا لم توجد تسمية خاصة بمن يمارس الدرس البلاغي من ناحية أخرى؟ لماذا لم يرصد التراث العربي عمل دارس البلاغة كعملٍ مستقل له فاعلٌ مستقل؟

بين حاضر الدرس البلاغي وماضيه:

إذا نحن عقدنا مقارنة بين الدرس البلاغي في التراث العربي والدرس البلاغي المعاصر بحثاً عن أسباب تقدم العمل في ذاك وعن أسباب تأخره في هذا فإننا سنعثر على أكثر من جانبٍ افترق فيه الطرفان.

---

(١) الجابري:٧٦.

كان الدرس البلاغي في التراث العربي درساً يمارس السؤال باستمرار، بحيث يمكن القول: إن الدرس البلاغي كان درس الأسئلة بامتياز "عندما نخرج من دائرة المشاريع الخاصة والقراءات المشروطة بظروفها وننظر في مجمل الإنجاز البلاغي العربي في ضوء الأسئلة البلاغية الحديثة نقتنع بأن هذا التراث مازال محاوراً يثير الدهشة من جانبين: من حيث الشمول والعمق"[1]. لم يكن الدارس البلاغي ليغفل أهمية السؤال في ظل تنوع الحاجات المعرفية والفكرية والنفعية التي يلتمسها من الدرس البلاغي. كان السؤال تعبيراً عميقاً عن وعيٍ مميز بما يحمله الدرس البلاغي من إمكانات التأثير والإضافة لحياة الإنسان؛ لذلك كان أفق الانتظار المرجو من الدرس البلاغي رحباً يغتني مع كل سؤال.

في المقابل فإن الناظر في الدرس البلاغي الحديث يجد أن الطابع الغالب عليه أنه درس الإجابات الجاهزة والقوالب الصامتة التي تمارس عملها بشكل آلي رتيب. لم يعد الدرس البلاغي درس الأسئلة بل صار درس الإجابات. وهذا ما أفضى إلى قولبة الدرس البلاغي في عناوين أساسية وأخرى فرعية تنتظر فقط أن تُنزل على الخطاب اللغوي. تحولٌ جوهري في وعي العاملين في مجال الدرس البلاغي، نقل الأخير من مسار الأسئلة الفاعلة الحية إلى مسار الإجابات المُعطلة الميتة.

---

(١) العمري: ٢٩.

لئن كان عمل الدارس في العلوم المختلفة يعتمد على طرح الإشكالات المستفزة للبحث والنظر، فإن ما حدث في الدرس البلاغي كان على العكس تماماً، حيث توقفت عجلة الأشكلة ودارت عجلة النمذجة لتصيب الدرس البلاغي في مقتل "لن يحول بين الدارس البلاغي الحديث وبين الاهتمام بأسئلة البلاغة العربية واقتحامها إلا عدم استيعابها سؤالاً وإنجازاً، أو تلقيها من أيدي أقوامٍ عاجزين أقاموا أنفسهم سدنةً لهذا التراث العظيم، فحنطوه حين لم يفهموا منه إلا جوانبه الضعيفة التي لا تتطلب جهداً"[1].

يترتب على هذا الاختلاف الجوهري أن دارس البلاغة في التراث العربي كان "باحثاً". وأضع كلمة باحث بين مزدوجتين لخصوصية المعنى الذي تحيل إليه. فإذا كان السؤال المحرك الأساس للدرس البلاغي في التراث فإن ممارس هذا السؤال كان يتصف بصفة الباحث الذي يسأل ويستقرئ ويفترض ويحلل ليصل إلى مقترحٍ لا يعطي إجابة للسؤال بقدر ما يغنيه ويضيف إليه. ونظرة إلى قضية الإعجاز أو قضية المجاز تكشف عن هذا الحس، حس الباحث المتفاعل مع السؤال.

في المقابل فإن دارس البلاغة في العصر الحديث أصبح "عالماً" وشتان ما بين موقع "الباحث" وموقع "العالم". بما أن الدرس البلاغي قد تحول

---

(١) العمري: ٣٢.

إلى درس الإجابات الجاهزة فإن كل ما يحتاج إليه هو "عالم" يحرِّر هذه الإجابات.

إن المتأمل في الدرس البلاغي الحديث ليُصدم مما يراه من غياب حس البحث الجاد عن الدرس البلاغي. ربما نستشف بعض مظاهر هذا الغياب من خلال تتبع الرسائل العلمية المقدمة في البلاغة العربية حيث نلاحظ أن الطابع الغالب عليها أنها دراسات تطبيقية تعتمد القوالب الجاهزة. حيث يقتصر عملها على تطبيق هذه القوالب على النصوص محل الدراسة. ومعنى ذلك أن الجانب النظري من الدرس البلاغي أصبح محسوماً، لذلك فكل ما يحتاج إليه الدارس على المستوى النظري هو إجابات جاهزة يقدمها "علماء البلاغة". ولا شك أن هذا تسطيح للدرس البلاغي وتغييب لمرتكز أساس فيه.

مظهر آخر من مظاهر الاختلاف بين المرحلتين يتمثل في تسمية هذا العمل وتسمية الممارس له. أشرنا سابقاً إلى تأخر إطلاق مصطلح "علم البلاغة" في التراث العربي إذ لم يظهر صراحة إلا مع الخطيب القزويني. وكنا قد أعدنا سبب تأخر التسمية إلى وعي المتقدمين بالفضاء المعرفي الواسع الذي يتحرك فيه الدرس البلاغي كشرط من شروط فعاليته. كان الدرس البلاغي مفردة من مفردات "علم البيان" بمعناه الواسع في التراث العربي. ومع الخطيب القزويني كانت لحظة التسمية "علم البلاغة" ومع التسمية كانت أولى لحظات غروب الدرس البلاغي "إلا أن مشروع



السكاكي الثري قد أصابه الفقر ونزل به الضيم ومُسخ على يد القزويني الذي أوقف تطوره من خلال الاختصار الذي قام به في التلخيص حيث حوّل البلاغة العامة إلى بلاغةٍ مختزلة تقتصر على تلخيص الجانب المختص بعلمي المعاني والبيان. . . دون سواهما من الأقسام الأخرى التي طواها النسيان"[1].

فقد الدرس البلاغي باكتسابه اسم "علم البلاغة" سر قوته، أعني انفتاحه غير المشروط على كافة العلوم الممكنة محاوراً ومفيداً ومستفيداً. وكأن إعلان تسمية الدرس البلاغي كان إعلاناً من جانب آخر لموته. إذاً مع القزويني تكرّس الدرس البلاغي كتخصص مستقل. وتلقى دارسو البلاغة المحدثون عمل القزويني بالقبول والتمثل من ناحية والرفض والاتهام من ناحية أخرى. إلا أن الجانب الذي غلب هو جانب القبول والتمثل حيث انعكس أثر عمل القزويني جلياً في المؤلفات التالية له. كما ظهر من خلال تكريسه كنموذج وحيد لتعلم البلاغة العربية. ومع هذا الحصر لدرس البلاغة ظهر مسمى "البلاغي" أو "المتخصص في البلاغة" ليعين للدرس البلاغي مختصاً فيه لا يتجاوزه الدرس البلاغي كما أنه لا يتجاوز الدرس البلاغي. هنا تحقق اختلاف جوهري آخر بين الدرس البلاغي في التراث والدرس البلاغي في العصر الحديث، أعني إفراد

---

(١) عمر أوكان : ١١٧.

الدرس البلاغي بمتخصص لا يتجاوزه بعكس ما كان عليه الحال في التراث العربي حيث كانت ممارسة الدرس البلاغي تندرج تحت مظلة "علم البيان" أو "علم الأدب". استقل الدرس البلاغي كعلم واستقل بعامل سُمي "بلاغياً" ثم استقل بأقسام أكاديمية ومتطلبات دراسية. تُرى ما الذي بقي من أسباب اتصال الدرس البلاغي بالعلوم الأخرى؟ وهل ننتظر منه ممارسةً فاعلةً لدوره في ظل تحجيمه وحصره؟

جانب آخر من جوانب الاختلاف بين واقع الدرس البلاغي الحديث وما كان عليه في التراث العربي يتجلى في الغاية التي من أجلها يمارس الدرس البلاغي حضوره. يمكن القول: إن الدرس البلاغي في التراث العربي كان يتحرك في ضوء غايات ثلاث: الغاية العملية، والغاية الفكرية، والغاية الجمالية. وربما كانت الغاية الجمالية أضعف الغايات الثلاث حضوراً وتأثيرا. وهذا ما يؤكد دارسو تاريخ البلاغة والنقد عليه، فهذا إحسان عباس يقول: "كان النقد والبلاغة لدى المتحدثين عن الإعجاز في القرن الرابع مركبتين اتخذوهما للوصول إلى منطقة الإعجاز"(١). ويؤكد عبدالحكيم راضي على الفكرة ذاتها فيقول: "دخل المتكلمون خاصة المعتزلة إلى ساحة النقد والبلاغة من منفذين رئيسين يتصل أحدهما بجانب الوسائل ونعني به حديثهم عن الخطابة والمناظرة... ويتصل الآخر بجانب

---

(١) إحسان عباس . (تاريخ النقد الأدبي عند العرب، عمان ، دار الشروق، ط٢ ١٩٩٣م):٤٢٦ .

القضايا التي تفرعت عن بعض أصولهم ونعني قضية إعجاز القرآن"[1]. كما أن النصوص التي عرضناها في طيات هذا البحث عندما كان الحديث عن علاقة الدرس البلاغي بالعلوم الأخرى تؤكد على هذا المعنى.

تمثلت الغاية العملية في توظيف مفردات الدرس البلاغي في الخطاب لتحقيق غرض الإقناع. وفي هذا الصدد يقول محمد العمري عن كتاب (البيان والتبيين): "يسوغ لنا القول بأن الجاحظ وصل إلى بلاغة الخطاب الإقناعي من خلال البحث في المعرفة بصفة عامة: كيف نفهم وكيف نُفهم؟ بلاغة قوامها الاعتدال في استعمال الصور البلاغية حسب الأحوال والمقامات. . "[2]. وقد أشار شوقي ضيف إلى عدة فئات مارست الدرس البلاغي من أجل غايات عملية بحتة "لا نكاد نصل إلى العصر العباسي الأول حتى تتسع الملاحظات البلاغية. وقد أعدّت لذلك أسباب مختلفة، منها ما يعود إلى تطور النثر والشعر مع تطور الحياة العقلية والحضارية، ومنها ما يعود إلى نشوء طائفتين من المعلمين عُنيت إحداهما باللغة والشعر وعُنيت الأخرى بالخطابة والمناظرة وإحكام الأدلة ودقة التعبير وروعته"[3].

---

(١) عبدالحكيم راضي. (الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ، القاهرة، مكتبة الآداب، ط٣ ٢٠٠٦م):١١.

(٢) العمري : ٢٤.

(٣) شوقي ضيف : ١٩.

"كثر الحديث في قوة الحجج وفي وضوح العبارة ودقتها وفي جهارة الصوت وفي ملامح المتكلم وفي ملاءمته بين كلامه والمستمعين. . "[١].

وارتبطت الغاية الفكرية بالغاية العملية حيث كانت قضايا الدرس البلاغي حاضرةً في تحرير المواقف العقدية وبناء منهج الفهم والتأويل للنصوص الشرعية. وهذا ما نجده لدى طائفة المتكلمين "الذين أخذوا ينقسمون منذ أواخر القرن الأول للهجرة فرقاً تتجادل في نظرياتها العقدية من إرجاء وجبر واختيار. وكانت تزخر بهم مساجد الكوفة والبصرة وبغداد... وسرعان ما أصبحت هذه المحاورات والخصومات بل قل المناظرات شغل الناس الشاغل، فهم يعجبون بهذا المناظر أو ذاك... ويحاولون أن يتبينوا أسباب الظفر والهزيمة فيعودوا إلى النظر في حجج الخصمين وفي لغتهما ومخارج حروفهما وإشاراتهما وهيئاتهما"[٢]. ومازالت قضايا الإعجاز والمجاز وغيرهما مرتكزاً دارت عليه الفرق الإسلامية في تحرير معتقدها. تبقى الغاية الجمالية التي ظهرت فيما يتعلق بدرس الشعر ونقده مما ليس في حاجة إلى بيان.

---

(١) شوقي ضيف: ٣٣.

(٢) شوقي ضيف: ٣٢.

هكذا كان الدرس البلاغي في غاياته المنشودة منه درساً فاعلاً في الحياة العملية والفكرية، ووسيلة لاستكشاف مواطن الجمال وتبريرها. والسؤال هنا ما الذي بقي من هذه الغايات في العصر الحديث؟ هل نستطيع الحديث عن غايات واضحة المعالم للدرس البلاغي الحديث ؟ لماذا لم يعد الدرس البلاغي فاعلاً في حياة الإنسان العربي؟ من المسؤول عن إقصاء الدرس البلاغي كوسيلةٍ فاعلةٍ في بناء الخطاب؟ كيف يمكن لعلمٍ ما أن يكون علماً فاعلاً في الحياة الفكرية والممارسة الحياتية إن لم يقم وفق قناعةٍ راسخةٍ به؟ أسئلة نطرحها بين يدي القارئ تكشف عن أحد أهم الأسباب التي أدت إلى تراجع العناية بالدرس البلاغي في العصر الحديث.

ومما يلفت الانتباه في ممارسة الدرس البلاغي في التراث العربي ذلك الحس النقدي العالي للذات وللعمل. حيث نلاحظ أن الدارس كان يضع الأعمال السابقة في اعتباره، ويدخل في حوار أحياناً وفي نقاش أحياناً أخرى معها. من هنا كانت ملاحظة طه عبدالرحمن على مشروع عبدالقاهر التي أوجزها في قوله: "اعلم أن العمدة في فهم مبدأ عبدالقاهر في هذه المسألة أن نسلّم بأن إنتاجه البلاغي يتميز بالخاصيتين المتعارضتين التاليتين. أولاهما: أنه إنتاج جدالي: لم يأل عبدالقاهر جهداً في الاعتراض على مقولاتٍ بيانيةٍ مشهورة، وفي دفع أساليب بديعية سائدة عند أسلافه من نقاد البلاغة. . . والثانية أنه إنتاج تأسيسي: فقد تولى عبدالقاهر إنشاء مقولات وأدوات



للنقد البلاغي لم يُسبق إليها"[1]. وعن عمل السكاكي يقول الدكتور محمد العمري "لأن السكاكي كان يقرأ الجرجاني من نهايته أي من نتائجه فقد حسم أمر الموجِّه أو المرجع متلافياً بذلك الخوض في قضايا الصدق والكذب... "[2] ومن هنا أيضا يمكننا قراءة هذا النص عن عمل حازم " يَعتبرُ حازم عمله تكميلاً لعمل الحكماء الذين تناولوا موضوع الشعرية... لقد استوعب حازم في هذا الصدد تصور الفارابي وصياغة ابن سينا وانتدب نفسه لتدارك النقص الذي أشارا إليه"[3]. هذا الإحساس النقدي للذات وللعمل خلّص الدارس للبلاغة في التراث العربي من قيد التقديس للقديم وأتاح له التواصل الحر مع الأعمال السابقة، وجعل الدرس البلاغي ممارسة حوارية تغتني بتقدم العمل فيها. كذلك يحكي لنا هذا الإحساس النقدي القلق المعرفي البنّاء المصاحب للدرس البلاغي في التراث العربي. قلقٌ أورث فعالية ووعياً عالياً بالمهمة المنوطة بهذا العمل. وفي المقابل نجد هذا المعنى للتواصل مع الذات ومع العمل قد غاب عن الممارسة العملية للدرس البلاغي في العصر الحديث، والمتأمل في موقف الدارسين من مشروع عبدالقاهر أو مشروع السكاكي يتبين له ذلك. حيث

---

(١) طه عبد الرحمن. (اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، بيروت: المركز الثقافي العربي ط١ ١٩٩٨م) : ٣٠٤.

(٢) العمري : ٤٩٥.

(٣) العمري : ٤٩٨.

يعاني الدرس البلاغي الحديث من تنازع سلطتي التراث والآخر/ الغرب عليه. في ظل غياب وعي نقدي يحرره من هذا الموقف المتأرجح. وينتقل به من مرحلة استهلاك المقولات وتكرارها إلى مرحلة الإضافة النوعية المنطلقة من خصوصيته لا من تأثره بالسلطتين السالف ذكرهما.

حقيقة موقف المحدثين من مفتاح العلوم:

الإجابات الجاهزة، وغياب قيمة البحث، وحصر الدرس البلاغي وغلقه على ذاته، وافتقاره إلى الوظيفة الفكرية العملية، وغياب الحس النقدي عنه عوامل أصابت الدرس البلاغي الحديث في مقتل. وكان لابد من شماعة يعلق عليها العاملون في الدرس البلاغي أسباب فشلهم في إنعاش هذا النوع من الدرس فكان عمل السكاكي "مفتاح العلوم" تلك الشماعة. "لا تكاد تخلو دراسة أو كتاب لأحد من البلاغيين المحدثين أو أهل التجديد من صفحات يحمّل فيها كاتبها صاحبَ "مفتاح العلوم" إصر ما أصاب البلاغة من جمود وجفاف وعقم. حتى أصبح هذا القول من البدهيات المسلمة"[1].

المفارقة هنا أن كتاب السكاكي الذي نقم عليه المحدثون هو ذات الكتاب الذي سيطر على الدرس البلاغي الحديث رؤيةً ومنهجاً ومضمونا. حيث كانت مضامينه معتمد المحدثين في تبويبهم وتفصيلهم للدرس

(١) سعد مصلوح. (قراءة جديدة لتراثنا النقدي. جدة، نادي جدة الأدبي، ١٤١٠هـ):٢: ٨٢٧.

البلاغي حتى صار هذا التمثل والانصياع محل استغراب وتعجب "ولسنا نعرف السحر العجيب الذي سحر العلماء وفتنهم بكتاب السكاكي. فجعلهم ينسون أنفسهم. وينكرون ملكاتهم. ليسيروا في ركاب السكاكي وفي فلك كتابه. فجعلوه القطب الذي يدورون من حوله، والغاية التي ييممونها"(١). إذاً نحن أمام عملٍ استلهمه المحدثون جملة وتفصيلا في دراساتهم البلاغية من ناحية، وفي الوقت نفسه كان محل هجومهم وسخطهم من ناحية أخرى؟

مأزق آخر في تصور الدرس البلاغي والتعامل مع مصادره التراثية. مأزق ظُلم فيه مشروع السكاكي لا لشيء إلا للعجز عن استيعاب مكنوناته والإفادة من إمكانياته. لم يستطع المحدثون استيعاب مشروع السكاكي فكان هذا الموقف المستلهم الرافض، المقبل المدبر. الذي إن حكى فإنما يحكي ضعف المحدثين وخلل الوعي لديهم "أما السكاكي فإن بلاغته تولدت على غير انتظار من مخاض بين النحو والمنطق والشعر من أجل مشروع اسمه علم الأدب. إن بلاغة السكاكي هي منطقة تقاطع النحو "علم المعاني" والمنطق "علم البيان" والشعر "علم البديع والعروض". لقد وفِّق السكاكي إلى اكتشاف المنطقة الملتبسة التي اقتتل حولها متى بن يونس والسيرافي جاعلاً

(١) سعد صلوح: ٢: ٨٢٩.

إياها منطقة تعايش لا تقاتل"[١]. ما فعله السكاكي مشروع فريد في منهجه ومضمونه، إلا أن دارسي البلاغة المحدثين لم يستوعبوا إمكانات هذا العمل وأسرار تفرده "كذلك نرى أن وزر ما يسمى بالعقم والجمود والجفاف إنما يقع على عاتق الخالفين. أما السكاكي فإنه ما أراد ذلك ولا دعا إليه . . . وحاصل ذلك أن صيغة السكاكي لم تكن لتشيخ وتهرم لو أنها فُهمت على وجهها من خلال كتابه نفسه. وأنها كانت حقيقة أن تستنبت بذرتها وتحظى بالرعاية والسقيا لتؤتي ثمارها في أرضها "[٢]. ألم يكن بإمكان المحدثين أن يتعاملوا مع هذا المشروع بما يستحقه؟ ثم لماذا هذا الانسياق التام لمفردات الكتاب والتمثل الكامل له إن لم يكن جديراً بذلك؟ ألم يكن بالإمكان أن يتعامل المحدثون مع كتاب السكاكي على أنه مشروع ضمن مشروعات متعددة قابلة للتفعيل والإضافة؟ "إن التصور السائد حالياً منذ قرون هو تصور السكاكي هو قراءة السكاكي للتراث القديم. وهي قراءة مشرعة ولكنها مشروطة بظروف. وقد صار السكاكي اليوم ككل القدماء جزءاً من التراث البلاغي فينبغي أن يدمج فيه قبل القيام بقراءة جديدة"[٣].

---

(١) العمري : ٢٦.

(٢) سعد مصلوح: ٢: ٨٤٤.

(٣) العمري : ١٢.

المؤكـد أن المـشكلة لم تكـن مـشكلة الـسكاكي وإنـما مـشكلة المتلقـين للسكاكي. عمل السكاكي فرض نفسه على المشهد البلاغي لأنه كان عمـلاً مميزاً مبتكراً، لكن من جاء بعد السكاكي لم يستطع استيعاب مكـامن التميـز والجـدة فيـه فكـان الحكـم عـلى "مفتـاح العلـوم" فرعـاً عـن تـصوره لا عـن حقيقته.

الخاتمة

- أفضى بنا العمل في هذا البحث إلى نتائج خلاصتها أن الدرس البلاغي قد عاش حالة من التحول الجذري في بنيته المنهجية وممارسته العملية، وقد تمثلت مظاهر هذا التحول في الإجابات الجاهزة، وغياب قيمة البحث، وحصر الدرس البلاغي وغلقه على ذاته، وافتقاره إلى الوظيفة الفكرية العملية، وغياب الحس النقدي عنه.

وقد أكد البحث من خلال القراءة المتأملة أن هذه الخصائص الحادثة لم تكن موجودة في الدرس البلاغي في التراث العربي، وأنها في حقيقة الأمر قد مارست تغييراً جذرياً في مفهوم الدرس البلاغي وفي مفهوم العمل المتعلق به.

- إذا أردنا أن نمارس تفاعلاً إيجابياً يحقق تحولاً منتجاً في واقعنا الفكري والعلمي حيث الدرس البلاغي جزء من هذا الواقع، فعلينا أن ننظر إلى المشكلة في إطارها العام لا في خصوصية جزئياتها. ليس جديداً التذكير بالأزمة التي يعيشها الإنسان العربي نتيجة التوتر الذي يعيشه ما بين تراث رصين وحداثة تستمد من الآخر/ الغربي قوتها. إنه "يواجه اليوم كل المشاكل وكل التوترات والأزمات المتوالدة عن المجابهة ما بين التراث الحي والحداثة. هذه المواجهة قاسية جداً بالنسبة إليه نظراً لانقطاعه الطويل عن أصوله الأساسية الأكثر إبداعاً وخلقاً من جهة، ونظراً لقربه

جغرافياً وسياسياً من الغرب الحديث من جهة أخرى"[1]. إن أي تصور لواقع الدرس البلاغي الحديث يستبعد هذا الوضع الفكري والمعرفي المتذبذب سيظل تصوراً قاصراً يعجز عن تحقيق المرجو منه.

كنا قد بدأنا البحث بالإشارة إلى تحكم مبدأين أساسيين في وعي الإنسان العربي بمفهوم التأخر هما "المقارنة" و"التقليد" وهنا نعيد التأكيد على الأثر السلبي البالغ لهذين المبدأين على الوعي بالمشكلة ومواجهتها.

الدرس البلاغي خاصةً والعلوم العربية عامةً لن تستطيع التحرك في الاتجاه الصحيح ما لم تبدأ من حيث انتهى الآخرون، لذلك فإن الإفادة الواعية الإيجابية من مكتسبات الفكر الغربي ضرورة منهجية تاريخية لابد منها "لم يستوعب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وإنسية. . . إلخ، لكن هذا الاستيعاب مهما تأخر سيبقى في جدول الأعمال. كلما تأخر تشابكت الأوضاع وضعفت فعالية المجتمع العربي ككل. وليس ترديد الدعوة اليوم عنوان الرجوع إلى فترة سابقة. بقدر ما هو وعي بنقص خطير ومحاولة استدراكه بأسرع ما يمكن"[2].

---

(١) محمد أركون. (تاريخية الفكر العربي الإسلامي. بيروت، المركز الثقافي العربي، ط٣ ١٩٩٨م، ترجمة :هاشم صالح) :١٣٨.

(٢) عبد الله العروي. (العرب والفكر التاريخي. بيروت، المركز الثقافي العربي، ط٤ ١٩٩٨م): ١٧.

- بناءً على ما سبق يمكننا القول إن تحقيق شرطي الأصالة والمعاصرة معاً مرتكزٌ أساسيٌ من أجل عمل جاد يحقق للدرس البلاغي نقلة نوعية في مضمونه ومنهجه. نعني هنا بالأصالة القدرة على تحقيق الانتماء المعرفي للتراث العربي دون الوقوع في شرك الاستلاب المنهجي والمعرفي. ونعني بالمعاصرة الإفادة الواعية من التقدم المنهجي والمعرفي في الغرب. الإفادة التي تضع في حسابها دائماً خصوصية المكان والزمان.
- هذا التواصل الواعي مع التراث ومع الآخر يقتضي مشروعاً جماعياً يصوغه المتخصصون على اختلاف أطيافهم يكون المرتكز فيه المشتركات الفكرية والمعرفية حيث يعمل هذا المشروع على تعزيزها وتفعيل دورها.

إن التخلص من النزعة الفردية والتركيز على العمل المؤسساتي المنظم مطلب ملح في هذه المرحلة، ليس فيما يخص الدرس البلاغي فقط ولكن في الشأن الحضاري العربي عامة.

- الدرس البلاغي الحديث في العالم العربي محتاج إلى مراجعة نقدية عميقة تؤسس لمجموعة من الإجراءات الفاعلة لعل أولاها إعادة النظر في الأهداف المتوخاة منه. إذ إن الانطلاق من أهداف واضحة مقنعة شرطٌ أساس لنجاح أي عمل. والدرس البلاغي عمل يحتاج إلى ما يبرر وجوده ويدفع إلى ممارسته. هذا هو الدور المنوط بالأهداف والدوافع.

إذا لم يستطع الدرس البلاغي أن يقنع دارسه بجدوى دراسته فإن العمل فيه يصبح عملاً بلا قيمة. ولعلنا نلاحظ بعض مظاهر هذا الخلل في تفاعل طلاب المدارس الثانوية والجامعات مع الدرس البلاغي.

- يجدر بالمؤسسات الأكاديمية أن تعيد النظر بمنتهى الجدية في أهداف الدرس البلاغي الممارس بين جنباتها. ليس سراً أن المؤسسة الأكاديمية تفرض مسار الدراسات والأبحاث داخلها. وليس سراً أيضاً أن الأكاديميين يمارسون توجيهاً قسرياً لأبحاث تلاميذهم من خلال نفوذهم داخل المؤسسة. ويقفون موقف الرفض من كل ما يتعارض مع المسار السائد للدراسة.

لقد حُصرت ثقافة "الاختلاف" وحوصرت في المؤسسات الأكاديمية حتى صارت تتحرك في أضيق الحدود. كيف يمكن للدرس البلاغي أن يمارس حضوراً فاعلاً دون أن يكون الاختلاف أساس ذلك الحضور. لقد أشرنا سابقاً إلى أن الدرس البلاغي كان درس الأسئلة بامتياز. و أشرنا أيضاً إلى أنه درس جدلي يعتمد على فكرتي النقض والعقد باستمرار.

تُرى هل هذه المبادئ موجودة في بنية الدرس البلاغي في المؤسسات الأكاديمية؟

إن إعادة بلورة الدرس البلاغي داخل المؤسسات الأكاديمية بما يفتح المجال أمام دراسات تتسم بالجدة والعمق قائمة على مبدأ الاختلاف هو

مطلب ملح في اللحظة الراهنة. وهذا المطلب منوط بالدرجة الأولى بصدق النوايا لدى المتخصصين في الدرس البلاغي، ثم بالحس النقدي الفاعل والتقييم المستمر للمنجز.

- لعل الخطوة الأولى في الاتجاه الصحيح تتمثل في مناقشات عميقة وموسعة للحاجات الفكرية والمعرفية والعملية للدرس البلاغي في مستواها الإبستمولوجي. من غير المقبول جملة وتفصيلا أن يمارس الدارسون دراساتهم دون وعي بالقيمة الإبستمولوجية لهذه الدراسة أو تلك.

مثال بسيط على هذا النوع من الوعي المفقود يتمثل في الدراسات التي قامت حول المجاز. لقد انتحى بها الباحثون المحدثون منحى أدبياً جمالياً بحتا في حين أن المجاز كان ومازال أحد أهم أدوات تأويل القرآن والسنة. لقد تجاهل الدرس البلاغي الحديث الطرح الفكري لمفهوم المجاز وآليات عمله، فاسحاً المجال أمام انتهاكات وتعديات منهجية ومعرفية صار المجاز بسببها أداة فاعلة في توجيه النص القرآني والنص النبوي لخدمة أهداف سياسية أو أيديولوجية. . . هل يمكن أن يعود الدرس البلاغي إلى ممارسة دوره الحقيقي على المستوى الفكري والمعرفي والمنهجي في مثل هذه القضية؟

- إن انغلاق الدرس البلاغي على ذاته، وإصرار الدارسين له على فصله عن العلوم الأخرى يخالف مرتكزاً أساسياً للدرس البلاغي عبر تاريخه. ربما تكون فكرة التخصص التي سيطرت على العلوم والمعارف في العصر الحديث بتأثير من الحضارة الغربية، أقول ربما كانت ناجحة مع بعض العلوم لكن المؤكد أنها فشلت فيما يخص الدرس البلاغي. كان الدرس البلاغي يعمل من خلال منظومةٍ من العلوم والمعارف احتواها مصطلح "البيان" هناك نشأ الدرس البلاغي وهناك أثمر. ولكي يعاود العمل بالقوة ذاتها يجب أن يعود إلى تلك المنظومة ليعمل من خلالها وبها.
- " تاريخ البلاغة المرتقب في المرحلة الراهنة مثقل بالمهام المتأخرة والمنتظرات المتوقعة. فنحن وإن لم نعش بعمق المراحل التي اجتازتها الدراسات الأدبية في الغرب. فقد مرّت أمام أنظارنا وبين أصابعنا كما تمر حبات السبحة أحياناً بدون وعي واستيعاب فصرنا مسؤولين عنها محاسبين بها. . . "[1].

---

(١) العمري: ٣٣.

ثبت المصادر والمراجع

- ابن خلدون. المقدمة، بيروت، دار الفكر، ١٤٢١هـ. ضبط: خليل شحادة.
- إحسان عباس. تاريخ النقد الأدبي عند العرب، عمان ، دار الشروق، ط٢، ١٩٩٣م.
- أمين الخولي. فن القول، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٩٦م.
- حازم القرطاجني. منهاج البلغاء وسراج الأدباء، دار الكتب الشرقية، تحقيق: محمد الحبيب بن خوجة.
- الخطيب القزويني. الإيضاح في علوم البلاغة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١٤٢٤هـ. ضبط:إبراهيم شمس الدين.
- التلخيص في علوم البلاغة، بيروت، دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٣٢م. ضبط: عبدالرحمن البرقوقي.
- سعد مصلوح. قراءة جديدة لتراثنا النقدي. جدة، نادي جدة الأدبي، ١٤١٠هـ.
- السكاكي. مفتاح العلوم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ. تحقيق: عبدالحميد هنداوي.
- شوقي ضيف. البلاغة تطور وتاريخ، القاهرة، دار المعارف، ط٨، ١٩٩٢م.

- طه عبدالرحمن. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، بيروت: المركز الثقافي العربي ط١، ١٩٩٨م.
- عبدالفتاح كيليطو. الأدب والغرابة، بيروت: دار الطليعة، ط٣، ١٩٩٧م.
- عبدالله العروي. العرب والفكر التاريخي. بيروت، المركز الثقافي العربي، ط٤، ١٩٩٨م.
- عبدالحكيم راضي. الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ، القاهرة، مكتبة الآداب، ط٣، ٢٠٠٦م.
- عبدالله مساوي . محاولات تجديد البلاغة في العصر الحديث، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى.
- عمر أوكان. اللغة والخطاب، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق ٢٠٠١م.
- محمد أركون. تاريخية الفكر العربي الإسلامي. بيروت، المركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٨م، ترجمة :هاشم صالح.
- محمد العمري. البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق ١٩٩٩م.
- محمد عابد الجابري. بنية العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ط٦، ١٩٩٦ م.

أثر أصول الفقه في تقديم البلاغة العربية وتطويرها

(البحث الدلالي أنموذجاً)

إعداد

د. عبدالرحمن بن علي الحطّاب

أستاذ مشارك - كلية الشريعة

الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة



المقدمــة

الحمــد لله رب العــالمين، والــصلاة والــسلام عــلى أشرف الأنبيــاء والمرسلين، نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وبعد:

فقـد تنبـه الأصـوليون إلى أهميـة معرفـة علـوم اللغـة العربيـة؛ لأنهـم يعتمدون على القرآن الكريم والسنة النبوية في استنباط الأحكام الـشرعية، وهما بلسان عربي مبين، وكـان لزامـاً عـلى مـن يتـصدى لاسـتنباط الأحكـام منهما أن يكون مضطلعاً بعلوم اللغة عموماً، وبالمسائل البلاغيـة خـصوصاً؛ ليكــون متبحــراً في فقــه الأســاليب العربيــة، ومتعمقــاً في فهــم أسرارهــا ودقائقها؛ «لأنه لا يعلم من إيضاح جُمَل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه»[1].

ثم إن البحث الأصولي في اللغة وأساليب العرب قـد لاقـى استحسان أصـحاب العلـوم الأخـرى، فأفـادوا منـه كـل بحسبه، ومـن هـؤلاء علـماء البلاغة العربية، وفي هذا البحث أسعى - بعـون الله وقوتـه - لبيـان جانـب مـن هـذا الأثـر، وقـد اسـميته (**أثـر أصـول الفقـه في تقـديم البلاغـة العربيـة وتطويرها - البحث الدلالي انموذجاً**).

---

(١) الرسالة للشافعي (٥٠).

أهمية الموضوع وأسباب الكتابة فيه:

تكمن أهمية الموضوع وأسباب الكتابة فيه في النقاط التالية:

١- اغتنام فرصة المشاركة في ندوة الدراسات البلاغية الواقع والمأمول.

٢- رغبتي في دراسة الدخيل على أصول الفقه، بهدف المشاركة في التجديد المنشود بإخراج ما ليس له صلة بهذا العلم ولا يتم ذلك إلا بدراسة ما له علاقة به من العلوم الأخرى.

٣- إن الإحاطة بالترابط المعرفي بين العلوم يعطي الباحث التصور الكامل عن المسألة المنظور فيها.

٤- إبراز دور وأهمية أصول الفقه ببيان أثره على العلوم الأخرى إذ إن كثيراً من العلوم التي اشترك في دراستها علماء أصول الفقه مع العلوم الأخرى - كمصطلح الحديث، وعلوم القرآن، وعلوم اللغة، ومنها البلاغة، وغيرها - نجد أن علماء الأصول، قد بحثوها بحثاً متميزاً ودقيقاً محكماً، مما يوجب الاستفادة منها، بحسب حاجة الفن وموضوعه وغايته.

الدراسات السابقة:

وقفت - بفضل الله ومنته - على دراسات وجهود مبذولة في دراسة المسائل البلاغية عند الأصوليين، و تلك الدراسات هي:

١- البحث البلاغي في دراسات علماء أصول الفقه أ.د. عبد الفتاح

لاشين. وتحدث فيه عن الأمر والنهي، ومفهوم الحصر، والمجاز، في ثلاثة أبواب، كان الباب الثالث المتعلق بالمجاز يشمل معظم الفصول، وقد حاول أن يظهر « علاقة علوم البلاغة بعلم أصول الفقه، وبخاصة صيغة الأمر والنهي، والقصر، والمجاز،إذ الأحكام التكليفية في كتاب الله وسنة رسوله أكثرها يقوم على طلب الفعل وطلب الكف»[1]. والكتاب يغلب عليه النقل المجرد من كتب الأصول دون المقارنة والموازنة.

٢- دلالة الألفاظ عند الأصوليين دراسة بيانية ناقدة. د.محمود توفيق محمد سعد.

٣- سبل الاستنباط من الكتاب والسنة دراسة بيانية ناقدة.د.محمود توفيق محمد سعد.

عرض فيهما للمنهج البياني في دراسة الأصوليين للنص الشرعي، وأن الأصول والبلاغة يتفقان في أنهما « سبيل إلى فقه معنى النص »[2].

وكان منهجه هو البحث في « مدى تأثرهم بالوعي البياني واعتدادهم بما يعتد به البلاغي من المساقات والقرائن اللفظية والحالية...ولم يك من وكدهما أن تقارن بين الفكر البياني والفكر الأصولي فيما تعرض له »[3].

---

(١) البحث البلاغي في دراسات علماء أصول الفقه أ.د. عبد الفتاح لاشين (٦).

(٢) سبل الاستنباط من الكتاب والسنة للدكتور محمود توفيق (١٠٥).

(٣) دلالة الألفاظ عند الأصوليين للدكتور محمود توفيق (٧٢).

٤- سبل الاستنباط عند الأصوليين وصلتها بالمنهج بالبلاغي. رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير من الطالبة: منال بنت مبطي المسعودي.

هدفت الدراسة « إلى التقريب بين المنهجين بتتبع أصول الدرس البلاغي في كتب الأصوليين وبيان مواضع الاستمداد ووسائل تطويرها، وكيفية تأصيلها في دراسة أسرار التشريع وضبط دلالة الأحكام...مع بيان مدى مرونة انتقال أصول البلاغة وثراء امتدادها من خلال الكثرة المتشعبة لها في مجال الدرس الأصولي »[1].

والباحثه وإن اشتركت مع الدكتور محمود توفيق في العنوان إلا أن المضمون يختلف في الهدف كما سبق وفي المادة، حيث إن الدكتور محمود لم يتطرق إلالدلالتي المنطوق والمفهوم. وتطرقت الباحثة إلى السياق التركيبي، والقياس، والسياق الخارجي، والتناظر بين النصوص.

خطة البحث ومنهج الكتابة فيه:

قسمت البحث إلى مقدمة وفصلين وخاتمة.

أما المقدمة: فتحدثت فيها عن أهمية الموضوع وسبب اختياره، والجهود المبذولة في دراسة المسائل البلاغية عند الأصوليين.بالإضافة إلى خطة البحث، ومنهج الكتابة فيه.

---

(١) سبل الاستنباط عند الأصوليين وصلتها بالمنهج البلاغي لمنال المسعودي (٧).

الفصل الأول: في العلاقة بين أصول الفقه والبلاغة العربية وفيه مبحثان:

المبحث الأول: دراسة تأريخية مختصرة لنشأة علم البلاغة العربية ووجه الترابط بينه وبين علم أصول الفقه.

المبحث الثاني: أهمية اللغة والبلاغة خاصة عند الأصوليين.

الفصل الثاني: أثر أصول الفقه على البلاغة العربية في البحث الدَّلالي. وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مفهوم الدلالة وموضوعها عند الأصوليين والبلاغيين.

المبحث الثاني: أثر أصول الفقه على البحث البلاغي في الدلالة .

الخاتمة: وفيها ملخص لنتائج البحث مع ما يمكن تقديمه من توصيات.

يتلخص منهجي في إخراج البحث فيما يلي:

١- سلكت المنهج الاستقرائي – الناقص – والاستنباطي الاستدلالي في دراسة موضوعات البحث، مع مراعاة قواعد البحث العلمي في عرض مسائله، وتوثيق معلوماته.

٢- تتبعت المادة العلمية في مظانها في كتب الفنيين – الأصول والبلاغة – ورتبتها حسب مباحث الخطة.

٣- عزوت الآيات إلى سورها من المصحف الشريف ببيان اسم السورة، ورقم الآية، وجعلت ذلك في الصلب منعاً من إثقال الحاشية.

٤- ضبطت بالشكل الكلمات المحتملة، مع مراعاة علامات الترقيم.

٥- شرحت غريب الكلمات والمصطلحات الواردة في البحث.

٦- ذيلت البحث بذكر مصادر البحث ومراجعه.

٧- وضعت فهرسين: الأول:للمصادر والمراجع. والثاني:للموضوعات.

وختاماً أرجو العلي القدير بمنه وكرمه أن يجعل العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به طلاب العلم، إنه جواد كريم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الفصل الأول

في العلاقة بين أصول الفقه والبلاغة العربية

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: دراسة تأريخية مختصرة لنشأة علم البلاغة العربية ووجه الترابط بينه وبين علم أصول الفقه.

المبحث الثاني: أهمية اللغة والبلاغة خاصة عند الأصوليين.



المبحث الأول

دراسة تاريخية مختصرة لنشأة علم البلاغة العربية ووجه الترابط بينه وبين علم أصول الفقه

نشأة علم البلاغة العربية[1]:

نشأت البلاغة العربية مسائل متفرقة في كتابات الفراء (ت ٢٠٧هـ)، وأبي عبيدة (ت ٢٠٨هـ)، والجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، والمبرد (ت ٢٨٥هـ). وكان ابن قتيبة (ت ٢٧٧هـ) من أوائل من رتب بعض موضوعاتها وبوبها، وذكر في كتابه «تأويل مشكل القرآن» أبواباً للمجاز والاستعارة، والمقلوب والحذف، والاختصار وتكرار الكلام والزيادة فيه، والكناية والتعريض، ومخالفة ظاهر اللفظ معناه، وكان لهذا التبويب أثر فيما كتب ابن المعتز (ت ٢٩٦هـ)، الذي خطا بالبلاغة خطوة واسعة في الترتيب والتبويب.

وأخذت البلاغة تتقدم وتتطور إلى أن ظهر عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ) فسار بها نحو النضج والكمال، وقرر مسائلها وهذبها، فكان كتاباه «دلائل الإعجاز» و «أسرار البلاغة» قمة البلاغة العربية، وقد تجلت فيهما العقلية الناضجة التي تفهم الأمور وتتذوق الأدب، وبدا فيهما التبويب والتقسيم واضحاً.

---

(١) انظر: باختصار وتصرف يسير منهج السكاكي في البلاغة للدكتور أحمد مطلوب. مجلة المجمع العلمي العراقي (١٠/ ٢٧٥-٢٨١).

ورغم أن كتابيه قد ضما موضوعات البلاغة كلها من معان، وبيان، وبديع، إلا أنه لم يفرق بينهما كما فعل المتأخرون، ولم يقل هذه موضوعات علم المعاني، وهذه مباحث علم البيان، وهذه من فنون البديع.

ولم تزل البلاغة تكمل شيئاً فشيئاً إلى أن محص السكاكي (ت٦٢٦هـ) زبدتها، وهذب مسائلها، ورتب أبوابها، وقسّمها إلى علمين متميزين: علم يتعلق بالنظم سماه علم المعاني، وعلم يتعلق بالتشبيه والمجاز والكناية، أوبالصورة، سماه علم البيان، ولم يسم القسم الثالث بديعاً، وإنما هو عنده: وجوه مخصوصة كثيراً ما يؤتى بها بقصد تحسين الكلام[1]، وسماها بدر الدين بن مالك (ت ٦٨٦هـ) البديع، وتابعه الخطيب القزويني (ت ٧٣٩هـ)، والمتأخرون، وبذلك انحصر مصطلح البديع في المحسنات المعنوية واللفظية، بعد أن كان يقصد به معظم موضوعات البلاغة عند الرواة الذين نقله الجاحظ عنهم، وعند عبد الله بن المعتز صاحب « البديع».

---

(١) يقول الدكتور أحمد مطلوب، كما في المصدر السابق (١٠/ ٢٧٧): " ولهذا عرف البلاغة تعريفاً لم يدخل فيه علم البديع فقال: (البلاغة هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حداً له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها، وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها). ينظر: مفتاح العلوم (١٨١).

وهنا لابد من الإشارة إلى بعض الأمور المتعلقة بالنشأة، ولها علاقة فيما نحن فيه من بيان أثر العلوم الأخرى على نشأة البلاغة العربية ومن تلك الأمور[1]:

١ - إن البلاغة وجدت بشكلها العملي في كلام العرب بسلائقهم قبل أن توجد بشكلها النظري، شكل القواعد والأحكام، والحدود والتعريفات، فلقد تكلم العرب لغة سليمة لا لحن فيها، واشتقوا ما شاءوا من الصيغ والأوزان، ونظموا الشعر على البحور المختلفة قبل أن يظهر علماء النحو والتصريف والعروض والنقد.

٢- لم تنشأ البلاغة مستقلة عن غيرها من علوم العربية والشريعة، فقد نشأت تحت رعاية المشتغلين في إعجاز القرآن الكريم وبيان أسراره، وتحت كنف وأفكار الفلاسفة والمتكلمين، واستفادت من جهود الأصوليين، الذين كانوا من أوائل المحتضنين للدراسات التي تدور حول الألفاظ ومعانيها، كما سيأتي في المبحث التالي.

كما أن البلاغة كانت موضوعاً تناوله مْنَ بحث في أساليب العربية وطرق أدائها، ومن بحث البيان العربي وصفاته، ومْنَ بحث المفاضلة بين

(١) الموجز في تأريخ البلاغة للدكتور مازن المبارك (١١٥-١١٧)، مسألة التأثير الأرسطي في البلاغة والنقد العربيين-حوار نقدي مع فضيلة الأستاذ د. عباس أرحيلة- نشر في موقعه وأشار إلى نشره في جريدة الوثيقة، في العددين(٢٢)، (٢٣).

طبقات الكلام وتمييز جيده من رديئه، وعلى جهودهم جميعاً قامت علوم البلاغة بفنونها وأنواعها.

٣- وأخيراً فإن البلاغة التي وضعوها لم تصل إلى أيدينا إلا بعد أن علق بها الكثير من آثار الفلسفة و المنطق، وابتعدت عن اللغة الحيَّة ونصوصها الأدبية، وأُفرغت في تعريفات وقوالب جامدة، ولم تعد كما كانت بنت الذوق السليم، ونفحة الحس المرهف بالجمال.

ولذا انطلقت دعوات التجديد المنادية بإعادة النظر في مفهوم البلاغة، وتخليصها مما علق بها وتوضيح وظيفتها، وسبل وطرق تقديمها وتطويرها.

وجه الترابط بين علمي الأصول والبلاغة العربية:

١- أن كلا العلمين كان القصد من التأليف فيه خدمة الشريعة الإسلامية، فهما وسيلتان من وسائل فهم أوامر الله ونواهيه، وفهم أسرار الإعجاز في كتابه، وبهما يستدل على صدق رسالة النبي ﷺ. قال السكاكي: «فلعل ما تركت أكثر مما ذكرت؛ لأن المقصود لم يكن إلا مجرد الإرشاد لكيفية اجتناء ثمرات علمي المعاني والبيان، وأن لا علم في باب التفسير بعد علم الأصول أقرأ منهما على المرء لمراد الله تعالى من كلامه، ولا أعون على تعاطي تأويل مشتبهاته، ولا أنفع في درك لطائف نكته وأسراره ولا أكشف للقناع عن وجه الإعجاز، هو الذي يوفي كلام رب العزة من البلاغة حقه ويصون له في مظان التأويل ماءه ورونقه»[1].

---

(١) مفتاح العلوم (١٨٤).

٢- أن كليهما يهتمان بالمعنى اهتماماً شديداً، إلا أن البلاغي يستحضر مع ذلك الذوق والجمال في تراكيب الجمل(١)، أما الأصولي فهو ينظر إلى كيفية استنباط الحكم الشرعي. وكيف تستنبط المعاني من ألفاظها بقواعد وأصول علمية محكمة. وهذه القواعد والأصول وإن كانت في الأصل موضوعة لفهم كلام الشارع كلام الله ورسوله والذي نزل بأحسن تركيب وأجمل وأبلغ معنى، إلا أنها تصلح أن تنزل على أي كلام مادام أنه عربي فصيح.

٣- أن كليهما قد تأثر بعلم الكلام حتى أصبح في كل منهما مدرسة تسمى بمدرسة المتكلمين، تقابل مدرسة الفقهاء عند الأصوليين، ومدرسة الأدباء عند البلاغين.

---

(١) فالبلاغة تعلمنا كيف نركب الجملة العربية لنصيب بها الغرض المعنوي الذي نريد على اختلاف الظروف والأحوال، وذلك هو الغرض من علم المعاني. وتعلمنا كيف نصوغ الصورة وننوع الأسلوب لتظهر الدلالة بوضوح، وتلك هي وظيفة فن البيان. وتعلمنا كيف تأتي الصورة موشّاة، يتنافس على الحسن فيها معناها ومبناها، ثم لا يكون الحسن في المبنى إلا إذا كان -هو نفسه- حسناً زائداً على المعنى، وتلك هي وظيفة البديع.

إنها ترشدنا إلى الطريقة التي نوضح بها أغراضنا، ونبين بها عن المعاني الكامنة في نفوسنا، وتدلنا على أقوم السبل إلى إخراج المعنى في أحسن صورة. انظر: الموجز في تأريخ البلاغة (١١٧) بتصرف يسير.

وهـذا الأثـر واضـح في استخدام كـل مـنهما علـم المنطـق، ولا سيما في الحـدود والتقسيمات والتفـاريع، وسـيأتي أمثلـة لـذلك عنـد الحـديث عـن موضوع البلاغة وفي الجانب التطبيقي.

والجدير ذكره هنا أن أثر المنطق على علم البلاغة هل كـان مباشرة، أو عـبر علم أصول الفقه ؟.

لا شك أن الاحتمال وارد في كل ذلك، ويحتاج للحكم بالقطع أو الظن الغالـب في ذلـك إلى مـنهج اسـتقرائي، كـما يحتـاج إلى تظـافر الأصـوليين والبلاغين للقيام به مما لا يحتمله مثل هذا البحث. إلا أنني ألمس مؤشرات تدل على أن استفادة البلاغيين كانت بواسطة علم أصول الفقه لما يلي:

١- استفادة البلاغيين من البحث الأصولي تصريحاً أو تلميحاً، كـما سيأتي شيء من النقل خلال البحث.

يقول البهاء السبكي وهو من رجال البلاغة في فاتحة كتابه عروس الأفراح: «**واعلم أني مزجت قواعد هذا العلم بقواعد الأصول**، والعربية، وجعلت نفـع هذا الشرح مقسوماً بين طالبي العلوم الثلاثة وأكاد أقول بالسوية»[1].

وسبقت الإشارة من السكاكي بأن علم الأصول من العلوم التي تُجتنى منها ثمرات علمي المعاني والبيان.

---

(١) عروس الأفراح (١/ ١٥٦).

بل قد نص البهاء السبكي على أن علمي أصول الفقه والمعاني في غاية التداخل بقوله: « **واعلم أن علمي أصول الفقه والمعاني في غاية التداخل،** فإن الخبر والإنشاء اللذين يتكلم فيهما المعاني هما موضوع غالب الأصول، وإنَّ كل ما يتكلم عليه الأصولي من كون الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، ومسائل الإخبار، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والإجمال والتفصيل، والتراجيح، كلها ترجع إلى موضوع علم المعاني »[١].

ولعل عناية الأصوليين بهذه المباحث لما كانت أشد من عناية البلاغيين هي التي جعلت السكاكي في مقدمة كتابه مفتاح العلوم يشكو بقوله: « بل تصفح معظم أبواب أصول الفقه من أي علم هي؟ ومن يتولاها »[٢].

٢- أن أوجه الترابط السابق ذكرها ودقة الأصوليين في تعاملهم مع النصوص الشرعية، تجعل المسلم أكثر رضاً واطمئناناً، ولاسيما وهو يجد بغيته من الأمثلة المطبقة على نصوص الوحي.

٣- أن البلاغة تستفيد من البحث اللغوي والنحوي[٣] الذي لا ينكر أحد استفادته من علم الأصول.

---

(١) عروس الأفراح (١/ ١٧٣).

(٢) مفتاح العلوم للسكاكي (١٨٤).

(٣) ومعلوم أن تدوين علم البلاغة قد تأخر عن علم النحو واللغة كما ذكر ابن خلدون في مقدمته (٥٥٠). وللدكتور فوزي فيض الله بحث جيد في: "صلة علم الأصول باللغة" تحدث فيه عن

مواقف الأصوليين من اللغة وذكر أنها لم تخرج عن خمسة مواقف هي: الأول: موقف الالتزام، وهو التسليم بالقاعدة اللغوية، والتخريج عليها، وعدم الخروج عنها إلا لضرورة أو صرف: ويتجلى هذا الموقف بالنسبة إلى حروف المعاني. الثاني: موقف الاختزال: وهو اختصار مقالة اللغويين والتعلق بنتائجها دون التوسع في التقسيم والتفريع: وتجلى هذا الموقف بالنسبة إلى علاقات المجاز، التي ردوها إلى الاتصال الصوري أو المعنوي [وسيأتي أن الأصوليين توسعوا وزادوا فيها على ما عند البلاغيين]. الثالث: موقف التكميل: بمعنى أن الأصوليين وقفوا على مقالة أهل اللغة، ثم توسعوا فيها حتى استوت واستتمت... واندرج تحت هذا الموقف:

أ- إضافة القيود على التعاريف، كالعام والمطلق، والمشترك ونحوها.

ب- إضافة الشروط إلى التعاريف والقواعد، كاشتراط الاستغراق في العام وكشروط التأويل، وشروط الاستثناء.

ج- وضع تقسيمات جديدة تشمل ما ذكره اللغويون، كتقسيم المجمل باعتبار أسبابه، وتقسيم المحكم بالنظر إلى موضوعاته، وتقسيم مفهوم المخالفة باعتبار أنواعه.

د- استدراك مباحث لم يتناولها اللغويون، كحمل المطلق على المقيد، وحكم العام من حيث تناوله أفراده قطعاً أو ظناً، وحكم العام إذا ورد عقب سبب خاص.....

الرابع: موقف الترجيح: وهو تأييد رأي في العربية على آخر بالدليل، عند اختلاف اللغويين أنفسهم فيه، أو تقوية معنى لفظ على آخر إذا وردا في اللغة نفسها. كالترجيح في اللفظ المشترك، وفي مسألة الاستثناء الوارد عقب جمل متعاطفة..

الخامس: موقف الإنشاء: وقد أريد به أن الأصوليين كونوا أحياناً نظرية مستقلة قائمة بذاتها في البيان العربي، لها هيكلها ومخططها، وتقسيماتها، واصطلاحاتها، وضوابطها، وشروطها، وقيودها، وأمثلتها من النصوص القطعية، وتطبيقاتها الفروعية العملية الشرعية، على نطاق واسع. وقد تجلى هذا الموقف في نظرية الدلالات، التي انحصرت في عبارة النص، وإشارته، ودلالته، واقتضائه...الخ.

انظر: المشترك اللغوي نظريةً وتطبيقاً – للدكتور توفيق محمد شاهين (١٠٨-١١٠) فقد نقلت بواسطته.

يقول السيد أحمد عبدالغفار وهو يتحدث عن أهمية مؤلفات علم الأصول: «... وتكفينا الإشارة إلى ما تحمله من مقدمات طويلة ونافعة في الأبحاث اللغوية، كما تتطرق في كثير من الأحيان إلى أبحاث بلاغية. وقد تنتهي تلك الأبحاث إلى نواحٍ لم يستوفها أصحاب اللغة أو البلاغة أنفسهم»(1).

وقال – أيضاً – بعد أن ساق اضطراب اللغويين في بعض مباحث الألفاظ: «وفي هذا المضطرب الواسع للدرس اللغوي نلحظ فيما عرضه الأصوليون دقة في البحث وتفنيداً للآراء باتساع صدر وطول أناة، وإخضاعاً لها لمعقولية الحقائق وامتحانها، أو صدق الخبر عن طريق التواتر»(2).

٤- الوقوف على بعض الأمثلة التي تدل على ذلك فمن ذلك إتباع البلاغيين للأصوليين في بعض التقسيمات المستخدمة عند المناطقة، ففي البحث الدلالي نجد أن الأصوليين وعلماء البلاغة والبيان لم يشترطوا «أن يكون اللزوم عقلياً، بل حكموا بصحة الدلالة الالتزامية لمطلق اللزوم، عقلياً كان أم عرفياً، والضابط عندهم، أن يكون بين الملزوم واللازم مطلق ارتباط، بحيث يصح الانتقال من أحدهما إلى الآخر، سواء أكان الارتباط مستنداً إلى العقل أم العرف،

---

(١) التصور اللغوي عند الأصوليين (٥).

(٢) التصور اللغوي عند الأصوليين (٥٧).

ومن هنا نشأ الوضوح والخفاء في الدلالة الالتزامية بيّنة واضحة، واللزوم مطَّرداً، لا يتخلف في جميع صور الدلالة الالتزامية.

أما المناطقة فاشترطوا شروطاً ثلاثة لتصح عندهم هذه الدلالة:

الأول: أن تكون عقلية محضة، أي يحكم العقل بعدم الانفكاك بين المعنى الملزوم والمعنى اللازم.

الثاني: أن تكون بيَّنة واضحة، بمعنى أن يكون اللزوم بين المعنى الموضوع له اللفظ، والمعنى اللازم، واضحاً لا يحتاج إلى دليل يدل عليه.

الثالث: أن يكون تصور الملزوم كافياً بحد ذاته للحكم باللزوم، وذلك كتصور العدد "اثنين" مثلاً للحكم بأنه عدد زوجي لا فردي، وهو بيِّن لا يفتقر إلى دليل؛ لأن صفة "الزوجية" ملازمة عقلاً لهذا العدد وأمثاله، والتلازم بينهما مطَّرد لا يتخلف »[1].

---

(١) المناهج الأصولية للدريني (٢٢٣-٢٢٤)،حاشية الأزميري على المرآة (٢/ ٧٣)، البلاغة العربية لحبنكة الميداني (٢/ ١٢٩)، آداب البحث والمناظرة للشنقيطي (١/ ٢١).

المبحث الثاني

أهمية اللغة والبلاغة خاصة عند الأصوليين

كانت دراسة اللغة وقواعدها مدخلاً إلى فهم كتاب الله عز وجل وسنة نبيه عليه السلام، ولهذا كانت عناية العلماء من المفسرين والفقهاء والأصوليين والمحدثين باللغة دراسة وتدريساً وبحثاً وتأليفاً، وكانت المؤلفات الأصولية على رأس العلوم التي خدمت لغة الكتاب العزيز، فقد دقق علماء الأصول في « فهم أشياء من كلام العرب لم تصل إليها النحاة ولا اللغويين، فإن كلام العرب متسع جداً، والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي زائداً على استقراء اللغوي»[1]. وكان من نتاج هذا النظر والتدقيق، إبراز قواعد لغوية محكمة، يتجلى من خلالها المقصود من الكلام.

وسبب اهتمام الأصوليين بالجانب اللغوي في بحثهم الأصولي يرجع إلى أسباب منها:

١- إن التقصير في معرفة اللغة يؤدي إلى الغلط والتخبط في الفهم والاستنباط، الذي هو وظيفة الأصولي.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مؤكداً ما سبق وممثلاً له:« ومن لم يعرف لغة الصحابة التي كانوا يتخاطبون بها، ويخاطبهم بها النبي ﷺ وعادتهم في

---

(١) الإبهاج للسبكي (١/ ٧)، البحر المحيط للزركشي (١/ ١٤).

الكلام، وإلا حرّف الكلم عن مواضعه، فإن كثيراً من الناس ينشأ على اصطلاح قوم، وعادتهم في الألفاظ، ثم يجد تلك الألفاظ في كلام الله، أو رسوله، أو الصحابة، فيظن أن مراد الله أو رسوله أو الصحابة بتلك الألفاظ ما يريده بذلك أهل عادته واصطلاحه، ويكون مراد الله ورسوله والصحابة خلاف ذلك، وهذا واقع لطوائف من الناس من أهل الكلام والفقه والنحو والعامة وغيرهم» [1].

ولأجل ما سبق من الخوف في الوقوع في الخطأ في الفهم والاستنباط بسبب التقصير في معرفة اللغة اشترط علماء الأصول على المجتهد والفقيه والمفتي العلم باللغة العربية على خلاف في المقدار الواجب في ذلك.

يقول الشاطبي: « الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلابد من اشتراط العلم بالعربية... أن علم العربية إنما يفيد مقتضيات الألفاظ بحسب ما يفهم من الألفاظ الشرعية، وألفاظ الشارع المؤدية إلى مقتضياتها عربية، فلا يمكن من ليس بعربي أن يفهم لسان العرب »[2].

تبقى هنا ملاحظة وهي بعد أن دونت أكثر المباحث اللغوية التي يحتاج إليها في علم أصول الفقه، فربما يقال إن المجتهد إذا ألمَّ بها وأحاط بمداركها فقد تكفيه في هذا الجانب، ويبقى ما قاله الأصوليون من الإحاطة والتوسع بعلوم العربية من باب الكمال.

---

(١) قاعدة جلية في التوسل والوسيلة (١٥٢-١٥٣).

(٢) الموافقات (٥/ ١٢٤).

٢- الأمر الثاني من أسباب اهتمام الأصوليين باللغة العربية هو أن اللغة أحد استمدادات علم الأصول، بل هي أعظمها، حتى قيل إن قواعد الأصول قواعد لغوية، نظراً إلى كثرتها.

أما أهمية علم البلاغة العربية عند الأصوليين، فلأنها من علوم اللغة العربية.

وقد جاء في مقدمة ابن خلدون أن من أراد الشريعة فلابد له من معرفة علوم اللسان العربي، وهي أربعة: لغة، ونحو، وبيان، وأدب[1].

يقول المرداوي عند حديثه عن شروط المجتهد: « ويكون عارفاً بلغة العرب؛ لأن الكتاب والسنة عربيان، ويعرف العربية، وهي تشمل: اللغة، والنحو، والصرف، ويعرف علم البلاغة، وهي المعاني، والبيان، والبديع؛ لأنه وإن كان داخلاً في علم العربية، إلا أني أردت التصريح بذلك لئلا يظن خروجه عنها، وإنما اعتبر ذلك لأن الكتاب والسنة في الذروة العليا من الإعجاز، فلابد من معرفة طرق الإعجاز وأساليبه ومواقعه، ليتمكن من الاستنباط »[2].

يقول البابرتي الفقيه الأصولي: « والفقيه وإن برز على الأقران في الفتاوى والأحكام، والمتكلم وإن ندّ أهل الدنيا في صنعة الكلام،وحافظ

---

(١) مقدمة ابن خلدون (٥٤٥).

(٢) التحبير شرح التحرير للمرداوي (٨/ ٣٨٧٥-٣٨٧٦).

القصص وإن كان من ابن القِرية أحفظ[1]، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه، لا يتصدى أحد منهم لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما المعاني والبيان»[2]، وسبق بيان شيء من سبب اهتمام الأصوليين بالبلاغة في وجه الترابط بين العلمين علم أصول الفقه وعلم البلاغة العربية.

---

(١) هو أيوب بن يزيد بن قيس بن الخزرج من فصحاء العرب، والقرية هي اسم أمه، مات في زمن الحجاج بن يوسف، وبعض الناس ينفي وجود هذه الشخصية. انظر: الإكمال لابن ماكولا (٧/ ٤٧).

(٢) شرح التلخيص (١٢٦)، وأصله للزمخشري في تفسيره الكشاف (١/ ٤٢-٤٣).

الفصل الثاني

أثر أصول الفقه على البلاغة العربية في البحث الدَّلالي

في هذا الفصل سنقف - بإذن الله تعالى - على تعريف الدلالة لغة، واصطلاحاً. أما قولنا: الدلالي كما في العنوان فإنما هو زيادة الياء للنسبة.

ويشمل البحث الدلالي: دلالة الألفاظ الوضعية على معانيها وأحكامها، بأقسامها الثلاث: المطابقة، والتضمن، والالتزام. كما يشمل الدلالة بالألفاظ[1]، بأنواعها: الحقيقة والمجاز. كما يشمل الدلالة عند الألفاظ، أو ما يسمى بالدلالة السياقية[2].

إذا تبين ما سبق فستكون النماذج المذكورة -من أثر أصول الفقه على الدرس البلاغي- داخلة تحت هذه الأقسام، بحول الله وقوته.

---

(١) ذكر بعض الأصوليين فرقاً بين الدلالتين، وذلك بالنظر إلى جهة تعلّقها: فمن جهة المحل فإن محل دلالة اللفظ القلب. ومحل الدلالة باللفظ اللسان. ومن جهة الوصف: فدلالة اللفظ صفة للسامع أو لذات اللفظ، أما الدلالة باللفظ فهو صفة للمتكلم، كما ذكروا فروقاً أخرى. يقول الزركشي في البحر المحيط (٢/ ٣٧) عن الدلالة باللفظ: "...لأن الدلالة باللفظ هي الاستدلال به، هو استعماله في المعنى المراد، فهو صفة المتكلم، والدلالة صفة اللفظ أو السامع، وقد أطنب القرافي في الفرق بينهما مما حاصله هذا".

انظر: شرح التنقيح (٢٦)، نهاية السول (١/ ٢٤٣)، شرح الكوكب المنير (١/ ٢٤٣).

(٢) سيأتي الحديث عن الدلالة السياقية عند البلاغيين، وهي ضمن ما يسمى بالمقال والمقام، أومقتضى الحال، وذكر د. محمود توفيق في كتابه دلالة الألفاظ (١٩): أنها - أي الدلالة عند الألفاظ - المسماة بمستتبعات التراكيب عند البلاغيين كدلالة التعريض على معناه؛ ولذا ذهب بعض البلاغيين إلى جعل مستتبعات التراكيب من قبيل الإفادة لا من قبيل الدلالة.

المبحث الأول

مفهوم الدلالة وموضوعها عند الأصوليين والبلاغيين

الدلالة لغة: مصدر من الفعل الثلاثي « دلَّ»، يقال دل يدل دلالة، بفتح الدال وكسرها وضمها، والفتح أفصح ،ومادة هذه الكلمة تأتي في اللغة على معان منها: الإبانة والإرشاد والهداية والتعريف[١].

أما الدلالة في الاصطلاح فهي: «كون الشيء بحالة يلزم من فهمه فهم شيء آخر» [٢]. والشيء الأول:هو الدال. والثاني: هو المدلول.

يقسم العلماء الدلالة العامة قسمين [٣]: دلالة لفظية، ودلالة غير لفظية. وكل من هذين القسمين ينقسم باعتبار إضافته ثلاثة أقسام، فيكون محصلة القسمة ستة أقسام:

١- دلالة عقلية لفظية:كدلالة صوت المتكلم على حياته.

٢- دلالة عقلية غير لفظية: كدلالة الأثر على المؤثر.

٣- دلالة طبيعية لفظية: كدلالة كلمة «أح أح » على وجع الصدر.

٤- دلالة طبيعية غير لفظية: كدلالة الحمرة على الخجل.

---

(١) مقاييس اللغة (٢/ ٢٥٩) ، الصحاح (٤/ ١٦٩٨).

(٢) الإبهاج للسبكي (١/ ٢٠٤)، شرح الكوكب المنير (١/ ١٢٥)، تيسير التحرير (١/ ٧٩).

(٣) انظر:شرح التنقيح (٢٠)، البحر المحيط (٢/ ٧)، شرح الكوكب المنير (١/ ١٠٧).

٥- دلالة وضعية غير لفظية: كدلالة الإشارة بالرأس إلى أسفل على معنى « نعم ».

٦- دلالة وضعية لفظية، وسبق تعريفها، وهي المقصودة بالبحث عند الأصوليين والبلاغيين؛ لأنها هي التي تختلف باختلاف الأجناس واللغات واللهجات، ولذا يتوقف العلم بالمدلول بعد سماع الدال على العلم بالمواضعة عند القوم الناطقين بالدوال، بخلاف العقلية والطبيعية، فإنها لا تختلف من أمة إلى أمة في الغالب، ومن ثَمَّ لما كانت عناية الأصوليين والبلاغيين بالدلالة اللفظية والوضعية، فقد سعوا في تحرير مفهومها تحريراً دقيقاً.

والدلالة اللفظية الوضعية هي «كون اللفظ بحيث إذا أرسل فهم المعنى للعلم بوضعه»[1].

وقال ابن أمير الحاج شارحاً هذا التعريف: «أي كون اللفظ كلما أطلق فهم منه معناه للعلم بتعيينه بنفسه بإزاء معناه المفهوم منه أعم من أن يكون هو جميع ما وضع اللفظ له، أو جزأه، أو لازمه »[2].

وعرف القرافي دلالة اللفظ بأنها:« فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى، أو جزأه، أو لازمه»[3].

---

(١) التحرير مع شرحه تيسير التحرير (١/ ٨٠).

(٢) التقرير والتحبير (١/ ٩٩).

(٣) التنقيح مع شرحه (٩٣).

ومن خلال التعريفات السابقة يتضح أنها - دلالة اللفظ الوضعية - تنقسم إلى ثلاثة أقسام: دلالة المطابقة، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام. وسيأتي مزيد إيضاح وتمثيل عند الحديث عن الموضوع والأثر.

موضوع الدلالة عند الأصوليين هو كل ما يتعلق بالمنهاج الذي يرسم للفقيه، بحيث يتقيد به في استنباطه حتى لا يخرج عن الجادة، ولهذا لما كان هدف الأصوليين استثمار واستنباط الأحكام الشرعية من الأدلة الشرعية[1]، فقد اتسعت نظرتهم لطرق الاستثمار فذكروا أن مسالك الدلالة تتحقق بالنظر في الألفاظ والأفعال والتقريرات، وبالالتفات إلى المعاني والعلل والأمارات وغيرها من القرائن والمساقات.

---

(١) إن المتتبع لأساليب اللغة العربية التي نطق بها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة يجد أن اللفظ العربي تنوعت أساليب دلالته على الأحكام الشرعية، مما يحتاج معه إلى فهم هذه الأساليب وطرق دلالتها على الأحكام، لكون ذلك هو الطريق الصحيح لفهم الوحيين الشريفين. وطرق دلالة الألفاظ على الأحكام الشرعية تنقسم بعدة اعتبارات . باعتبار شمول الألفاظ وعدمه. وباعتبار طرق دلالة الألفاظ على الأحكام الشرعية من حيث نوع استفادة المعاني من هذه الألفاظ. وباعتبار طرق دلالة الألفاظ على الأحكام الشرعية من حيث وضوح المراد منه أو إبهامه. وإذا نظرنا إلى الاعتبار الأول وجدنا منه ما يدل على أفراد كثيرة لا حصر لها من ذات اللفظ، بل كلها تنضوي تحت اللفظ الواحد إذا أطلق فيسمى عاماً. ومنه ما يدل على فرد واحد، أو أفراد كثيرة محصورة بعدد معين فيسمى خاصاً. والخاص يتنوع باعتبار صيغته إلى الأمر والنهي الموضوعين للدلالة على طلب الفعل أو الكف عنه. وباعتبار الحالة التي تلابسه إلى المطلق والمقيَّد، إلى غير ذلك من التقاسيم.

إلا أن ارتباطهم بالتنزيل، وما يتبعه من ضرورة الأخذ بطبيعة اللسان المنزل به، جعلهم ينطلقون في حديثهم عن هذه المسالك من مباحث الألفاظ، فعملوا على استدرار المعاني من منظومها ومفهومها ومعقولها [١].

يقول الغزالي: « اللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه، أوبفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله، وهو الاقتباس الذي يسمى قياساً، فهذه ثلاثة فنون: المنظوم، والمفهوم والمعقول »[٢].

ثم إن الأصوليين استغلوا حديثهم عن المنطوق ليميزوا فيه بين الصريح الدال على الحكم بالمطابقة، أو التضمن. وغير الصريح الدال عليه بالالتزام.

كما ميزوا في المفهوم بين الموافق والمخالف. ونبّه بعضهم على أن مستند الفهم في المفهوم جاء على مقتضى اللغة وعرف الاستعمال، فعلة الحكم فيه لغوية.

جاء في كشف الأسرار: « والمراد بالمعاني: المعاني اللغوية، والمعاني الشرعية التي تسمى عللاً »[٣]. وبهذا يعلم أن ركون الأصوليين إلى قبول مبدأ التعليل بما هو لغوي مفض إلى قبولهم لما هو شرعي في القياس والاستصلاح.

---

(١) انظر: منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي لعبدالحميد العلمي (٢٢-٢٤).

(٢) المستصفى للغزالي (١/ ٣١٦).

(٣) كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري (١/ ١٢).

لذلك تقرر عندهم أن العلة مسلك دلالي معتبر، لأن الحكم يتعلق بها، وما جاز أن يتعلق الحكم به جاز أن يكون دليلاً عليه.

كما نبّه الغزالي في شفاء الغليل على أن « دلالة الألفاظ على الشيء إما أن تكون بطريق التعليل أو اللغة أو العرف »(١).

ومنطلق الأصوليين في التدرج الدلالي يقتضي البدء بالمنصوص واستغلاله منطوقاً صريحاً، وغير صريح، ثم الانتقال بعده إلى العلل اللغوية في المفاهيم، أو الشرعية في أبعادها الجزئية القياسية، والكلية المقاصدية (٢).

وهذا ما رامه الإمام الشاطبي عندما نص في مواطن من موافقاته على أن طرق الدلالة إنما تتحصل من جانبين(٣):

أحدهما: العلم بالعربية، والثاني الإلمام بالمقاصد الشرعية.

لأن: «القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي، كما أن من لم يعرف مقاصدها لم يحل له أن يتكلم فيهما، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة»(٤).

فقوله لضرورة الإحاطة باللسان مشعر بالدلالة اللفظية، وقوله بضرورة الإلمام بالمقاصد مؤذن بدلالة العلل الجزئية والكلية.

---

(١) شفاء الغليل (٥٦).

(٢) انظر: منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي لعبدالحميد العلمي (٢٤).

(٣) المصدر السابق.

(٤) الموافقات (٣/ ٣١).

أما البلاغيون فإنهم انطلقوا في بحث الدلالات من علم البيان خاصة، حيث اقتبس البيانيون من علماء المنطق وعلماء أصول الفقه [1] بعض مباحث الدلالات وجعلوها مقدمة لبحوث علم البيان نظراً لارتباط هذا العلم بدلالات الألفاظ الوضعية على المعاني.

فقسموا الدلالة اللفظية الوضعية ثلاثة أقسام، وهي: دلالة المطابقة، والتضمن، والالتزام. وذلك لأن الكلام يُساق ليدلَّ على تمام معناه الحقيقي أو المجازي فتكون دلالته دلالة مطابقة تامة بين اللفظ والمعنى.

فإذا قلنا مثلاً: « نزل المطر » قاصدين فعلاً نزول المطر من السماء في الواقع، كانت هذه الدلالة دلالة مطابقة بين اللفظ والمعنى.

وإما أن يُساق ليدُلَّ على بعض معناه الحقيقي أو المجازي، لا ليُدلّ على كل معناه، لأن العناصر الأخرى من معناه غير مطلوبة، أو غير محتاج إليها، فتكون دلالته دلالة تضمن. ومن أمثلة دلالة التضمن أن يسأل الطبيب المريض: هل تناولت اليوم في طعامك ملحاً كثيراً حتى ارتفع ضغطك ؟. فأجابه المريض بقوله: دعانا صديقنا فلان وأطعمنا طعاماً، وضَعَتْ له الملح أولاً زوجته، ثم وضعت له الملح مرة ثانية أمُّه ظانَّة أنه لم يُضف إليه الملح بعد، ثم وضعت له الملح ثالثاً أخته فكان الطعام مالحاً جداً.

---

(١) انظر: البلاغة العربية لحبنكة الميداني (٢/ ١٢٩)، البحث البلاغي في دراسات علماء أصول الفقه للدكتور عبدالفتاح لاشين (١٠٧).

فدعوة الصديق له لا مصلحة للطبيب في معرفتها ليدل على أنه تناول ملحاً كثيراً.

وأما أن يساق ليدل على معنى آخر خارج عن معناه الحقيقي أو المجازي، فتكون دلالته دلالة التزام. ولازم المعنى الذي يدُلّ عليه اللفظ قد يكون لازماً له عقلاً، أو لازماً له عادة، أو لازماً له عرفاً.

كأن تقول:هذه الشجرة لا نستطيع قطف أعلى ثمارها إلا بسلّم طوله عشرة أمتار. أي: هي شجرة عالية يبلغ ارتفاع أغصانها قرابة عشرة أمتار [1].

ثم إنهم لما كان - عندهم - علم البيان هو: «إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة»[2]، قالوا: إن ذلك إنما يكون في الدلالة التضمنية والالتزامية، ففي الدلالة التضمنية - مثلاً - لفظ « التراب » فإنه جزء من الجدار الذي هو جزء من البيت، فدلالة الجدار على «التراب» الذي هو جزؤه المباشر أوضح من دلالة البيت على التراب الذي هو جزء جزئه.

وفي الدلالة الالتزامية: نجد « الكرم » فإنه لازم لأكثر من ملزوم، منها: كثرة الضيفان، وكثرة الطبخ، فكل منهما يستلزم « الكرم » ويلزم من وجودها وجوده، غير أن دلالة الأول أوضح من الثاني؛ لأن قولنا: محمد

---

(١) المناهج الأصولية للدريني (٢٢٣-٢٢٤)، حاشية الأزميري على المرآة (٢/ ٧٣)، البلاغة العربية لحبنكة الميداني (٢/ ١٢٩)،آداب البحث والمناظرة للشنقيطي (١/ ٢١).

(٢) التعريفات للجرجاني (٢٠٠).

كثير الأضياف أدل على كرمه من قولنا: « محمد كثير الطبخ »، إذ لا وساطة بين كثرة الأضياف ومعنى الكرم.

يقول العلوي اليماني: «...فصارت الدلالة على وجهين: الوجه الأول: دلالة وضعية[1]، وهذه لا تعلق لها بالبلاغة والفصاحة كما مهدنا طريقه. وثانيهما: الدلالة المعنوية، ودلالتها إما بالتضمن، أو بالالتزام، وهما عقليان من جهة أن حاصلهما هو انتقال الذهن من مفهوم اللفظ إلى ما يلزمه، ثم تلك الملازمة إما أن تكون دلالة على جزء المفهوم، أو تكون دلالة على معنى يصاحب المفهوم، فالأول هو الدلالة التضمنية، والثاني هو الدلالة الخارجية، وهما جميعاً من اللوازم، ثم إن تلك اللوازم تارة تكون قريبة، وتارة تكون بعيدة، فمن أجل ذلك صح تأدية المعاني بطرق كثيرة، بعضها أكمل من بعض، وتارة تزيد، ومرة تنقص؛ فلأجل هذا اتسع نطاق البلاغة وعظم شأنه، وارتفع قدره وعلا أمره، فربما علا قدر الكلام في بلاغته حتى صار معجزاً لا رتبة فوقه، وربما نزل الكلام حتى صار ليس بينه وبين نعيق البهائم إلا مزية التأليف والتركيب، وربما كان متوسطاً بين المرتبتين...الخ »[2].

(١) المقصود بها دلالة المطابقة، وهي ودلالة التضمن والالتزام أقسام للدلالة اللفظية الوضعية كما سيأتي في المبحث القادم.

(٢) الطِراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز للعلوي (٣/ ٣٢٢).

وتبقى الإشارة إلى ما ذكره - أيضاً - العلوي فيما يتعلق بمراتب دلالة اللفظ على ما يدل عليه من المعاني[1]: « على ثلاث مراتب: المرتبة الأولى: أن يكون ذلك حاصلاً من جهة ملفوظه، وما هذا حاله يندرج تحته النصوص والظواهر، والألفاظ المؤولة، والحقائق المشتركة وغير ذلك من الحقائق اللفظية. المرتبة الثانية: أن يكون ذلك المعنى حاصلاً من جهة المفهوم، ثم ينقسم إلى مفهوم الموافقة، وإلى مفهوم المخالفة.....المرتبة الثالثة: ما كان معقول اللفظ، ويندرج تحت هذا جميع الاستنباطات الفقهية التي أخذت من غير ظاهر اللفظ، فإذا حرم الخمر بنص فإنا نحرم غيرها بجامع الشدة والسكر، بمعقول اللفظ ودلالته عند ورود التعبد بالقياس فهذه دلائل الألفاظ... »[2]

---

(١) كل ذلك ينظر إليه إما مطابقة أو تضمناً أو التزاماً، بين الدال (اللفظ) والمدلول (المعنى).

(٢) الطِراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز للعلوي (١/ ٢٩٦).

المبحث الثاني
أثر أصول الفقه على البحث البلاغي في الدلالة

سبقت الإشارة إلى أن موضوع الدلالة والهدف في البحث الدلالي يختلف عند الأصوليين عن البلاغيين، ويمكن توضيح شيء من ذلك عن طريق دلالة الأمر – كمثال على دلالة اللفظ – و المجاز، كمثال للدلالة باللفظ:

أما الأمر: فالبلاغيون درسوه وهم في سبيل وضع أصول الأسلوب البليغ وما ينبغي أن يراعيه المتكلم من مقتضيات حال السامع ليبلغ الغرض الذي يريده من كلامه، فدرسوا طرق تأليف الكلام الخبري والإنشائي مرتبطاً بحال المتكلم وحال السامع، فكان أنْ درسوا في الخبر ما يقتضيه حال السامع من كونه خالي الذهن عن مضمون الخبر، أو شاكاً، أو منكراً، وما يتطلبه رفع الشك والإنكار من وسائل الإثبات والتأكيد، وأمثال ذلك، ودرسوا في الإنشاء ما يقتضيه الحال من كون المنشأ أمراً أو نهياً أو دعاء أو نداءً أو ذماً أو مدحاً..الخ[1].

---

(١) وقد اهتم البلاغيون بدراسة الإنشاء الطلبي أكثر من الإنشاء الذي ليس وراءه طلب؛ وذلك لأن الطلبي – كما يقول الدكتور محمد محمد أبو موسى في كتابه دلالات التراكيب (١٩٧) – " كثير الاعتبارات وتتوارد عليه المعاني التي تجعله من الأساليب الغنية ذات العطاء والتأثير على حد سواء ".



وأما الأصوليون فدرسوه وهم في سبيل وضع أصول استنباط الحكم الشرعي من النصوص الشرعية.

وأما المجاز: فلما كان البلاغيون ينظرون إلى جمال النظم ومدى تأثيره في السامعين فقد اهتموا بالمجاز أكثر من الحقيقة[1].

أما الأصوليون فقد اهتموا بالدلالتين - الحقيقية والمجازية - على حد سواء؛ لأنهما مصدران من مصادر التشريع، فاهتمام الأصوليين بالدلالة الحقيقية لا يقارن ولا يوازي بما ذكره أهل البلاغة، بل إن ذكر الدلالة الحقيقية عند البلاغيين إنما هو جرياً على العادة والمنطق من الحديث عن الأصل قبل الحديث عن الفرع[2].

والحديث عن الدلالة السياقية لا يختلف عما سبق فالبلاغيون لا يقل اهتمامهم عن اهتمام الأصوليين[3] فيما يتعلق بهذه الدلالة.

---

(١) يقول الفخر الرازي في المحصول (١/ ٤٦٧): «وإن في المجاز تحصل لذة قوية كالدغدغة النفسانية على عكس الألفاظ الحقيقية التي يحصل بها كمال العلم».

(٢) تعتبر الحقيقة أصلاً للمجاز من حيث إن الاستعمال في غير ما وضع له فرع الاستعمال فيما وضع له.

(٣) يقول ابن دقيق العيد في كتابه إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (٤/ ٨٢-٨٣): «فإن السياق طريق إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه، وفهم ذلك قاعدة من قواعد أصول الفقه».

يقول عبدالقاهر الجرجاني:« فقد اتضح إذن اتضاحاً لا يدع للشك مجالاً أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلِمٌ مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها أو ما أشبه ذلك مما لا تعلُّق له بصريح اللفظ »(١).

وقد انصب اهتمام البلاغيين على فكرة مقتضى الحال(٢)، والعلاقة بين المقال والمقام.

ولما كان المقام عند البلاغيين معياراً جمالياً، أي يحكم ببلاغة المقال، وبعدم مراعاته بعدم البلاغة(٣). فقد اهتموا بمسألة التأثير في المتلقي(٤)؛ وذلك لأن المتلقي بحسب وصف الجرجاني من طبعه الميل إلى الأساليب

---

(١) دلائل الإعجاز (٩٢،٤٢).

(٢) يقول الشاطبي كما في الموافقات (٤/ ١٤٦):" معنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال ".

(٣) أثر السياق في مبنى التراكيب ودلالته فتحي علم الدين (٧٤٩)، رسالة دكتوراه – غير منشورة بجامعة ألمنيا – بواسطة بحث أصول النظرية السياقية الحديثه عند علماء العربية.للدكتور محمد سالم صالح، مطبوعات جامعة الملك عبدالعزيز.

(٤) وبتأثير من النظرية الأرسطية في هذا المجال جعلوا طرق تبليغ المعنى بعضها يتم بواسطة البرهان، وبعضها يتم بواسطة الخطابة، أي بتحسين المعاني وتزيينها، وتحقيق لذة في السامع.
انظر:كتاب الصناعتين للعسكري (٢٦٩)، والعمدة في محاسن الشعر وآدابه لابن رشيق(١/ ٤٥٦)، والمثل السائر لابن الأثير (١/ ٢٦)، السياق عند ابن تيمية قراءة جديدة للدكتوره فريدة زمرو، مجلة الإحياء (٩٩) عدد(٢٥).

التمثيلية البلاغية[١]، إلا أن حضور المتلقي يظل حضوراً سلبياً، فهو دوماً منفعل بجمال الصور البيانية الشكلي[٢].

وقد جعل البلاغيون والنقاد المتلقي كالمتكلم له دور عرضي ينحصر في الانفعال بجمالية اللغة، في حين نجد بعض الأصوليين يجعلون حضوراً للمتلقي يتعدى الانفعال بما يسمعه إلى الإسهام في إنشاء الخطاب؛ لأن عادته فيه معتبرة ولها تأثير مباشر في المعنى، كما هو الحال بالنسبة لعادة المتكلم، ولا فرق بينهما في هذا المستوى[٣].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: « ومن هنا غلط كثير من الناس فإنهم قد تعودوا ما اعتادوه، إما من خطاب عامتهم، وإما من خطاب علمائهم باستعمال اللفظ في معنى، فإذا سمعوه في القرآن والحديث ظنوا أنه مستعمل في ذلك المعنى، فيحملون كلام الله ورسوله على لغتهم...وعادتهم الحادثة، وهذا مما دخل به الغلط على طوائف، بل الواجب أن يعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل به القرآن والسنة، وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ، فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله لا بما حدث بعد ذلك »[٤].

---

(١) انظر: أسرار البلاغة (١٠٢).

(٢) انظر:السياق عند ابن تيمية قراءة جديدة للدكتوره فريدة زمرو، مجلة الإحياء (٩٩) عدد(٢٥).

(٣) المصدر السابق.

(٤) الإيمان لشيخ الإسلام ابن تيمية (٩٥).

ومما لا شك فيه أنه كان لاختلاف الهدف والموضوع أثر في اختلاف النظر و في الثمرة.

إذا تبين ما سبق فقد يظهر أثر الأصوليين في الدرس البلاغي في مسائل أجملها في الأمور التالية:

الأمر الأول: النقل من المصنفات الأصولية، والإفادة منها، ويظهر ذلك في جوانب منها:

الأول: النقل والإفادة في جانب الأساليب المنطقية:

وقد سبقت الإشارة إلى أن تأثر البلاغيين بالقضايا والمسائل المستخدمة عند المناطقة كان عبر أصول الفقه، ومن ذلك:

١ - إتباعهم للأصوليين، في تقسيم الدلالات إلى ثلاثة:دلالة مطابقة، ودلالة تضمن، ودلالة التزام، وأن الدلالة الإلتزامية يكفي فيها مطلق اللزوم.

يقول د.عبد الفتاح لاشين: « وبهذا نرى أن إدخال السكاكي[1] الدلالات في علم البيان كان القصد تطبيق كلام الأصوليين في الدلالات

---

(١) يقول الدكتور أحمد مطلوب عن منهج السكاكي في علم البيان: « أما ما يتعلق بعلم البيان فإنه لما كان عند السكاكي علماً يبحث فيه عن طرق الكلام التي يؤدى بها المعنى الواحد في صور مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه، فقد حصر موضوعاته حصراً منطقياً فيه تمحل وإغراق في الضبط وبعد عن روح الأدب والفن. ولما كان إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة غير =

على كلام البلاغيين، وكان هذا من قبيل الترف الفكري الأصولي»[1].

وهذه المسألة - أعني أن الدلالة الالتزامية يكفي فيها مطلق اللزوم - لها أثر في علاقات المجاز،إذ المشترط عند الأصوليين، والبلاغيين مطلق اللزوم، ولذا اختلفوا في عدها،و التداخل الحاصل بينها كما سيأتي بإذنه سبحانه وتعالى.

= ممكن بالدلالات الوضعية، وإنما يتأتى ذلك بالدلالات العقلية، فقد حصر البيان في المجاز والكناية، لأن دلالتهما عقلية، فالمجاز انتقال من ملزوم إلى لازم، والكناية انتقال من اللازم إلى الملزوم، يقول: (إذا ظهر لك أن مرجع علم البيان هاتان الجهتان علمت انصباب علم البيان إلى التعرض للمجاز والكناية، فإن المجاز ينتقل فيه من الملزوم إلى اللازم...وأن الكناية ينتقل فيها من اللازم إلى الملزوم). أما التشبيه فدلالته وضعية – كما يزعمون – لذا لا يدخل في علم البيان، ولكن لما كان في المجاز ما ينبني على التشبيه تعيّن التعرض له. يقول: (ثم أن المجاز، أعني الاستعارة من حيث إنها من فروع التشبيه لا تتحقق بمجرد حصول الانتقال من الملزوم إلى اللازم، لابد فيها من تقدمه تشبيه شيء بذلك من لازم له تستدعي تقديم التعرض للتشبيه، فلابد أن نأخذه أصلاً ثالثاً ونقدمه).
ومع هذا الحصر المنطقي لم يستطيع السكاكي أن يخرج التشبيه من بحث البيان، ولم يستطيع إلا أن يعترف بأن من مهر في التشبيه ملك زمام التدرب في فنون السحر البياني، كما أنه لم يستطع أن يجعله مقدمة لدراسة الاستعارة، وإنما جعله أصلاً؛ وذلك لأنه متشعب كثير المباحث، وكثير الدوران في الكلام.
وهذا الحصر وإن كان منطقياً وفيه إغراق في التكلف، كما صرح السكاكي نفسه بذلك فقال: «والمطلوب بهذا التكلف هو الضبط فاعلم » مع هذا التكلف فإنه أدق من منهجه في بحث علم المعاني». ا. هـ .

(١) البحث البلاغي في دراسات علماء أصول الفقه أ.د. عبد الفتاح لاشين (١٠٧).

٢- موافقة البلاغيين للأصوليين في كون دلالة التضمن والالتزام من الدلالة العقلية، خلافاً للمناطقة الذين جعلوهما من قبيل الدلالة الوضعية.

يقول الرازي: « الدلالة الوضعية هي: دلالة المطابقة؛ وأما الباقيتان فعقليتان؛ لأن اللفظ إذا وضع للمسمى - انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه. ولازمه إن كان داخلاً في المسمى فهو التضمن، وإن كان خارجاً فهو الالتزام »[1].

الثاني: النقل عنهم في التعاريف والشروط، ومن أمثلة ذلك:

١- في تعريف الحقيقة: يقول العلوي في بيانه لحد الحقيقة ومفهومها: «اعلم أن كثيراً من علماء البيان وجمعاً من حذاق الأصوليين قد أكثروا الخوض في تعريف ماهية الحقيقة، وأتوا بأمور غير مرضية في بيان حقيقتها فأجمع تعريف ما ذكره أبوالحسين البصري، فإنه قال: (ما أفاد معنى مصطلحاً عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب) ولنفسر هذه القيود....الخ »[2].

٢- إدخال الحقائق الثلاث - اللغوية والعرفية والشرعية - ومجازاتها في

---

(١) المحصول للرازي (١/ ٢١٩)، وانظر الطراز (٣/ ٣٢٢).

(٢) انظر: الطِراز (١/ ٥١)، والمعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (١/ ١١) ونص عبارته:"ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الإصطلاح الذي وقع التخاطب به ".

تعاريفهم للحقيقة والمجاز: وذلك بعد أن تكلم عليها الأصوليون بالسبر والتقسيم.

ومن ذلك صنيع الآمدي الذي عرف الحقائق الثلاث ثم قال: «وإن شئت أن تحد الحقيقة على وجه يعم جميع هذه الاعتبارات قلت: الحقيقة هي اللفظة المستعمل فيما وضع له أولاً في الاصطلاح الذي به التخاطب». وقوله (في الاصطلاح الذي به التخاطب) لبيان تعدد الحقائق بتعدد الواضع،لغة، أو شرعاً، أو عرفاً [1].

أما المجاز فعرفه الرازي بأنه «ما أفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الأول» [2]. وعرفه ابن قدامة بأنه: «اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي على وجه يصح» [3].

يقول الشنقيطي معلقاً على تعريف ابن قدامة: «يعني بقوله على وجه يصح أن تكون هناك علاقة بين المعنى المجازي، وأن تكون ثَمَّ أيضاً قرينة صارفة عن قصد المعنى الأصلي»[4].

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ٥٣)، التحبير للمرداوي (١/ ٣٨٥).

(٢) المحصول (١/ ٢٨٦).

(٣) روضة الناظر (١/ ٢٧٢).

(٤) المذكرة في أصول الفقه للشنقيطي (١١١).

ونلحظ أثر ذلك في تعريف القزويني للمجاز بأنه: «الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته، أي الموضوع له»[١].

٣- في تعريف العام: يقول العلوي عند حديثه عن الألفاظ المستغرقه وما يعرض لها: «...فإنه من الأمور المهمة لتعلقه بالمسائل الدينية الوعيدية، وفيه مضطرب النظار من الأصوليين في المباحث الفقهية، ويشم رائحة من علوم المعاني، فلا ينبغي إغفاله، وهي ألفاظ العموم، ثم معناها: (ما دل على معنيين فصاعدا من غير حصر)...الخ »[٢]. وهو قريب من تعريف الجويني في الورقات، والغزالي في المستصفى[٣].

٤- في تعريف التعريض: لما عرف ابن الأثير التعريض بأنه:«اللفظ الدال على الشيء من طريق المفهوم،لا بالوضع الحقيقي، ولا المجازي»[٤]. اعترض عليه العلوي بقوله: «إن دلالة التعريض إنما هي من جهة

---

(١) تلخيص المفتاح - ضمن شروح التلخيص -(٤/ ٢٢-٢٥).

(٢) الطِراز (٢/ ١٢٣-١٢٤).

(٣) انظر: الورقات مع شرح ابن إمام الكاملية (١٢٨) ، والمستصفى (٢/ ١٠٦).وزيادة (من غير حصر) قيد لم يذكره الغزالي، لكنه قيد مهم يذكره أهل الأصول. يقول تاج الدين السبكي في جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني (١/ ٣٩٩-٤٠٠): "لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر".

(٤) المثل السائر (٣/ ٦٦-٦٧)، وفي المطبوع (بالوضع الحقيقي والمجازي)، ولعله تصحيف، والمذكور منقول من كتاب الطراز.

القرينة، وليست من جهة المفهوم كما زعمه ابن الأثير؛ لأن دلالة المفهوم لغوية، ولا هي حاصلة من جهة المنظوم لا بالحقيقة ولا بالمجاز، فإذن لا معنى لكلامه، والذي غرَه من هذا ما قرع سمعه، وخرق قرطاس عقله من لقب المفهوم في لسان الأصوليين، فظن لخفة وطأته في المباحث الأصولية أن دلالتة من جهة القرينة، وليس الأمر كما ظنه، وإنما دلالة المفهوم لغوية، مخالفة كانت أو موافقة، والتعريض معزل عن ذلك لما أوضحناه»[1].

٥- في تعريف الكناية: يقول ابن الأثير في تعريفها: « **أما علماء أصول الفقه** فإنهم قالوا في حد الكناية: إنها اللفظ المحتمل، يريدون بذلك اللفظ الذي يحتمل الدلالة على المعنى،وعلى خلافه..»[2].

٦- في اشتراط العلو أو الاستعلاء في الأمر والنهي: حيث كان اختلاف البلاغيين تبعاً لاختلاف الأصوليين. يقول السكاكي: «والأمر في لغة العرب عبارة عن استعمالها - أعني استعمال نحو (لينزل) و(انزل) و (نَزَال) و (صَه) - على سبيل (الاستعلاء). وأما أنّ هذه الصور والتي قبيلها هل هي موضوعة لتستعمل على سبيل (الاستعلاء) أم لا ؟ **فالأظهر أنها موضوعة لذلك** »[3].

---

(١) الطِراز (١/ ٢٩٥-٢٩٦).

(٢) المثل السائر (٣/ ٦٠).

(٣) مفتاح العلوم (١٤٢).

الثالث: النقل عن الأصوليين والإفادة منهم في طريقة العرض، والتقاسيم، ومن أمثلة ذلك:

١- إحالة مباحث النهي إلى مباحث الأمر: وذلك لأن النهي لما كان عكس الأمر، فإن الأصوليين أحالوا أحكامه على أحكام الأمر. فقالوا: «النهي مقابل للأمر في كل حاله»[(١)].

وكذا فعل من تابعهم من البلاغيين، يقول السكاكي: « والنهي محذو به حذو الأمر في أصل استعمال (لا تفعل) أن يكون على سبيل الاستعلاء بالشرط المذكور، فإن صادف ذلك أفاد الوجوب، وإلا أفاد طلب الترك فحسب »[(٢)].

٢- تقسيم صيغة الطلب إلى أمر أو نهي، ودعاء، والتماس: وقد تابع البلاغيون الأصوليين في ذلك، وقالوا: إن كان الطلب من أعلى إلى من دونه يسمى أمراً، وإن كان العكس فهو دعاء وتضرع، وإن كان الطلب من المساوي فهو إلتماس. ثمَّ إنهم عدوا صيغة (افعل) حقيقة في الدعاء، والالتماس كما هي حقيقة في الوجوب.

يقول البهاء السبكي: « قلت: والدعاء والالتماس استعمال (افعل) لهما حقيقة، فلا ينبغي أن يُعدا مما خرجت فيه صيغة الأمر عن حقيقته »[(٣)].

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير (٣/ ٧٧).

(٢) مفتاح العلوم (١٤٣).

(٣) عروس الأفراح (٢/ ٥٥٥).

ولا شك أن تقسيم بعض الأصوليين والبلاغيين لصيغة الطلب إلى أنواع متعددة لا معنى له سوى الحرص على التنويع في الاصطلاح، وإلا فإن (الأمر) في حقيقته صيغة واحدة، سواء أكان من الأعلى إلى الأدنى، أم من المثل إلى المثل، أم من الأدنى إلى الأعلى، فليس صحيحاً أن تقول بأن الدعاء و الالتماس تستعمل لهما صيغة (افعل) أو (ليفعل) حقيقة، وإنما الصحيح أن يعدا مما خرجت فيه صيغة الأمر عن حقيقته[1].

٣- التقسيم المتعلق بدواعي العدول عن الحقيقة - التي هي الأصل - إلى المجاز: ومن أمثلة ذلك متابعة العلوي للرازي[2]، في تقسيم العدول إلى ثلاث: عدول لأجل اللفظ، وعدول لأجل المعنى،وعدول لأجلهما. وساق في ذلك الأمثلة.

(١) انظر: أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين للدكتور قيس الألوسي (٩٢).

(٢) انظر: الطراز (١/ ٧٩-٨١)، المحصول (١/ ٣٣٥).

الثالث: النقل عن الأصوليين في الأمثلة، ومن أمثلة ذلك:

١- أمثلة في معاني صيغة (افعل): يقول البهاء السبكي عند تعداده لمعاني صيغة (افعل): «...الثامن عشر: بمعنى الإنعام مثل: ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [البقرة:٥٧]، ذكره الإمام في البرهان.قال: وإن كان فيه معنى الإباحة، فالظاهر منه تذكر النعمة. التاسع عشر: التفويض، كقوله تعالى: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه:٧٢]، زاده الإمام أيضاً. العشرون: التعجب،ذكره الهندي، ومثل له بقوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُوا۟ حِجَارَةً﴾ [الإسراء:٥٠] ....الخ»[1].

٢- أمثلة للمجاز باعتبار اختلاف العلاقة: يقول البهاء السبكي عند حديثه عن علاقات المجاز:« ومنها مجاز إطلاق أحد الضدين على الآخر، وإن شئت قلت: تسمية أحد المتقابلين باسم الآخر، وهو أعم من الأول، كتسمية اللديغ سليماً، والبرية المهلكة: مفازة، ومثله الأصوليين وكذلك المصنف [يعني القزويني] فيما سيأتي من البديع بقوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى:٤٠] ...»[2].

الرابع: النقل عن الأصوليين فيما زادوه على البلاغيين:

١- التخصيص القصري: والذي يقوم عند البلاغيين على إثبات الحكم لشيء ونفيه عن غيره في جملة واحدة وبطريق خاص، وهذا الإثبات

---

(١) عروس الأفراح (٢/ ٥٥٦-٥٥٧).

(٢) عروس الأفراح (٤/ ٢٥٤).

والنفي يكون أحدهما بالمنطوق والآخر بالمفهوم[١]، فإن كانا معاً بالمنطوق كما في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة:١٨٥] ، لم يك عندهم من التخصيص القصري.

ومن المخصصات التي تدخل تحت التخصيص القصري الاستثناء المفرغ[٢]، ولذا لم يكن للبلاغيين عناية في مبحث التخصيص (القصر) إلا به دون غيره من صور الاستثناء وهم يؤكدون على أن «النفي بأي أداة من أدواته، كليس، وما، وإن غيرها من أدوات النفي،والاستثناء بإلا وإحدى أخواتها»، صالح طريقاً للتخصيص (القصر)، وإن أقوى طريق هو طريق النفي والاستثناء[٣].

أما الأصوليون فقد كانت عنايتهم بالاستثناء بصوره: الاستثناء من الإثبات (موجب) ومن النفي سواء كان تاماً أو مفرغاً، وذلك أن التخصيص عندهم هو: « قصر العام على بعض أفراده »[٤]. سواء كان القصر بمخصِّص متصل أو منفصل، فالتخصيص عند الأصوليين – بمفهومه هذا – أعم من التخصيص الذي هو جوهر القصر عند البلاغيين.

---

(١) انظر: دلالة الألفاظ عند الأصوليين د.محمود توفيق (١٥٨-١٥٩).

(٢) الاستثناء المفرغ هو: ما حذف من جملته المستثنى منه، والكلام غير موجب، نحو ما تكلم إلا واحد.انظر: النحو الوافي لعباس حسن (٢/ ٣١٧).

(٣) دلالة الألفاظ عند الأصوليين د.محمود توفيق (١٨٨).

(٤) انظر: التحبير (٦/ ٢٥٠٩)، شرح الكوكب المنير (٣/ ٢٦٧)، المختصر في أصول الفقه (١١٦).

وقد تأثر البهاء السبكي بالفكر الأصولي في اعتبار الاستثناء في أي صورة من صوره طريقاً من طرق التخصيص، حيث قال: «الاستثناء قصر سواء كان مع النفي أم الإيجاب، كقولك: " قام الناس إلا زيداً " فإنك قصرت عدم القيام على زيد. لا يقال: لو قصرت عدم القيام على زيد لكان في قولك: "قام الناس إلا زيداً " نفي لقيام غير الناس. لأنا نقول هو قصر لعدم القيام بالنسبة إلى الناس على زيد، كما أنك إذا قلت: " ما قام الناس إلا زيداً " لم تقصر القيام على زيد مطلقاً، إنما قصرت عليه القيام بالنسبة إلى الناس، فقولهم من طرق الحصر النفي والاستثناء لا يظهر فيه مناسبة للتعرض للنفي »[1].

٢- في دلالة الأمر والنهي: فمما زاده أهل الأصول على البلاغيين كثيراً من وجوه المعاني، وفي ذلك يقول الدكتور محمود توفيق: «وللأصوليين

---

(١) عروس الأفراح (٢/ ٤٩٣) قال الدكتور محمود توفيق معلقاً على كلام البهاء السبكي في كتابه دلالة الألفاظ (١٨٩): " ولا يخفى تأثر البهاء السبكي بالفكر الأصولي في اعتبار الاستثناء في أي صورة من صوره طريقاً من طرق التخصيص، على الرغم من أن التخصيص القصري لدى البلاغيين أخص من التخصيص لدى الأصوليين، ولذلك يعتد الأصوليون بقرائن وطرائق للتخصيص لا يعتد بها البلاغيون، فكل قرائن التخصيص الحالية، وكذا كل قرائن التخصيص المقالية المنفصلة أو المتصلة المستقلة لا يعتد بها البلاغيون. بل ولا يعتد ببعض قرائن التخصيص غير المستقلة. وكذلك يتخذ البلاغيون للتخصيص طرقاً لا يعتد بها الأصوليين كطريق العطف الذي يجعله البلاغيون رأس طرق القصر ".

حديث رحيب خصيب في دلالة الأمر والنهي لا يستقيم أن نوجز القول فيه، وهو أعظم من أن تستوعبه هذه الدراسة، فإن لهم من الدقائق فيه ما لا تجده عند كثير سواهم. وإذا ما كان البلاغيون ذوي عناية بالمعاني التي تدل عليها الصيغ في سياقها وقرائنها، فإنه - والحق أبلج وأولج - لم يستطيعوا أن يقدموا في دراستهم لأسلوب الأمر والنهي ما قدمه الأصوليون من المعاني التي يدل عليها أسلوب الأمر والنهي، فقد تجاوزت دلالة الأمر ثلاثين وجهاً من وجوه المعاني، وبلغت دلالة النهي خمسة عشر وجهاً، وذلك مما يتوارى معه ما قدمه البلاغيون في هذا، إلى غير ذلك من الدقائق ذات العلاقة الوثقى بخصائص التراكيب: بغية البياني وقرة عينه، غير أنها غائبة في هذا الباب من بلاطه، شاخصة في بلاط الأصوليين»[(١)].

٣- مما زاده الأصوليون وتوسعوا فيه من مباحث المجاز[(٢)]: العلامات المميزة للمجاز وأماراته، وما لا يدخل فيه، وفوائده، ودواعي ترجيحه

---

(١) دلالة الألفاظ عند الأصوليين د.محمود توفيق (٦١).

(٢) وكانت عناية الأصوليين بالمجاز اللغوي أكثر من عنايتهم بالمجاز العقلي. وقسموا المجاز اللغوي إلى استعارة ومرسل بالنظر إلى العلاقة فإذا كانت العلاقة بينها المشابه سمى استعارة وقد وقع الخلاف في كونها لغوية أو عقلية وكونها لغوية قول الجمهور.أما المجاز المرسل فهو المرسل عن التقييد بعلاقة المشابهة سواء وجدت فيه علاقة غير مشابه أولم توجد علاقة قط بل مجرد توسع، على أن المجاز العقلي قد يدخل في المرسل ذو العلاقة غير المشابه..

على الحقيقة، إلى غير ذلك مما يستدعي الاستفادة منها. ومنها – أيضاً – علاقات المجاز المرسل[1].

يقول الدكتور عبد الفتاح لاشين: « أما المجاز فقد اقتصرت أشهر كتب البلاغة على عشر علاقات وهي: السببية، والمجاورة، والمسببية، واعتبار ما كان، واعتبار ما يكون، والمحلية والحالية، والآلية، والكلية، والجزئية ؟ ولم يقتف أثر الأصوليين في كثرة العلاقات إلا من كان على شاكلتهم كالسيوطي، والسبكي »[2].

ويقول السبكي: « فحاصل ما ذكره المصنف (القزويني) عشر علاقات، وقد زاد غيره علاقات كثيرة تقارب هي وما ذكرناه أكثر من ثلاثين »[3].

ثمَّ قال – أي الدكتور عبدالفتاح لاشين –: «فمن زاد من البلاغيين عن العشر فقد جارى بذلك الفكر الأصولي، وإن كانت هذه العلاقات الكثيرة التي ذكرها الأصوليون قد تتداخل»[4]. وإن كان بين بعضها تفاوت إلا أن

---

(١) ليس في الاختلاف في العلاقات أثر في علم أصول الفقه وذكر البهاء السبكي في عروس الأفراح (٤/ ٢٥٦) أنه إذا كان للمجاز علاقتان أو أكثر واحتمل التجوز عن كلٍّ، فمقتضى كلام الأصوليين أن أقوى العلاقات اعتبار الجزئية بأن يطلق الكل ويراد البعض.

(٢) البحث البلاغي في دراسات علماء أصول الفقه أ.د. عبد الفتاح لاشين (٢٥٦).

(٣) عروس الأفراح (٤/ ٢٥٣)، وانظر: البحر المحيط للزركشي (٢/ ١٩٨) فقد ذكر ثمانية وثلاثين علاقة للمجاز المرسل.

(٤) البحث البلاغي في دراسات علماء أصول الفقه (٢٥٦).

سبب التفاوت وعدم اتفاقهم في كثير منها هو عدم ثبوت النقل في نوع العلاقات؛ لأن المسموع عن العرب الأمثلة فقط ولهذا فالعمدة في عدّ أنواع العلاقات الاستقراء[١].

الأمر الثالث: الإحالة إلى المصنفات الأصولية، والغرض من ذلك أمور فيما يلي بعضاً منها:

الأول: كون خلاف البلاغيين قائماً على خلاف الأصوليين، أو لأجل طلب الترجيح، ومن أمثلة ذلك:

١- كون الأمر للفور: وقد ذهب السكاكي إلى أن الأمر والنهي حقهما الفور[٢] «لكونهما للطلب، ولكون الطلب في استدعاء تعجيل المطلوب أظهر منه في عدم الاستدعاء له عند الإنصاف »[٣]. لم يُسلِّم له الخطيب القزويني ذلك، وقال: « ثم الأمر قال السكاكي حقه الفور؛ لأنه الظاهر من الطلب ولتبادر الفهم عن الأمر بشيء بعد

---

(١) انظر: التلويح على التوضيح (١/ ١٦٩).

(٢) يجدر التنبيه أن البلاغيين كالأصوليين يبحثون في زمن امتثال المخاطب للأمر، لا في الزمن الذي يمكن أن تدل عليه صيغة الأمر ذاتها، وهو المستقبل كما هو عند النحويين. لذا يقول البهاء السبكي في عروس الأفراح (٢/ ٥٥٧): " اختلف الناس في صيغة الأمر عند تجردها عن القرائن، هل تقتضي الامتثال على الفور ؟ أم التراخي ؟ أم لا تدل على أحدهما بل على الأعم ؟ " .

(٣) مفتاح العلوم (١٤٣).

الأمـر بخلافـه إلى تغيـير الأمـر الأول دون الجمـع وإرادة التراخـي. **والحق خلافه لما تبين في أصول الفقه** »[1].

٢- ومن المسائل التي رجح القـول فيهـا الـسكاكي بنـاء عـلى مـا ذهـب إليـه الأصوليون قوله: «... وإذا قلت زيد المنطلق، قلتـه لمـن يطلـب حكـماً لزيـد، إمـا باعتبـار تعريـف العهـد إن كـان المنطلـق عنـده معهـوداً. وإما باعتبار تعريف الحقيقة واستقرائها. وإذا قلت المنطلـق زيـد قلتـه للمتشخص في ذهنه المنطلق بأحد الاعتبارين، وهو طالـب لتعيينـه في الخـارج... واعلـم أن القـول بتعريـف الحقيقـة بـاللام واسـتغراقها مشكل إذا قلنا المراد بتعريف الحقيقة القصد إليها وتمييزها مـن حيـث هي هي...**والأقرب بناء على قول بعض أئمة أصول الفقه** بـأن الـلام موضوعة لتعريف العهد لا غـير هـو أن يقـال المـراد بتعريـف الحقيقـة أحد قسمي التعريف وهو تنزيلهـا منزلـة المعهـود بوجـه مـن الوجـوه الخطابية...الخ »[2].

٣- جهة دلالة اللفظ على المعنى: يقول العلوي: « اعلم أن الذي عليه علماء الأدب من أهل اللغة وعلم الإعراب **وهـو الـذي عـول عليـه جماهير**

---

(١) الإيضاح (١/ ١٤٥).

(٢) مفتاح العلوم (٩٢-٩٣).



الأصوليين أن دلالة الألفاظ على معانيها، إنما هو من جهة المواضعة، وخالف في ذلك طوائف »[1].

٤- المطلوب بالنهي نفي الفعل: وذهب البهاء السبكي إلى الترجيح بأقوال الأصوليين في هذه المسألة حيث قال: « من أقسام الإنشاء: النهي، وهو طلب كف عن الفعل على جهة الاستعلاء، وفيه من الخلاف في اشتراط العلو أو الاستعلاء ما في الأمر، ومذهب أبي هاشم وكثير أن المطلوب به نفي الفعل، وأما حكاية الخطيبي الخلاف أن مطلوبه الكف أو الترك فغلط؛ لأن الكف هو الترك،والترك فعل وهو غير نفي الفعل، **وقد صرح الأصوليون بما قلنا**....»[2].

٥- كون الترجي من أقسام الإنشاء الطلبي: يقول البهاء السبكي مستدلاً بقول الأصوليين: « تنبيه: اقتصر المصنف من الإنشاء الطلبي على ما ذكره، وبقي عليه الترجي، نحو: لعل الله يأتينا بخير، ونقل القرافي الإجماع على أنه إنشاء، وإذا كان الترجي إنشاء فهو طلب كالتمني...الخ »[3].

---

(١) الطِراز (٢/ ١١٩).

(٢) عروس الأفراح (٢/ ٥٥٨).

(٣) عروس الأفراح (٢/ ٥٦٤).

٦- الترجيح بقوة العلاقة بين المجازات: فقد رجح فيها البهاء السبكي القول اعتماداً على قول الأصوليين حيث قال « إذا كان للمجاز علاقتان أوأكثر واحتمل التجوز عن **كل فمقتضى كلام الأصوليين** أن أقوى العلاقات اعتبار الجزئية، بأن يطلق الكل ويراد البعض...الخ »[1].

الثاني: الإحالة إلى كتب الأصوليين بسبب كون بحث الأدلة وما يتعلق بها من صنيعهم، ومن أمثلة ذلك:

قول البهاء السبكي: وأما القول بأن الأمر على التراخي، بمعنى أنه يجب تأخيره. فقال إمام الحرمين في البرهان وفي الملخص: "إنه ليس معتقد أحد". قلت: ورأيت في " العدة في الأصول " لابن الصباغ، أن طائفة من الواقفية قالوا: " لا يجوز فعله على الفور ".وهذا يخدش في قول الإمام " إنه ليس معتقد أحد ". لكن قال عنهم إنهم خرقوا الإجماع. وقيل بالوقف، بمعنى: " لا أدري ". وقيل بالوقف بمعنى: " أنه مشترك ". **ومحل الحجاج على هذه المسألة أصول الفقه...ولم يتعرض المصنف لكون الأمر لِلتكرار أو للمرة، ولا لغيره من مسائل الأمر؛ لأنه أحاله على كتب الأصول** »[2].

---

(١) عروس الأفراح (٢/ ٢٥٦).

(٢) عروس الأفراح (٢/ ٥٥٨)، وانظر: الإيضاح (١/ ١٤٥).

ثالثاً: الإحالة بسبب تعلق المسألة البلاغية بجوانب أخرى يقف عندها البلاغي، ومن أمثلة ذلك:

١- في مسألة اقتضاء الأمر للفور أو التراخي: يقول العلوي فيها بعد أن بين رأيه « وقد قررنا هذه في الكتب الأصولية فإن فيها محط رحالها، وعليها حمل عبئها وأثقالها، والإحاطة بعلوم البيان لا تكفي في تحقيق هذه المسألة **بل لها مأخذ آخر، موكول إلى علماء الأصول** »[(١)].

٢- وفي مسألة الفرق بين الأمر والنهي: يقول - العلوي أيضاً - عند حديثه عن بعض الفروق بينهما: «...إلى غير ذلك من الوجوه الخلافية، **واستقرائها يكون بالمسائل الأصولية** وقد رمزنا إليها »[(٢)].

رابعاً: الإحالة المطلقة للإفادة بها عند الأصوليين من زيادة تحقيق، أو فائدة، ومن أمثلة ذلك:

١- ألفاظ العموم: يقول العلوي: « فأما الكلام فيما يعم من الألفاظ وما لا يعم، وكيفية عمومه **فإنما يليق بمقاصد أصول الفقه**، وقد أوردنا فيه تفصيلاً شافياً »[(٣)].

٢- الخلاف في بعض المجازات: يقول البهاء السبكي في مسألة تسمية الشيء باسم ما كان عليه، والتمثيل بـ(اليتيم والمجرم) فقال: « واعلم

---

(١) الطِراز (٣/ ٢٣٥).

(٢) الطِراز (٣/ ٢٣٥) .

(٣) الطِراز (٢/ ١٢١).

بأن في جعل هذا مجازاً في المشتقات التفاتاً على أن إطلاق اسم الفاعل باعتبار الماضي مجازاً أو لا ؟ **فيه خلاف محله كتب الأصول** »[1].

٣- في مسألة إطلاق المتواطئ على أحد نوعييه هل يكون مجازاً: يقول البهاء السبكي: « على قول مشهور،لكن ليس هذا موضع تحقيق هذا البحث، **وقد حققناه في شرح مختصر ابن الحاجب** »[2].

وقال في مسألة استعارة الفعل بحسب مصدره: « ولاشك أن الفعل يدل على حدث وزمان، ودلالته على كل منهما بالتضمن، وعلى مجموعهما بالمطابقة. وقيل: يدل على الحدث بالمطابقة، وعلى الزمان بالالتزام. وقيل: يدل على كل منهما بالمطابقة كالمشترك، **وفيه مباحث ذكرناها في شرح المختصر** »[3].

---

(١) عروس الأفراح (٤/ ٢٥٢)

(٢) عروس الأفراح (٤/ ٢٦٠)

(٣) عروس الأفراح (٤/ ٢٨١-٢٨٢)

الخاتمــة

وبعد فقد كانت الغاية من كتابة البحث -بالإضافة إلى ما سبق ذكره من أسباب لاختيار الموضوع - بيان أثر علم أصول الفقه في تطوير وتقديم البلاغة العربية، وقد ظهر ذلك في البحث من خلال ما يلي:

١- إن علم أصول الفقه كان من أوائل العلوم المحتضنة لعلم البلاغة، لذا جرى الحديث عن نشأة البلاغة، وبيان وجه الترابط بين العلمين.

٢- تحدث البحث عن جهود الأصوليين في التدقيق والتوسع في المباحث البلاغية، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من علم أصول الفقه؛ لتوقف صحة استنباط الحكم الشرعي على معرفة الأساليب العربية في الخطاب، ونتيجة لهذا الجهد الأصولي استعان أهل البلاغة بكثير من المسائل المبحوثة عندالأصوليين، وتجلى ذلك في البحث من خلال أمرين: النقل من كتبهم، أو الإحالة إليها. والأول - النقل - قد يصرح به، وقد لا يصرح به.

واستفادة البلاغة من ذلك كانت في جوانب منها:

أ - ضبط في بعض: التعاريف، والتقاسيم والتفاريع.

ب- ترجيح في المسائل المختلف فيها بين البلاغيين.

ج - تقوية المسائل بالأدلة والحجاج.

د - توضيح للمسائل بالأمثلة.

وفي خاتمة الخاتمة أود الإشارة إلى توصية، وهي التأكيد على الترابط والتداخل بين العلمين، مع اختلاف الهدف والغاية، الذي كان له أثر في اختلاف النظر في المسائل المشتركة بين العلمين، ولذا يجب أن يتتبع الأثر بأحد الطريقين التاليين: إما رجل عالم قد ألم بأطراف العلمين وأدرك غايتهما. وإما طرفان يمثل كل طرف منهما علماً من هذه العلوم، ويتدارس الأمر، ويوضع للنقاش والمحاورة، لتلمس الأثر وما يمكن أن يضيفه كل جانب للآخر.

كما أود التنبيه على ضرورة إقرار المقررات والمناهج الدراسية في الكليات المعنية بذلك، كل بحسب الحاجة، فلا يهمل تدريس البلاغة ولا سيما علم البيان في كلية الشريعة - مثلاً - كما لا تهمل دراسة المباحث اللغوية من كتب أصول الفقه في كلية اللغة. والله الموفق.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

فهرس المصادر والمراجع

- آداب البحث والمناظرة، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، تحقيق سعود بن عبدالعزيز العريفي، ضمن مجموعة آثار الشيخ، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة .
- الإبهاج في شرح المنهاج: للإمام علي بن عبدالكافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الإحكام في أصول الأحكام: للإمام علي بن محمد الآمدي، تحقيق: د/ سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤١٨هـ.
- أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين، د. قيس إسماعيل الألوسي، وزاة التعليم العالي، جامعة بغداد، بيت الحكمة.
- الإكمال، لعلي بن هبة الله بن ماكولا، دار الكتب العلمية – بيروت.
- الإيضاح في علوم البلاغة، للخطيب القزويني، دار الكتاب اللبناني – بيروت.
- الإيمان، شيخ الإسلام ابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ١٩٨٣م.

- البحث البلاغي في دراسات علماء أصول الفقه،د.عبدالفتاح لاشين،دار الكتاب الجامعي، القاهرة.
- البحث النحوي عند الأصوليين، د. مصطفى جمال الدين، دار الرشيد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ١٩٨٠م.
- البحر المحيط في أصول الفقه: لبدر الدين الزركشي، حرره عبدالقادر العاني، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط٢، ١٤١٣هـ.
- البلاغة العربية: عبدالرحمن بن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٦هـ.
- التحبير شرح التحرير في أصول الفقه: علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: د/ عبدالرحمن الجبرين، وزملاؤه، مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢١هـ.
- التصور اللغوي عندالأصوليين، د. السيد أحمد عبدالغفار، عكاظ للنشر، ط. الأولى ١٤٠١هـ.
- التقرير والتحبير: لابن أمير الحاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
- التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، سعد الدين مسعود بن عمرو التفتازاني، دار الأرقم، بيروت، ط.الأولى، ١٩٩٨م.

- تنقيح الفصول وشرحه: لشهاب الدين القرافي، تحقيق: طه عبدالرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية، ط٢، ١٤١٤هـ.
- تيسير التحرير: لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه، دار الكتب العلمية، بيروت.
- جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية البناني: لتاج الدين عبدالوهاب السبكي، دار الفكر، ١٤١٥هـ.
- دلالات التراكيب دراسة بلاغية، د. محمد محمد أبوموسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط. الرابعة، ١٤٢٩هـ.
- دلالة الألفاظ عند الأصوليين دراسة بيانية ناقدة، د. محمود توفيق محمد، مطبعة الأمانة، مصر،ط. الأولى، ١٤٠٧هـ.
- الرسالة: للإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار التراث، القاهرة، ط٢، ١٣٩٩هـ.
- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه: لموفق الدين ابن قدامة، تحقيق: د/ عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط٤، ١٤١٦هـ.
- سبل الاستنباط عند الأصوليين وصلتها بالمنهج البلاغي، منال بنت مبطي المسعودي، رسالة ماجستير [آلة]، جامعة أم القرى،قسم البلاغة والنقد.

- السياق عند ابن تيمية قراءة جديدة،دة.فريدة زمرو، مجلة الإحياء، العدد (٢٥)، مجلة فصلية تصدرها الرابطة المحمدية بالمغرب..
- السياق عند الأصوليين المصطلح والمفهوم، دة.فاطمة بوسلامة، مجلة الإحياء، العدد (٢٥)، مجلة فصلية تصدرها الرابطة المحمدية بالمغرب.
- شرح التلخيص، لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي ، تحقيق / محمد مصطفى صوفيه، المنشأة العامة للنشر والتوزيع، ليبيا - طرابلس.
- شرح الكوكب المنير: للشيخ محمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٣هـ.
- الطِراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحي بن حمزة العلوي اليماني، تحقيق الشربيني شريدة، دار الحديث القاهرة، ١٤٣١هـ.
- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، بهاء الدين أحمد بن علي السبكي، تحقيق د. خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤٢٢هـ.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد قرقزان، دار المعرفة، بيروت، ط. الأولى، ١٩٨٢هـ.
- كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي، المكتبة العصرية،بيروت، ١٩٦٨م.

- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: لعلاء الدين عبدالعزيز البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين ابن الأثير، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، القاهرة، ١٩٥٩م.
- المحصول في علم الأصول: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٢هـ.
- مذكرة أصول الفقه: للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، تحقيق: أبي حفص سامي العربي، دار اليقين، ط١، ١٤١٩هـ.
- المستصفى من علم الأصول: لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: د/ محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.
- المشترك اللغوي نظرية وتطبيقاً، د. توفيق محمد شاهين،مكتبة وهبة، القاهرة.
- مفتاح العلوم، لأبي يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد السكاكي، المطبعة الميمنية، مصر.
- المناهج الأصولية: د/ محمد فتحي الريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤١٨هـ.

- منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، عبدالحميد العَلمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٢هـ .
- منهج السكاكي في البلاغة، د.أحمد مطلوب، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد العاشر، مطبعة المجمع العلمي العراقي.
- الموافقات في أصول الأحكام، أبو إسحاق الشاطبي، دار الفكر ١٤٢٣هـ.
- الموجز في تأريخ البلاغة، د. مازن المبارك، دار الفكر.
- نهاية السول في شرح المنهاج: لجمال الدين عبدالرحيم الأسنوي، عالم الكتب.

علاقات الإسناد ودلالاته
في التركيب اللغويِّ نحويًّا وبلاغيًّا

إعداد
د. حسن محمد نور
كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة جازان
المملكة العربية السعودية



المقدمة

الإسناد في التركيب اللغوي من الموضوعات المهمة، التي اهتمت بها كتب النحو والبلاغة قديمًا وحديثًا، وهو موضوع جيِّدٌ للعلاقات والدراسات البيْنية المشتركة بين هذين العلمين الكبيرين من علوم العربية، التي هي بطبيعتها علوم متشابكة ومتداخلة، ويصعب الفصلُ التام بينها، بل من الأفضل اعتبارُها علومًا متصلةً، ولا بُدَّ من العمل على استثمار اتصالها، ومن هذا المنطلق يُمكن استثمار هذا الموضوع البحثي الجديد وأمثاله من الموضوعات المشتركة بين هذين العلمين - النحو والبلاغة - لجلاء هذه العلاقات الوطيدة والقوية بينهما من ناحية، وإثراء اللغة ودراساتها النحوية والبلاغية من خلال استثمار هذه العلاقات المشتركة والإفادة منها من ناحية أخرى.

وقد اشتمل هذا البحث في محتواه العلمي ودراسته لهذا الموضوع على المحاور الآتية:

- **تمهيد : فيه معنى الإسناد لغة واصطلاحا .**
- **المحور الأول: علاقات الإسناد في النحو.**
- **المحور الثاني : علاقات الإسناد في البلاغة.**
- **المحور الثالث: دلالات الإسناد نحويًّا وبلاغيًّا.**
- **الخاتمة: تشمل نتائج البحث .**

تمهيـــد

تحريرًا لهذا الموضوع سيُوضح البحث معنى الإسناد لغةً واصطلاحًا؛ ليكونَ الإسناد واضحًا لفظيًّا واصطلاحيا ودلاليًّا، وليس فيه لبْسٌ أو غُموضٌ في دلالته اللغوية أو الاصطلاحية.

أما الإسناد في اللغة: فالإمالةُ، والاعتمادُ، ورفع الكلام والحديث، وعزْوُه إلى صاحبه، وهو: مصدر للفعل الرباعي: (أَسْنَدَ) من المجرد الثلاثي "سَنِدَ" المزيد بالهمزة، من باب تعِب لغةً، وقد ذكرت بعض المعاجم أنه يأتي من باب: كتَبَ؛ حيث يُقال: "سَنَدْتُ إلى الشيء أَسْنُدُ سُنوداً، واسْتَنَدْتُ بمعنىً"[(١)]. ويُعدَّى بالهمزة فيقال: أَسْنَدْتُهُ إلى الشيء[(٢)]. والمصدر: الإسناد[(٣)]. وقد ذكرتْ له المعاجم اللغوية عدة معانٍ، كان أهمها أنه بمعنى: اعتمد على الشيء، وأسند: الكلام إلى صاحبه[(٤)]، ورفع الحديث حتى أوصله إلى النبي ـ صلى الله عليه وسلم؛ لأن: المُسْنَد من الحديث ما اتصل إِسنادُه، فأُسْنِدَ إِلى النبي ـ عليه الصلاة وأزكى السلام ـ وأسند غيره إليه[(٥)].

---

(١) الجوهري: الصحاح في اللغة: ١ / ٣٣٣ ، ابن منظور لسان العرب: ٣/ ٤٥٩.

(٢) الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: ١ / ٢٩١.

(٣) ابن فارس: مقاييس اللغة: ٣ / ٨٠.

(٤) الجوهري: الصحاح في اللغة: ١ / ٣٣٣ . ابن منظور لسان العرب: ٣/ ٢٢٠.

(٥) الجوهري: الصحاح في اللغة: ١ / ٣٣٣. ابن سيدة: المخصص: ٢ / ٤٩٠.

و"فِي النَحْوِ: مُسْندٌ ومُسْنَدٌ إليه. وكلُّ شيءٍ أَسندتَ إِليه شيئاً فهو مُسْنَدٌ إليه"(١).

وأما الإسناد في الاصطلاح العلمي، فهو: "الحديث عن الشيء، أو نسبة شيءٍ إليه، فأنت إذا قلت: "قمتُ" فقد أسندتَ القيام إليك، أي: نسبته إليك"(٢).

وقالوا: الإسناد هو: "إثباتُ شيءٍ لشيءٍ، أو نفْيُهُ عنه، أو طلبُه منه"(٣).

ولو حاولنا أن نُعرِّفَ الإسنادَ تعريفًا علميًّا جامعًا، لقلنا: إن الإسناد هو الحُكم أو الرابط المعنوي، والارتباط الذهني الحادث بين طرَفي التركيب اللغويّ: (المسند إليه والمسند) بضمِّ كلمةٍ إلى كلمة على وجهٍ يُفيد معنًى تاماً(٤)، من خلال ربط الكلام في داخل التركيب اللغويّ أو إسناد بعضه إلى بعض، وبه تحصلُ الفائدة في الكلام إثباتًا أو نفيًا(٥) في كل تراكيب اللغة العربية: سواء كانت اسميةً أم فعليةً.

---

(١) ابن منظور: لسان العرب: ٣/ ٢٢٠.

(٢) ابن سيدة: المخصص: ٢ / ٤٩٠.

(٣) عباس حسن: النحو الوافى : ١ / ٢٥.

(٤) الرضي: شرح الرضي على الكافية:١ / ٣٣ ، عبد الرحمن حسن الحبنكة الميداني. البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها : ١ / ١٠٨.

(٥) إبراهيم مصطفى (وآخرون): المعجم الوسيط : ٤٩٠ . دليل السالك إلى ألفية ابن مالك : ١ / ١٧.

وللإسناد طرفان أساسيان ومهمان، تتمُّ بينهما عملية الإسناد في الجمل أو التراكيب اللغوية ، هما:

- **الأول: المسند،** هو: ما يحمله كل خبر من الأخبار من دلالات في التركيب اللغوي، سواء كان هذا الخبر اسمًا من الأسماء، أم فعلاً من الأفعال، أم ما يقع موقعها من الألفاظ، كالمصادر والمشتقات.

- **الآخر: المسند إليه،** هو: ما تُسند إليه الدلالة في التركيب اللغوي، أو ما يُحكَمُ عليه كالمبتدأ والفاعل أو ما في مستواهما من نائب الفاعل وغيره، و"كلُّ شيءٍ أَسندتَ إِليه شيئاً فهو مُسْنَدٌ إليه"(١).

(١-١) المحور الأول: علاقات الإسناد في النحو :

الإسناد هو المسئول الأول عن العلاقات اللغوية والنحوية في التراكيب اللغوية؛ ذلك لأن الجمل في العربية لا تتكوّنُ إلا من خلال علاقات أو روابط بعضها إسنادية، وبعضها لفظية موجودة بين ألفاظها، والإسناد هو المسئول كذلك عن تلك الدلالات والمعاني والجماليات البلاغية والإبداعية المُرادة في كلام المرسل إذا تكلم أو كتَبَ، تلك الدلالات والمعاني والجماليات البلاغية والإبداعية، التي يَستشعرها المتلقي لهذا الكلام مسموعًا أو مقروءًا ؛ لأن المرسل هو الذي يُنوّعُ في الإسناد بين الألفاظ ،

---

(١) الرضي: شرح الرضي على الكافية:١ / ٣٣ . ابن منظور لسان العرب : ٣/ ٢٢٠.

فيَصنع بينها علاقاتٍ إسنادية مُعيّنةً بُغْيَةَ تَضمينها دلالاتٍ معينةً أو خاصةً، يُريد توصيلها إلى السامع أو المتلقي.

وسيُعنَى هذا المبحث الأول من البحث بعلاقات الإسناد في النحو والتراكيب اللغوية باعتبارها علاقاتٍ مهمةً وكثيرةً ومتنوعةً بين كل من المسند والمسند إليه في هذه التراكيب اللغوية؛ لأن لها رافدين أساسيين، هما: الإسناد التركيبي الذي يمثله موقع الكلمة ووظيفتها وجمال اختيارها ووضعها في داخل التركيب من ناحية، والمعنى المعجمي أو الوضعي الاجتماعي للكلمة من ناحية أخرى. وهذه العلاقات لها أهميتها في الدراسة النحوية. وقد اهتمَّ بها نحاة العربية، كما اهتموا بالإسناد وعلاقاته منذ عهد سيبويه وإلى الوقت الحاضر.

وقد ذكر هؤلاءِ النحاةُ أن الإسنادَ أعمَّ من الإخبار؛ "إذْ إن الإسناد يشمل النسبة التي في الكلام الخبري والطلبي والإنشائي"[(١)].

والحقيقة أن العلاقاتِ الإسناديةَ تُعتبرُ هي الرابط الحقيقي الذي يصنع الترابط الحادث بين الألفاظ أو الكلمات في التركيب اللغوي، الأمر الذي يعمل على أن تَشُدَّ هذه الكلمات بها بعضها بعضًا، وتتصل ببعضها البعض، وتبدو مُترابطةً، كما تبدو بها الألفاظُ متطابقةً مع بعضها البعض، ومناسبةً لأجزائها الأخرى، وتظهر في التركيب غير متنافرةٍ، بل تبدو معها الجمل في

(١) الرضي: شرح الرضي على الكافية: ١ / ٣٣.

الفقرة وكأنها قطعةٌ واحدة أو جملة واحدة، وكذلك تبدو الجملة الواحدة من خلال هذه العلاقات الإسنادية متوافقةً مترابطة، كلها لشيء واحد مذكر أو مؤنث، كما هو الحال في ذلك الترابط الموجود في نطاق الجملة الواحدة، سواء كانت اسميةً أم فعليةً، وإذا نقص منها شيء، يكون الإحساس واضحًا بما نقص منها.

وهذه العلاقات الإسنادية علاقاتٌ تَتنوع في التركيب اللغويّ تنوُّعًا، لا يكاد ينحصر بين الألفاظ والكلمات، التي يُسند بعضها إلى بعض[١]، وهي إنما تنشأ دائما من خلال إسناد كلمة إلى كلمة أخرى، سواء كانت الكلماتُ التي يُسند بعضُها إلى بعض أسماءً، أم أسماءً وأفعالاً .

وبعض الكلمات يَصلح أن يُسند بعضُها إلى بعض، وبعضها الآخر لا يصلح لهذا الإسناد، فـ " الاسمُ بحسب الوضع يصلحُ لأنْ يكون مسندًا، ومسندًا إليه، والفعل يصلح لكونه مسندًا لا مسندًا إليه، والحرف لا يصلح لأحدهما" [٢].

إذًا فعلاقات الإسناد يمكن أن تحدث بين: اسمين، والاسم يصلح أن يكون مسندًا ومسندا إليه[٣]، أو اسم وفعل، أو فعل واسم، والإسناد في هذا

---

(١) نظرية النظم وقراءة الشعر عند عبد القاهر الجرجاني : ١ / ٥٤.

(٢) الرضي: شرح الرضي على الكافية: ١ / ٣٣.

(٣) الرضي: شرح الرضي على الكافية : ١ / ٣٣.

كله هو الحُكم، وهو الرابط الذي يربط بين كل طرفين من هذه الأطراف. وقد يُوجد في اللفظ ما "يدلُّ علَى هذا الإسناد، كحركة الإِعراب، وكضمير الفصل الواقع بين المبتدأ والخبر"[1].

وأقل ما يتحقق به هذا الإسناد لغويًّا في الجمل أو التراكيب العربية هو ضمُّ أو إسناد كلمة إلى أخرى في أبسط صورة لغوية، كقوله تعالى: ﴿كُن﴾[2]. أو "بأقلّ ما يُطْلَقُ عليه أَنَّه حُكْمٌ بشيءٍ على شيءٍ، كقولنا: هذه شجرةٌ، وسعيدٌ رجلٌ، والقَمَرُ بازغٌ"[3].

(١-٢) علاقات الإسناد في التراكيب اللغوية:

تُعتبر العلاقاتُ الإسنادية من أهم العلاقات في النصِّ اللغوي وفي نظام العربية كلِّه، وهي علاقاتٌ متنوعةٌ وكثيرةٌ في التراكيب اللغوية، ولها طرفان أساسيان ومتلازمان في التركيب أو الجملة، هما: المسند والمسند إليه، اللذان هما طرفَا عملية الإسناد.

ولا يَتأتّى هذا الإسناد وتلك العلاقات الإسنادية إلا من خلال توفُّرِ تلك الأطرافِ الثلاثة الأساسية، التي تحدث من خلالها العملية الإسنادية، وهي:

(١) عبد الرحمن الميداني. البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها : ١ / ١٠٨.

(٢) سورة : يس . الآية / ٨٢ .

(٣) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها : ١ / ٣٥٢.

- **أولا : المسند إليه .**

- **ثانيا : المســند .**

- **ثالثا: الإســناد: هو الرابط المعنـوي الـذي يـربط بـين طـرفي الإسـناد الأساسيين: المسند والمسند إليه .**

ولا يكون هذان الطرفان الأساسيان - المسند والمسند إليـه - متـوفرينِ في الكلام إلا بارتباطِ اسمينِ معًا بإسناد أحدهما إلى الآخر، أو بارتباط اسم وفعل[1]. أي أنه لكي يرتبط اللفظان فيما بينهما، ويكـون بيـنهما معنـى مـا مـن المعاني أو دلالةٌ ما من الدلالات، فلابدَّ أن يرتبطا معًا من خلال إسناد أحدهما إلى الآخـر، وبغير هذه الروابط الإسنادية وكذلك تلك الروابط اللفظية التي قد تُستعمل في التركيب، فإن الكلام العربي لا توجد بينه علاقة من العلاقات، ولا ينتج عنه معنى من المعاني، ولا تنمو معانيه، ولا تتطور دلالاته، بل لا تكون فيه دلالة من الدلالات، أو معنى من المعاني؛ ذلك لأن الروابط بنوعيها: الإسنادية المعنوية والأخرى اللفظية هي التي تعمل على تكُّون الدلالات ونُموِّ المعاني وتطورها.

وقد ذكر هذا الرضي بوضوح قائلاً[2]: "ولا يتـأتَّى ذلـك أي: لا يتيسر الإسناد إلا في اسمين، أو فعلٍ واسمٍ، والباء في (بالإسناد) للاستعانة، أي: تركّب من كلمتين بهذا الرابط، أو بمعنى: (مع)، أي: مع هذا الرابط".

---

(١) عبد العزيز قلقيلة: البلاغة الاصطلاحية : ١٢٦ - ١٢٧.

(٢) الرضي: شرح الرضي على الكافية : ١ / ٣٣.

كما يقول إن: "التركيب العقلي الثنائي بين الثلاثة الأشياء، أعني: الاسم والفعل والحرف، لا يعدو ستة أقسام: الاسمان، والاسم مع الفعل أو الحرف، والفعل مع الفعل أو الحرف، والحرفان.

فالاسمان يكونان كلامًا؛ لكون أحدهما مسندًا، والآخر مسندًا إليه، وكذا الاسم مع الفعل؛ لكون الفعل مسندًا، والاسم مسندًا إليه.

والاسم مع الحرف لا يكون كلامًا؛ إذ لو جعلتَ الاسم مسندًا فلا مسند إليه، ولو جعلته مسنداً إليه فلا مسند، وأما نحو: يا زيد، فقد سَدَّ "يا" مسدَّ: "دعوتُ" الإنشائي.

والفعل مع الفعل أو الحرف لا يكون كلامًا؛ لعدم المسند إليه، وأما الحرف مع الحرف فلا مسند فيهما ولا مسند إليه"[1].

وقد علل الرضي في شرحه على الكافية لاختصاص الاسم بكونه: مسندًا إليه؛ بـ"أن المسند إليه مُخبَرٌ عنه، إما في الحال أو في الأصل... ولا يُخبَرُ إلا عن لفظٍ دالٍّ على ذاتٍ في نفسه مطابقة.

وأما الفعل فلا يدلُّ على الذات إلا ضمنًا، والحرف لا يدل على معنى في نفسه، ولهذه العلة: اختُصَّ التثنية والجمع والتأنيث والتصغير والنسبة والنداء بالاسم.

---

(١) الرضي: شرح الرضي على الكافية: ١/ ٣٣.

وأما نحو قوله تعالى: ﴿رَبِّ ارْجِعُونِ﴾[1]. فعلى تأويل: أرجعْني، وقول الحجَّاج[2]: يا حرسي اضربَا عُنقه[3]. أي: اضربْ، اضربْ، "فليس الأول بجمع والثاني بتثنية؛ إذ التثنية ضمُّ مفرد إلى مثله في اللفظ غيره في المعنى، والجمع ضمُّ مفرد إلى مثليه أو أكثر في اللفظ غيره في المعنى، و: ارجعون، و: اضربا، بمعنى التكرير، كما ذكرنا، والتكرير ضمُّ الشيء إلى مثله في اللفظ مع كونه إياه في المعنى للتأكيد والتقرير، والغالب فيما يُفيد التأكيد أن يذكر بلفظين فصاعدًا، لكنهم اختصروا في بعض المواضع بإجرائه مجرى المثنى و المجموع لمشابهته لهما من حيث إنَّ التأكيد اللفظي - أيضا - ضمُّ شيء إلى مثله في اللفظ، وإن كان إياه في المعنى"[4].

---

(١) سورة: المؤمنون. الآية/ ٩٩.

(٢) هو الحجاج بن يوسف الثقفي الوالي القوي والمشهور للعراق لعبد الملك بن مروان في الدولة الأمية.

(٣) الشاهد فيه: أن الكلام موجه إلى شخص واحد هو: "الحرسيّ" الذي هو واحد الحرس أو أحد الجنود، الذين يكونون حول السلطان أو الحاكم لحمايته وحراسته وتقويته. أي أن قوله: "اضربا" بصيغة التثنية، إنّما يراد منها: تكرير الفعل لا تكرير الفاعل. وربما يكون هذا تفسيرًا جيداً لما ورد عن الشعراء العرب قديمًا وحديثًا من صيغ التثنية في أشعارهم، نحو قولهم: **قفا نبكِ من ذكرَى، علِّلاني فإن بيض، واذكرَا لي الصِّبا، و غيرها...**

(٤) الرضي: شرح الرضي على الكافية: ١/ ٤٩.

وقد جاء في حاشية الصبان أن[1]: "المسند هو المحكوم به، ولا يُسند إلا إلى الاسم، لكن تارة يُراد من الاسم المسند إليه معناه وهو الأكثر، نحو: زيد قائم، وتارةً يراد منه لفظه الواقع في تركيبٍ آخر غير هذا التركيب، الذي وقع فيه الإسناد إلى اللفظ، نحو: زيد ثلاثي، وضربَ: فعلٌ ماضٍ، ومِن: حرفُ جرٍّ؛ لأن الكلمة إذا أُريدَ لفظُها كانت اسماً، مُسماها لفظها الواقع في التركيب المستعمل في معناه، ... أعني أن مسماها المذكور هو المحكوم عليه في الأمثلة الثلاثة، وليس المحكوم عليه فيها اللفظ الواقع فيه حتى يُعترض بأنَّ جعْل: "ضَرَب ومِن" في: (ضرب فعل ماض، ومن حرف جرٍّ) ـ اسمين يُنافي الإخبار عن الأول بفعل ماض وعن الثاني بحرف جرٍّ. ويصحُّ تسميةُ الإسناد في نحو الأمثلة الثلاثة بالإسناد المعنوي، لأن المحكوم عليه فيها معنى اللفظ الواقع فيها لما مَرَّ عن السعد التفتازاني أن الألفاظ موضوعةٌ لأنفسها تبعاً لوضعها لمعانيها، كما صحَّ تسميته بالإسناد اللفظي؛ لأن المحكوم عليه فيها لفظ كما عرفت. هذا هو التحقيق وإن كان المشهور تسميته بالثاني".

وسنُوضح فيما يأتي أهم تلك العلاقات الإسنادية الخبرية والإنشائية الموجودة في التراكيب اللغوية في التفصيل التالي:

---

(١) الصبان: حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك : ١ / ٨٥.

(١-٢-١) **العلاقة الأولى للإسناد:** العلاقة الإسنادية الخبرية، التي تحدث بين ركني الجملة الاسمية: المبتدأ والخبر في التركيب الاسمي، وهي تلك العلاقة التي يكون فيها المبتدأ مسندًا إليه، والخبر مسندًا؛ حيث يُسند فيها الخبر إلى المبتدأ، وهذه العلاقة الاسمية أو الخبرية الموجودة بين طرفي الإسناد في الجملة الاسمية هي أكثر وأقوى العلاقات اللغوية الإسنادية دورانًا في نظام العربية وفي تراكيبها اللغوية.

وإذا كان الإسناد يتمُّ بين المبتدأ والخبر في التركيب الاسمي، فإن الأكثر في هذه العلاقة الإسنادية الخبرية تعريف المبتدأ، وتنكير الخبر؛ لأن "الأصل كون المسند إليه معلومًا، وكذا الأصل تنكير الخبر؛ لأنه مسند، فشابه الفعل، والفعل خالٍ من التعريف والتنكير ... ولا يصحُّ تجريدُ الاسم عنهما، فجردناه مما يطرأ، ويحتاج إلى العلامة وهو التعريف، وأبقيناه على الأصل، فكان نكرة"[(١)].

ويرى علماء العربية أيضا أن الأصل في الإسناد الفعل لا الاسم، ولا بد أن يكون المسند فعلاً من الأفعال؛ وإنما كان الأصل في الإسناد الفعل دون الاسم؛ "لأن الاسم يصلح لكونه مسندًا ومسندًا إليه، والفعل مختصٌ بكونه مسندًا لا غير، فصار الإسناد لازمًا له دون الاسم" [(٢)].

---

(١) الرضي: شرح الرضي على الكافية : ١ / ٢٨٤.

(٢) الرضي شرح الرضي على الكافية : ١ / ٢٨٤.

وهم يرون أيضا أن الإسناد هو الرابط بين المبتدأ والخبر، وهو رابط معنوي، وأن علامة الإعراب هي دليل على الإسناد مع المعنى، وأن هذا "الإِسناد الذي يجعل المُسْنَدَ وصفاً من جهة المعنى للمسند إليه في الإِيجاب، أو نفي ذلك في السلْب، ودليل الإِسناد مع المعنى علامةُ الإِعراب[١]".

ولطرفي الإسناد الخبري أحوال كثيرة تحدث في كل من: المسند والمسند إليه ، تتمثل في: الذكْر والحذف، والتعريف والتنكير، والتقديم والتأخير، ولذلك كله أغراض بلاغية كثيرة حينما تحدث في الجملة أو التركيب اللغوي، وهي أحوال جيدة، يُحدثها المتكلم أو الكاتب، ويُمكنها أن "تَحمِلَ المتلقي على التفكير، ليقفَ منها على دلالات التراكيب، ويعيشَ في ظلالها، فيرتبط بالأديب، ويَستبطن المعنى المراد، ويتأثر به، وتلك ثمرةُ الأدب الحي[٢]". وقد فصّلتْ كتب البلاغة والنحو القول في هذه الأحوال بما لا يدعُ مجالاً لإيرادها ها هنا، كما أننا لسنا بصدد تفصيل الحديث عنها في هذا المبحث.

وقد ذكر علماء العربية أن لهذا الإسناد الخبري صورًا أربعة تكون بين طرفيه[٣] الأساسيين، وهذه الصور كما يلي:

---

(١) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها : ١ / ٤٣٩.

(٢) عبد العزيز عرفة: من بلاغة النظم العربي : ١ / ١٢٣.

(٣) عبد العزيز عرفة: من بلاغة النظم العربي : ١ / ١٢٣.

- الصورة الأولى: يكون فيها طرفا الإسناد مفردين، كما في نحو:

محمدٌ أسدٌ، عليٌّ عالمٌ، الفراغُ مفسدةٌ.

- الصورة الثانية: يكون فيها الطرفان جملتين جاريتين مجرى المفرد، كما في نحو:

لا إله إلا الله يَدخل قائلُها الجنة.

- الصورة الثالثة: يكون فيها الطرف الثاني (المسند) جملةً جارية مجرى المفرد، كما في نحو: زيد قام أبوه، قول المعصوم - صلى الله عليه وسلم: **"أفضلُ ما قلتُه أنا والنبيون من قبلي: لا إله إلا الله"**[1]... أي: كلمة التوحيد.

- الصورة الرابعة: يكون فيها الطرف الأول المسند إليه جملةً جارية مجرى المفرد، كما في نحو قولهم: تَسمعَ بالمُعيديِّ خيرٌ من أن تراه". أي: سماعُك بالمعيديّ خيرٌ من أن تراه.

(١-٢-٢) العلاقة الثانية للإسناد:

العلاقة الإسنادية الفعلية، التي تحدث بين الفعل والفاعل في التركيب الفعلي، وفي هذه العلاقة الإسنادية يكون الفعل مسندًا، ويكون الفاعل مسندًا إليه. حيث يُسند فيها الفعل إلى الفاعل، وفي هذه العلاقة الفعلية

---

(١) شرح سنن ابن ماجة: ١/ ٢٦٩، شرح النووي على مسلم: ١٧/ ١٨، مشكاة المصابيح مع شرحه: ٧/ ٩٠٠.

يتغير الفعل (المسند) تبعًا لحال الفاعل أو نوعه؛ فإذا كان الفاعل مذكرًا ذُكِّر معه الفعل، وإذا كان الفاعل مؤنثًا أُنِّثَ لأجله الفعل، كما في نحو: حضر زيدٌ، وحضرتْ فاطمة.

وقد ذكر الرضي[1]: أن العلماء إنما أجازوا تأنيث الفعل مع الفاعل وإلحاق هذا الفعل (المسند) علامة التأنيث مع أن المؤنث هو المسند إليه دون المسند، "للاتصال الذي بين الفعل، وهو الأصل في الإسناد وبين الفاعل، وذلك الاتصال من جهة احتياجه إلى الفاعل وكون الفاعل كجزء من أجزاء الفعل، حتى سكنت اللام من نحو: (ضربْتُ)؛ لئلا يتوالى أربع حركات فيما هو كالكلمة الواحدة، ألا ترى إلى وقوع الفاعل بين الفعل وإعرابه في نحو: يضربان، وتضربون، وتضربينَ، فتأنيث الفعل لتأنيث فاعله مثل تثنية الفاعل وجمعه لأجل تكرير الفعل مرتين أو أكثر، كقول الحجاج:

يا حرسي: اضربَا عُنقَه. أي: اضربْ اضربْ.

ونحو قوله تعالى:﴿رَبِّ ٱرۡجِعُونِ﴾[2]. أي: أرجعْني، أرجعني، أرجعني".

---

(١) الرضي : شرح الرضي على الكافية : ٤ / ٤٧٩.

(٢) سورة : المؤمنون . الآية / ٩٩.

(١-٢-٣) العلاقة الثالثة للإسناد:

العلاقة الإسنادية الفعلية، التي تحدث بين الفعل ونائب الفاعل أو المفعول المرفوع - على حدِّ تعبير سيبويه والرضي[١]- في التركيب الفعلي، وفي هذه العلاقة الإسنادية يكون الفعل مسندًا، ويكون نائب الفاعل مسندًا إليه. حيث يُسند فيها الفعل إلى نائب الفاعل، وفيها يتغير المسند (الفعل) تبعًا لنوع نائب الفاعل أو لأجله في الكلام المبني لغير الفاعل، مثلما تغير من قبل تبعًا لنوع فاعله في التركيب المبني للمعلوم؛ فإذا كان نائب الفاعل مذكرًا ذُكِّرَ معه الفعل، وإذا كان نائب الفاعل مؤنثًا أُنِّثَ، فإذا قيل: أكرَم زيدٌ هندًا، يقال في البناء للمفعول: أُكرِمتْ هندٌ.

وقد أورد ابن جني توضيحًا لهذا في خصائصه؛ حيث ذكر أن أمر المفعول به قوِيَ عند العرب وفي أنفسهم؛ ولهذا فقد غيَّرُوا لأجله الفعل (المسند)، الذي أُسند إلى نائب الفاعل، فقال[٢]: "إن العرب لما قويَ في أنفسِها أمرُ المفعول، حتى كاد يلحق عندها برُتبة الفاعل، وحتى قال سيبويه فيهما: وإنْ كانا جميعا يَهُمَّانهم ويَعْنيانهم، خصوا المفعول إذا أُسند الفعل إليه، بضرْبينِ من الصَّنْعة، أحدهما: تغيير صيغة المثال [الفعل] مسندًا إلى المفعول، عن صورته مسندًا إلى الفاعل، والعِدَّةُ واحدة، وذلك نحو

---

(١) الرضي: شرح الرضي على الكافية : ٤ / ١٢٩.

(٢) ابن جني: الخصائص : ٢ / ٢١٨ . ابن سيدة: المحكم والمحيط الأعظم : ١ / ٥١.

ضَرَبَ زيدٌ وضُرِبَ، وقتَلَ وقُتِلَ وأَكرَم وأُكرِم ودَحرج ودُحِرج. والآخر أنهم لم يَرضَوا ولم يَقنعوا بهذا القَدْر من التغيير حتى تجاوزوه إلى أن غيّروا عِدّة الحروف مع ضمّ أوّله كما غيَّروا في الأوّل الصورة والصيغة وحدها. وذلك نحو قولهم: أحببتُه وحُبَّ، وأزكمَه اللهُ وزُكِم".

وقال أبو عليّ الفارسي(١): "فهذا يدلّك على تمكُّنِ المفعول عندهم وتقدُّم حاله في أنفسهم؛ إذ أفردوه بأنْ صاغوا الفعل له صيغةً مُخالِفة لصيغته وهو للفاعل، وهذا ضرْبٌ من تدريج اللغة عندهم".

وإذا كان علماء العربية يرون أن الإسناد هو الرابط بين الفعل ونائب الفاعل (المفعول به) في التركيب الفعلي، فإنهم يرون كذلك أن الرابط "بين الفعل أو ما يعمل عمله وبين المفعول فيه: هو رابطٌ معنويّ مشتقٌّ من الإسناد أيضًا، وهو رابط يدخل في عموم رابط المفعول به، ودليله مع المعنى علامة الإِعراب، وهو على تقدير حرف الجرّ: "في"، فلمّا حُذِف نُصِبَ الاسم الذي كان مجرورًا به، وأُلْحِقَ بالمفاعيل"(٢).

وهذه العلاقات الإسنادية الثلاثة السابقة هي التي أَطلَق عليها علماء العربية من النحاة والبلاغيين: علاقات إسنادية خبرية، أو الإسناد الخبري، الذي يحتوي في تركيبه اللغوي على عملية إسنادية مكونة من طرفي الإسناد

(١) ابن جني: الخصائص: ٢/ ٢١٨.

(٢) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها: ١/ ٤٤٠.

الأساسيين المتلازمين، وهما: (المسند ومسند إليه)[1]، وهي في مضمونها كلام خبري، يحتمل الصدق أو الكذب.

(١-٢-٤) العلاقة الرابعة للإسناد:

العلاقة الإسنادية الإنشائية: هي تلك العلاقة، التي تحدث فيما سمَّاه البلاغيون: الإنشاء، وهو عندهم: "الكلام الذي لا يحتمل صدقًا أو كذبًا؛ لأنه لا يخبر بحصول شيء أو عدم حصوله، فيكون له واقع خارجي يُطابقه أو لا يطابقه، وإنما هو طلَبٌ على سبيل الإيجاب، مثل (الأمر): اجتهدْ، أو على سبيل: (النفي أو النهي)، مثل: لا تُؤخرْ عملَ اليوم إلى الغد[2]".

إذا فالإنشاء قد يكون طلبًا أو غير طلب، كما ذكر العلماء العرب، و"قد سماه السكاكي: الطلب، كما سماه القزويني: الإنشاء[3]". وسنوضح هذا في المبحث الثاني الخاص بالجانب البلاغي من هذا البحث.

(٢-١) المبحث الثاني: علاقات الإسناد في البلاغة:

توسَّع البلاغيون في دراستهم للإسناد خلال دراساتهم لعلم المعاني، وذكروا له نوعين، الأول: الإسناد الخبري، والآخر: الإسناد الإنشائي، كما ذكروا له من الناحية البلاغية علاقاتٍ وأغراضًا كثيرة، كما ذكروا: أن

---

(١) عبد العزيز قلقيلة: البلاغة الاصطلاحية : ١٢٦.

(٢) عبد العزيز قلقيلة: البلاغة الاصطلاحية : ١٣٨.

(٣) عبد العزيز قلقيلة: البلاغة الاصطلاحية : ١٤٨.



هذا الإسناد منه الحقيقي ومنه المجازي(المجاز العقلي)، واهتموا بطرفي الإسناد، كما اهتموا بمؤكدات الإسناد، وأثبتوا له كثيرًا من تلك المؤكدات اللغوية، التي تعمل على إثراء المعنى وتأكيده، وسنعرض لذلك في هذا المبحث الثاني الذي نحن بصدده بشيء من الإيجاز أو التفصيل، كما تقتضي طبيعة البحث إن شاء الله تعالى.

كما اهتم البلاغيون اهتمامًا كبيرًا بالنظام اللغوي للتراكيب العربية المفيدة، وأولوه عنايةً كبيرة، ورأوا أن هذه التراكيب وتلك الجمل التي تكون مفيدةً، تنقسم إلى نوعين هما: الجمل الخبرية، والجمل الإنشائية.

وإذا كان البلاغيون قد درسوا الجملة العربية دراسةَ النحويين لها، فقسّموها إلى جمل خبرية وأخرى إنشائية، كما ذكروا لها نفس العلاقات الإسنادية الحادثة بين طرفي عملية الإسناد "المسند والمسند إليه"، فإنهم اهتموا اهتمامًا كبيرًا بهذين النوعين: "الخبر والإنشاء"، وأفاضوا في تلك الأغراض البلاغية الخاصة بكلٍّ منهما في الاستعمال العربي، وإذا كان النحاة اهتموا بالمبتدأ والخبر، والفعل والفاعل في دراستهم للتركيب اللغوي العربي، فإن البلاغيين اهتموا في دراستهم لهذا التركيب اللغوي بكل من: المسند والمسند إليه، وهما أكثر دلالة على عملية الإسناد المهمة التي تحدث بين الألفاظ في داخل التركيب، كما اهتموا بأحوال المسند والمسند إليه من حيث الذكر والحذف، والتعريف والتنكير، وأيضا بتوابعِ كلٍّ منهما



ومؤكداته وغير ذلك من الأمور البلاغية الخاصة بالإسناد وطرفيه في التركيب اللغوي.

والجملة الخبرية عند البلاغيين: هي ذاتها تلك الجملة الخبرية عند النحويين وبذات المعنى والمضمون، فهي الجملة الّتي تشتمل على خَبَرٍ مَا من الأخبار، "فَمَضْمُونُها إخبارٌ عن أَمْرٍ ما إيجاباً أَوْ سَلْباً[1]". وهم يرون أن القصدَ من هذه الجملة الخبرية هو: "الإِعْلاَمُ بأنَّ الْحُكْمَ الّذي اشتملت عليه له واقعٌ خارجَ العِبارة الكلاميّة مُطابقٌ له"[2].

أما الجملة الإِنشائية عندهم، فهي تلك الجملة الّتي لم تشتملْ في مضمونها على خَبَرٍ من الأخبار، و"إِنَّما أنشأَ المتكلم أو الناطقُ بِهَا حدَثاً ما من الأحداث، كإنْشاءٍ طَلَب الفعل، إذا قُلْتَ لابْنِك: اجْتَهِدْ، أو كإنْشاء طلَب الْفَهم، إذا قلْتَ للفقيه: هلْ يجوز أن أفعل كذا؟[3]".

ونحو ذلك من الأمور الإنشائية كالأمر والنهي والاستفهام وما فيه الطلب على وجه العموم.

ويرى علماء البلاغة أن القصدَ من هذه الجمل الإِنشائيّةِ إذا استُخدمت في النص لا يكون "الإِعلامَ عن نسبةٍ حُكميّةٍ تحقَّقَتْ أَوْ لم تتحقَّقْ في الواقع"[4].

---

(١) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها : ١ / ١٢٤.

(٢) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها : ١ / ١٢٤.

(٣) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها : ١ / ١٢٤.

(٤) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها : ١ / ١٢٤.

وسنوضح هاهنا تلك الأغراض البلاغية الخاصة بكل من الخبر والإنشاء، بعد عرض موجز عن الإسناد الحقيقي والمجازي.

(٢-٢) الإِسناد الحقيقي والمجازي :

يرى البلاغيون أن الإسناد إنما يكون حقيقيًّا إذا كان الكلام مبنيًّا على ما يعتقده المتكلم في الفعل في الواقع، فـ"إذا جعَلَ المتكلّمُ الإِسنادَ في جُمْلَتِهِ مبنيّاً على ما يعتقد أنّه هو له في الواقع فإسناده إسناد حقيقيٌّ لا مجاز فيه... كقول المسلم: الله خالق كل شيء، وهو الذي يُنْبت الزّرع، وَيُدِرُّ الضَّرْعَ، ويُحْيِي ويُميت"[١].

وأما إذا جَعَلَ المتكلّم الإِسنادَ في جملتهِ التي أتى بها "مبنيّاً على غَيْرِ ما يَعْتَقِد أنّه هو لَهُ في الواقع، مُلاَحِظاً علاقَةً ما أو مُلاَبَسَةً ما، تَسْمَحُ لَهُ بأنْ يُسْنِدَ هذا الإِسناد، دون أَنْ يتَّهِمَهُ أَحَدُ بالكذِب، فهو إسنادٌ مجازيٌّ، ويُسمَّى هذا: مجازاً عقليّاً؛ لأنّه وقَعَ في الإِسناد، لا في المُسْنَدِ، ولا في المُسنَدِ إليه"[٢].

أي أن المعوَّلَ عليه في فهم هذا المجاز العقلي أو الإسناد المجازي لكي تُعرَفَ حقيقته وطبيعته هو العقل وحده؛ لأن العلاقة الإسنادية الموجودة فيه لا تدرك إلا بالعقل، كما في نحو قولهم: (بنَى الملكُ المدينةَ)، ولهذا فقد

(١) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها: ١ / ١٤٧ – ١٤٨.

(٢) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها: ١ / ١٤٧ – ١٤٨.

"سمى البلاغيون هذا النوع من الإسناد بالمجاز العقلي، وهم مُحقون في ذلك، فالعقل والعقل وحده، أي بلا توقف على معرفة مسبقة بالمعجم - كما هو الحال في المجاز اللغوي - هذا العقل هو الذي اهتدى إلى أن الملك شخصيًّا لا يمكن أن يَبني المدينة، لكن يُمكن أن يُفكر فيها ويأمر ببنائها"(١).

ويُلْحَقُ بهذا الإسناد المجازي عند البلاغيين "كلُّ وَصْفٍ (صفة أو حال) إذا بَنَيْتَ منه ومن الموصوف جملةً مفيدة، كان الإِسناد فيها إسنادًا مجازيًّا، ...كقولنا: رَبِحَتْ تِجَارَةُ عبد الرحمن بن عوف - رضي الله عنه".

وقد قالوا: "حين أسندنا الربح إلى التجارة لم نكن نعتقد أنّ التجارة هي التي ربحت، وإنّما الذي ربح هو صاحبها، ولكنْ أرَدْنَا أنْ نُعَبِّر تعبيرًا مجازيًّا قائمًا على ملاحظة أثَرِ الحركة التجاريّة الحكيمة الذّكيّة، التي قام بها عبدالرحمن، والّتي حقَّقَ بها الرّبْح، فصحَّ في تصوُّرنا أن نُسْنِدَ الرّبْحَ إلى التجارة نَفْسِها، للإِشْعَارِ بقيمة المهارة، التي اشتملت عليها تجارته"(٢).

أي أن البلاغيين يرون أن المجاز في الإِسناد هو أن يكون المجاز عقليًّا؛ وهو ذلك المجاز "الذي يُسْنَد فيه الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له في اعتقاد المتكلم(٣)، مثل قولهم: سالَ الوادي، بإسناد السيلان إلى الوادي، مع أنّ الذي سال هو الماء فيه، والعلاقة المجاورة"(٤).

---

(١) عبد العزيز قلقيلة: البلاغة الاصطلاحية : ٩٤.

(٢) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها: ١ / ١٤٧ - ١٤٨.

(٣) عبد العزيز عرفة: من بلاغة النظم العربي : ١٠٠ - ١٠١.

(٤) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها : ١ / ٦٣٢.

إذًا فالبلاغيون حين يتكلمون عن المجاز العقلي لا يُغفلون العلاقة الإسنادية الموجودة فيه بين أطرافه، ولهذا فقد وجهوا المثال السابق قائلين: "بما أنّ التجارة هي عَمَلُ عبد الرحمن، فبينها وبينه مُلابَسَةٌ قويَّةٌ، وعلاقَةٌ واضحةٌ، هي علاقة العامل بعمله، أو قل: هي علاقة الفاعل، وهو عبدالرحمن بالمفعول به، وهي التجارة؛ إذ كان المفعول به سبباً في تحقيق الربح لعبد الرحمن الفاعل"[1].

ولم يقتصر الأمر لدى البلاغيين على هذه العلاقة السابقة للإسناد المجازي العقلي، بل ثمة علاقات أخرى للمجاز العقلي أوردها البلاغيون في كتبهم وحرصوا على تناولها وشرحها، وأهم هذه العلاقات المجازية ما يلي:

- العلاقة الأولى: علاقة السببية، نحو: ربحت تجارةُ الرجل.، وبَنَى الملكُ المدينةَ.

- العلاقة الثانية: علاقة الظرفية، (زمانية أو مكانية)، كما في نحو: صام نهارُ المسلم، ذاكر ليلُ الطالب وازدحمت الشوارع.

- العلاقة الثالثة: علاقة المصدرية، ويُراد بذلك كوْن المسند إليه المجازي مصدرًا للمسند "الفعل"، كما في نحو: اجتهد اجتهادُ الطالب، ونجح نجاحُ المجتهد.

(١) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها: ١ / ١٤٨.

– العلاقة الرابعة: علاقة إسناد الفعل المبني للفاعل إلى المفعول به، وإسناد اسم الفاعل إلى المفعول به، وهذا ما أطلق عليه البلاغيون: الإسناد المزدوج[1]، كما في نحو: رَضِيَتْ عيشةُ الغريب. حيث أسند الفعل: (رضي) إلى: "عيشة" إسنادا مجازيا. وكان الإسناد الحقيقيُّ: (رضي الغريبُ عيشتَه). ولهذا فهُم يقولون: "حذفنا الفاعل وهو (الغريب) وأسندنا الفعل: (رضي) – وهو مبني للفاعل أي: للمعلوم – إلى المفعول به، وهو (عيشة) إسناداً مجازيا[2]". ونحو ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٦ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾[3].

والبلاغيون يسمون العلاقة الحادثة في المجاز العقلي: بعلاقة الملابسة، وهم يقصدون بهذه الملابسة: تلك "المناسبة التي سوَّغتْ إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له حقيقةً، والملابسة مُتنوعة، فهي: السببية أو الظرفية أو المصدرية أو إشراك الفاعل والمفعول به في تعلق الفعل بهما اشتراكًا جعل إحلالَ أحدهما محل الآخر أمرًا مقبولاً، بل أمرًا مرغوبًا فيه بلاغيًّا"[4].

---

(١) عبد العزيز قلقيلة: البلاغة الاصطلاحية: ٩٦ ـ ٩٧.

(٢) عبد العزيز قلقيلة: البلاغة الاصطلاحية: ٩٧.

(٣) سورة القارعة: الآية/ ٧ .

(٤) عبد العزيز قلقيلة: البلاغة الاصطلاحية: ٩٤.

(٢-٣) الأغراض البلاغية للخبر:

سجل البلاغيون في كتبهم كثيرًا من الأغراض البلاغية للخبر وأحوال طرفيه: المسند والمسند إليه من حيث الذكر والحذف، والتعريف والتنكير، وقد كان من أهمها الأغراض البلاغية الآتية للخبر التي سنعرضها فيما يلي:

(٢-٣-١) أولا: الاسترحام والاستعطاف:

كما في قول الشاعر مناجيًا ربه[١]:

فما لي حيلةٌ إلا رجائي لِعفْوكِ إنْ عَفوْتَ وحسنُ ظنِّي.

(٢-٣-٢) ثانيا: إظهار الضعف، كقول الشاعر[٢]:

دبَّ فيَّ السقامُ سُفْلاً وعُلْوًا وأراني أموتُ عضوًا فعُضوا .

(٢-٣-٣) ثالثا: الحث وتحريك الهمَّة: كما في نحو قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[٣]. وقوله عز اسمه: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ . وقول الشاعر[٤]:

وما نيلُ المطالبِ بالتَّمنِّي ولكنْ تُؤخذُ الدنيا غِلابًا.

---

(١) البيت من الوافر : لأبي العتاهية حينما صار زاهدا في الدنيا . غرضه البلاغي: الاستعطاف والاسترحام . البلاغة الاصطلاحية: ١٤١.

(٢) البيت من الخفيف : لأبي نواس . غرضه البلاغي: إظهار الضعف بسبب المرض، عبد العزيز قلقيلة: البلاغة الاصطلاحية: ١٤٢.

(٣) سورة الزلزلة: الآية / ٧.

(٤) البيت من الوافر : لأحمد شوقي . غرضه البلاغي: الحث وتحريك الهمة للاجتهاد في الحياة لنيل المطالب. عبد العزيز قلقيلة: البلاغة الاصطلاحية: ١٤٢.

(٢-٣-٤) **رابعا: التحسر على شيء**: كما في نحو قوله تعالى حكاية عن أم مريم: ﴿قَالَتۡ رَبِّ إِنِّي وَضَعۡتُهَآ أُنثَىٰ﴾. وقول الشاعر[١]:

أقمتُ بأرضِ مصرَ فلا وَرائي تَخبُّ بِيَ الركابُ ولا أمامِي.

(٢-٣-٥) **خامسا: التهديد**: كما في نحو قول الشاعر[٢]:

إذا ما غضِبْنَا غضْبةً هتكْنَا حِجابَ الشمسِ أو
مُضَرِيَّةً قَطرَتْ دمَا

(٢-٣-٦) **سادسا: الفخر**: الذي تميز به العرب وتفرّدوا عن غيرهم، كما في قول شاعرهم عمرو بن كلثوم[٣]:

ونشربُ إنْ وَرَدْنا الماءَ صَفْوًا ويَشربُ غيرُنا كدَرًا وطِينَا
إذا بلغَ الفِطامَ لنا رضيعٌ تَخِرُّ لهُ الجبابرُ ساجِدِينَا

---

(١) البيت من الوافر: للمتنبي. غرضه البلاغي: إظهار التحسر على الإقامة بمصر مع عدم الاهتمام به أو بشأنه، عبد العزيز قلقيلة: البلاغة الاصطلاحية: ١٤٢.

(٢) البيت من الطويل: لبشار بن برد. غرضه البلاغي: التهديد للأعداء أو للآخرين. البلاغة الاصطلاحية: ١٤٣.

(٣) البيتان من الوافر: لعمرو بن كلثوم. غرضهما البلاغي: الفخر على الأعداء. البلاغة الاصطلاحية: ١٤٢.

وغيرها كثيرٌ مما ذكره البلاغيون العرب من الأغراض البلاغية للخبر في كتبهم، مثل: النُّصْح والتحذير والتوبيخ والمدح والهجاء والرِّثاء والتحسين والتقبيح وغيرها من أغراض شعرهم و كلامهم .

(٢-٤) الأحوال البلاغية لركني الإسناد :

(٢-٤-١) ذكر البلاغيون أن المسند إليه يستخدم في اللغة لأغراضٍ بلاغية كثيرةٍ، وعلى كيفياتٍ مختلفةٍ وصورٍ متعددةٍ، وربما تكون مُتنافيةً حتى يتأتَّى بُروزُه للعيان لكلِّ منزلةٍ في مكانها؛ لأنه"الرهان الذي تُجرَّبُ به الجياد، والنضال الذي تُعرف به الأيدي الشداد، فتعرف أيّما حال يقتضي طيَّ ذكْره، وأيما حال يقتضي خلاف ذلك، وأيما حال يقتضي تعريفه مضمرًا أو علمًا أو موصولاً أو اسم إشارة أو مُعرفًا باللام أو بالإضافة، وأيما حال يقتضي تعقيبه بشيء من التوابع الخمسة أو الفصْل، وأيما حال يقتضي تنكيرَه، وأيما حال يقتضي تقديمه على المسند، وأيما حال يقتضي تأخيره عنه، وأيما حال يقتضي تخصيصه أو إطلاقه حال التنكير، وأيما حال يقتضي قصْره على الخبر. أما الحالة التي تقتضي طيَّ ذكْر المسند إليه فهي إذا كان السامع مُستحضرًا له عارفًا منك القصد إليه عند ذكر المسند، والترك راجع إما لضيق المقام، وإما للاحتراز عن العبث بناءً على الظاهر، وإما لتخييلِ أنَّ في تركه تعويلاً على شهادة العقل، وفي ذكْره تعويلاً على شهادة اللفظ من

حيث الظاهر، وكم بين الشهادتين. وإما لإيهام أن ترْكه تطهيرًا للسان عنه أو تطهيرًا له عن لسانك، وإما للقصد على عدم التصريح؛ ليكونَ لك سبيلٌ على الإنكار إن مَسَّتْ إليه حاجةٌ، وإما لأن الخبر لا يصلُحُ إلا له حقيقة، كقولك: خالقٌ لما يشاءُ فاعلٌ لما يُريدُ أدعاءٌ؟، وإما لأن الاستعمال وارد على تركه أو ترك نظائره، كقولهم: نِعْمَ الرجلُ زيدٌ على قول مَن يرى أصل الكلام: نعم الرجلُ هو زيدٌ. وأما الأغراض سوى ما ذُكر مناسبةً في باب الاعتبار بحسب المقامات فلا يَهتدي على أمثالها إلا العقلُ السليم والطبعُ المستقيم، وقلَّما ملَكَ الحُكمَ هناك شيءٌ غيرهما فراجعْهما"[1]. وذلك كما في مثل قول الشاعر[2]:

قال لي: كيفَ أنتَ؟ قلتُ: عليلُ ... سهرٌ دائمٌ وحزنٌ طويلُ

إذ لم يقل: أنا عليل، ومثله قول الآخر حين شكا ابن عمه، فلطمه فأنشأ يقول[3]:

---

(١) عبد العزيز قلقيلة: البلاغة الاصطلاحية: ١٤٢ .

(٢) البيت من الخفيف : لم يعرف قائله، والشاهد فيه قوله: "عليل"، حيث حذف المسند إليه: "أنا"؛ إذ تقديره: أنا عليل، للاحتراز عن العبث مع ضيق المقام، ، ولهذا فقد حذف المبتدأ. عبد العزيز قلقيلة: البلاغة الاصطلاحية: ١٤٢ . معاهد التنصيص على شواهد التلخيص : ١ / ٣٤.

(٣) البيت من الطويل : والشاهد فيه كسابقه، حيث حذف المسند إليه "هو" في قوله: "سريع"، إذ تقديره: هو سريع . عبد العزيز قلقيلة: البلاغة الاصطلاحية: ١٤٢ . معاهد التنصيص على شواهد التلخيص : ١ / ٣٤.

سريعٌ على ابنِ العمِّ يَلْطُمُ وجهَهُ وليس على داعي النَّدَى بسريعِ
حريصٌ على الدنيا مُضيعٌ لدِينهِ وليس لِمَا في بيتهِ بِمُضيعِ

ونحو قول الشاعر[١]:

أضاءتْ لهم أحسابُهم ووجوهُهمْ دُجَى الليلِ حتى نظم الجزعَ ثاقبُهْ
نجومُ سماء كلَّما انقضَّ كوكبٌ بَدَا كوكبٌ تأوِي إليه كواكبُهْ

حيث لم يقل: "هم نجوم سماء"، وقوله عزَّ قائلاً: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾[٢] . إذ لم يقل: هذه سورة أنزلناها، وقوله عزَّ من قائل: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ ۝١٠ نَارٌ حَامِيَةٌ﴾[٣]. إذ لم يقل: هي نار حامية، وقوله سبحانه[٤]: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿طَاعَةٌ مَّعْرُوفَةٌ﴾[٥]. على أحد الاعتبارين فيهما، وهو: فأمري

---

(١) البيت من الطويل : والشاهد فيه كسابقه، حيث حذف المسند إليه "هم" في قوله: "نجوم"، إذ تقديره: هم نجوم سماء . عبد العزيز قلقيلة: البلاغة الاصطلاحية: ١٤٢. معاهد التنصيص على شواهد التلخيص: ١/ ٣٤.

(٢) سورة النور : الآية / الأولى .

(٣) سورة القارعة : الآية / ١٠ ـ ١١.

(٤) سورة يوسف : الآية / ١٨.

(٥) سورة النور : الآية / ٥٣ .

صبر جميل وأمركم، أو الذي يُطلب منكم، أو طاعتكم طاعة معروفة بحسب تفسير المعروفة[1]".

وأما الحالة التي تقتضي إثباته فهي أن يكون الخبر عامَّ النسبة على كل مسند إليه، والمراد تخصيصه بمُعيّن، كقولك: زيد جاء، وعمرو ذهب، وخالد في الدار، وقوله[2]:

والنفسُ راغبةٌ إذا رغَّبْتَها　　　وإذا تُردُّ إلى قليلٍ تَقنعُ

(٢-٤-٢) وقد فرق البلاغيون بين رُكْنَي الجُمْلَةِ الرّئيسَيْنِ والنسبة الرابطةِ بينهما، وظَهَرَتْ لذلك عدّة مصطلحات علمية عند العلماء على اختلاف تخصُّصاتهم، كان من أهمها ما يلي[3]:

(١) المسند: وهو الخبر أو ما يَسُدّ مَسَدَّه في الجمل الاسمية، والفعل في الجمل الفعلية، أو ما يَعْمَلُ عَمَلَه.

(٢) المسند إليه: وهو المبتدأ في الجمل الاسمية، أو ما أصله المبتدأ، والفاعل أو ما ينوب عنه في الجمل الفعلية.

---

(١) عبد العزيز قلقيلة: البلاغة الاصطلاحية: ١٤٢ .

(٢) البيت من الكامل ، والشاهد فيه قوله: "والنفس راغبة"، حيث أثبت المسند إليه؛ لأنه عام النسبة على كل مسند إليه في الكلام . مفتاح العلوم : ١ / ٧٧.

(٣) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها : ١ / ١١٩.



(٣) الإِسناد: وهو الرابطة الذهنيّة بين المسند والمسند إليه، وقد يُدَلُّ على هذه الرابطة بنحو: ضمير الفصل وحركة الإِعراب. و هذا اصطلاح علماء اللّغة العربيّة.

وقد أطلق عليها علماء أصول الفقه تسمياتٍ أخرى هي[1]:

(١) محكوم به "أي: مسند".

(٢) محكوم عليه "أي: مسند إليه".

(٣) والنسبة الحُكمية "أي: الإِسناد" وثمرة الجملة "الحُكم".

كما أطلق عليها علماء المنطق التسميات الآتية [2]:

(١) موضوع "أي: مسند إليه". (٢) محمول "أي: مسند".

(٣) النسبة بينهما "أي: الإِسناد".

كما أطلقوا على جميع ذلك مصطلح: "قضيّة"، وثمرة القضية: "الحكم" إيجاباً أو سلباً. ويوجد هذا الاصطلاح لدى علماء المنطق.

والحقيقة أن هذه المصطلحات كثيرة ومتعدّدة، وُجدتْ في كل مجال من مجالاتها على حده، ولكن مُؤَدَّاها لدى الجميع واحد، والأصل فيها جميعا هو أطراف العملية الإسنادية الثلاثة: المسند والمسند إليه والإسناد .

(٢-٥) مؤكّداتُ الإِسناد الخبريّ:

---

(١) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها : ١ / ١١٩.

(٢) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها : ١ / ١١٩.

ذكر البلاغيون مؤكداتٍ كثيرةً للإسناد الخبري في جملتيه كليهما: الجملة الفعليّة، والجملة الاسميّة، سواءً كانت هذه الأخيرة "موجبةً أَم سالبةً، وجميعها مؤكّداتٌ تُؤَكِّدُ إرادَةَ صِحّةِ وصِدْقِ الإِسناد فيها، أو تُؤكِدُّ تَحَقُّقَ صِدْقِ الإِسْنادِ فيها موجباً أو سالباً.

و"الأصل في بناء الجملة في اللّسان العربيّ الجملةُ الفعليّة، خاليةً ممّا يدُلُّ على إرادة تأكيد النسبة فيها، نحو قوله تعالى: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ﴾[1]. وأهلك اللهُ المكذبين الأوّلين .... وما انتصر أولياءُ الشيطان عَلى أولياء الرحمن"[2].

وهم يرون أيضا أن الإِسنادُ في الجملة الخبريَّة بنوعيها إنما يؤكَّد بمؤكدات كثيرة، قد ينفرد بعضُها، وقد يجتمع مع غيره بشروط، ويختص بعضها بالجملة الفعلية، ويختصّ بعضها بالجملة الاسمية، وبعضُها الآخر تؤكَّدُ به الجملتان: الفعلية والاسمية معًا.

كما ذكر البلاغيون للإسناد الخبري كثيرًا من المؤكِّدات، وأفاضوا في توضيحها؛ لما فيها من ملْمحٍ بلاغيٍّ إذا ما استُخدمتْ في التركيب اللغوي، وقد كان من أهمها يلي:

(٢-٥-١) المؤكِّد الأول: تقديم ما هو فاعل في المعنى على فعله، نحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾[1]. وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾[2].

---

(١) سورة القمر : الآية / الأولى.

(٢) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها : ١ / ١٤١.

وهم يرون أن سبب إفادة هذا التقديم للتأكيد: أنّ المُسْنَدَ إليه وهو الفاعلُ قد أُسْنِد إليه الفعلُ مَرَّتين.

الأولى: تظهر حينما نقول في نحو: خالدٌ جاهَدَ في اللهِ حقّ جهاده، (خالدٌ): مبتدأ، وخبرُهُ جملة: (جَاهَدَ)... .

والثانية: تظهر حينما نقول: (جاهَدَ) فعلٌ ماضٍ، وفاعله ضمير مستتر يعود على: خالد.

فالجهادُ أُسْنِدَ إلى لفظ: خالدٍ أوّلاً، وأُسند إلى ضميره ثانياً، و"اجتماع هذَيْنِ الإِسْنَادَينِ في الجملة هو بمثابة تكرير الجملة. وتقديم ما هو فاعل في المعنى على فعله يجعل الجملة جملةً اسمية"(٣).

(٢-٥-٢) المؤكّد الثاني: استعمال الجملة الاسمية بدلاً من الجملة الفعليّة ابتداءً، وهم يرون أن السَّببُ في كون الجملة الاسمية تحمل تأكيدًا لا تحمله الجملة الفعليّة، "أنّ خبر الجملة الاسميّة يحمل في التقدير الذي يُلاحَظُ في ذهن العربيّ ضميرًا يعودُ على المبتدأ، أوْ ما أصْلُه المبتدأ، فيكون حالُ الجملة الاسميّةِ دواماً مثل حال تقديم ما هو فاعل في المعنى على فعله"(٤).

---

(١) سورة المائدة: الآية/ ٦٧.

(٢) سورة المائدة: الآية/ ١٠٨، سورة التوبة/ ٢٤، سورة الصف: الآية/ ٥.

(٣) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها: ١/ ١٤١.

(٤) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها: ١/ ١٤١.

أي أنهم يرون أن الإسناد قد جرَى فيها إلى المسنَدِ إليه مرّتين؛ الأولى: إسنادُه إلى الاسم الظاهر. والثانية: إسنادُه إلى ضميره.

(٢-٥-٣) المؤكّد الثالث: استعمال (قَدْ) الحرفية، التي تختصُّ بالدّخول على الفعل "المتصّرف الخبريّ المثبَتِ المجرّدِ من النواصِب والجوازم، ومِنْ حرفي التنفيس: السين، وسوف وهي غالبا ما تكونُ معه كالجزء منه، فلا تُفصل عنْهُ إلاّ بالْقَسَمِ أحيانًا"[١].

ويرى النحاة والبلاغيون أن (قد)تستخدم اسمية لمعنيين، وحرفية لخمسةُ معانٍ، هي: "التوقُّعُ، وتقريبُ الماضي من الحال، والتقليل، والتكثير، والتحقيق"[٢].

وهذا المعنى الأخير، أي - التحقيق - هو المقصودُ هاهُنا، وقد ورد في آيات كثيرة منها، قوله تعالى:﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾[٣]. تُؤَكّدُ إثْباتَ فلاح مَنْ زَكَّى نفسه. وفي نحو قوله سبحانه[٤]:﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْ﴾. حيث: تُؤكّد تحقُّقَ هذا الْعِلْم. وقوله تعالى:﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ﴾[٥]. "تُؤَكِّدُ تَحَقُّقَ حُصولِ

---

(١) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها : ١ / ١٤٢.

(٢) سيبويه: ٢/ ١٤٦، الجنى الداني في حروف المعاني: ٩٧، المفصل: ٣٦.

(٣) سورة الشمس : الآية / ٩.

(٤) سورة ق : الآية / ٤.

(٥) سورة الأنعام : الآية / ٣٣.

عِلْمنَا بكلّ مَا يحْزُنُكَ حِيناً بعد حينٍ ممَّا يقولُ الكافرون. وقوله تعالى:﴿قَدۡ يَعۡلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمۡ لِوَاذٗا﴾[1]. تُؤكّد تحقُّقَ حصول هذا العلم[2]".

(٢-٥-٤) المؤكّد الرابع: الْقَسَم، كما في مثل: والله لَفَعَلْتُ، وقوله تعالى:﴿وَٱلضُّحَىٰ ۝١ وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ ۝٢ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾[3]. وقولك: أُقْسِمُ لأَفْعَلَنَّ، بالنون. وقد يجتمع في التركيب أكثر من مؤكد، نحو: اجتماع الْقَسَمُ وحرف التحقيق: (قد)، واللام، كما في نحو قوله تعالى:﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيۡتُونِ ۝١ وَطُورِ سِينِينَ ۝٢ وَهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ٱلۡأَمِينِ ۝٣ لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ﴾[4].

(٢-٥-٥) المؤكّد الخامس: نُونا التوكيد الثقيلة والخفيفة، ويؤكِّدانِ الفعلَ المضارع، كما يؤكدان فِعْلَ الأَمرِ، نحو قوله تعالى:﴿وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ﴾[5]. وقوله تعالى: ﴿وَلَئِن لَّمۡ يَفۡعَلۡ مَآ ءَامُرُهُۥ لَيُسۡجَنَنَّ وَلَيَكُونٗا مِّنَ ٱلصَّٰغِرِينَ﴾[6]. النون في "لَيُسْجَنَنَّ". نون التوكيد الثقيلة، وفي "لَيَكُونًا". نون التوكيد الخفيفة.

---

(١) سورة النور: الآية/ ٦٣.

(٢) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها: ١/ ١٤٢.

(٣) سورة الضحى: الآيتان/ ١-٢.

(٤) سورة التين: الآيات/ ١-٤.

(٥) سورة الحج: الآية/ ٤٠.

(٦) سورة يوسف: الآية/ ٣٢.

(٢-٥-٦) المؤكّد السّادس: لاَمُ الابتداء، هي تلك اللام التي تقع في صدر الجملة، وتُفِيد توكيد مضمون الجملة، وتخليص المضارع للحال، ويرى العلماء أنها لا تدخُل إلاّ على[1]:

(١) الاسم، كما في نحو قوله تعالى: ﴿لَأَنتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِم مِّنَ اللَّهِ﴾[2].

(٢) الفعل المضارع المتصرِّف، كما في نحو قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾[3].

(٣) الفعل الجامد غير المصرِّف، نحو قوله تعالى: ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[4]. ونحو قوله تعالى: ﴿وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ﴾[5]. وقوله سبحانه: ﴿فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ﴾[6].

(٢-٥-٧) المؤكد السابع: اللاّم المزحْلَقَة، وهي لام الابْتداء حينما تُزحْلَقُ عن صَدْرِ الجملة إلى الخبر أو معموله لوجود ما له صدر الكلام كالنواسخ وغيرها، نحو: (إنَّ) المكسورة: نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾[7]. كما تدخُل على معمول الخبر إذا كان صالحاً لدخول اللاّم عليه، مثل: إنَّ اللهَ

---

(١) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها: ١ / ١٤٣.

(٢) سورة الحشر: الآية / ١٣.

(٣) سورة المائدة: الآية / ٨٢.

(٤) سورة المائدة: الآية / ٦٢.

(٥) سورة النحل: الآية/ ٣٠.

(٦) سورة الصافات: الآية / ٧٥.

(٧) سورة إبراهيم: الآية / ٣٩.

لَكُلَّ شَيْءٍ يَعْلَمُ. وتَدْخُلُ على اسم: (إنَّ) إذا كان مُتأخّرًا عن خبرها، قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً﴾[1]. كما تَدْخل على ضمير الفصل، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾[2].

(٢-٥-٨) المؤكّد الثامن: "إنّ" و "أَنَّ" بكسر الهمزة وفتحها، وهما من الأحرف المشبّهة بالفعل؛ لأنَّها تَعْمَلُ فيما بَعْدَها شبه عَمَل الْفِعل فيما بَعْدَه، وتدخلان على الْجُمَلِ الاسميّة.

و"كُلٌّ منْهما ينصِبُ المبتدأ الذي لا يَلْزَمُ الصدارة دائماً[3]، ويُسَمَّى اسْمَها، وَيَرفَعُ الْخَبَرَ غَيْرَ الطَّلَبيّ أو الإِنْشائي، ويُسَمَّى خَبَرَها. وتُفيدان تأكيد النّسبة بيْنَ اسْمِها وخبرها، كما في نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[4]. وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾[5].

(٣-١) المبحث الثالث: دلالات الإسناد نحويا وبلاغيا:

---

(١) سورة النور: الآية/ ٤٤.

(٢) سورة آل عمران: الآية/ ٦٢.

(٣) المراد بذلك الألفاظ التي لها الصدارة في تركيب هذه الأحرف الناسخة (إن، وأن)، كأسماء الاستفهام أو غيرها، ولكنهما تنصبان اسم كل منهما بعدهما من الأسماء الأخرى المعربة، التي ليس لها الصدارة سواء لزم الصدارة، أم لم يلزمها بعدهما في التركيب اللغوي، وهذا متفق عليه عند جميع علماء النحو دون خلاف بينهم.

(٤) سورة الحج: الآية/ ٣٨.

(٥) سورة طه: الآية/ ١٥.

لقد ربط العلماء بين النحو والدلالة ربطًا واضحًا من جهة، وبين النحو والبلاغة من جهة أخرى، كما أكدوا أن: "هناك تفاعلاً بين العناصر النحوية والعناصر الدلالية، فكما يمدُّ العنصر النحويُّ العنصرَ الدلاليَّ بالمعنى الأساسيِّ في الجملة، الذي يساعد على تمييزه وتحديده، يمدُّ العنصرُ الدلاليُّ العنصرَ النحويَّ كذلك ببعض الجوانب، التي تساعد على تحديده وتمييزه، فبين الجانبين أخْذٌ وعطاءٌ، وتبادلٌ تأثيريٌّ مستمر(١)". وقد كان هذا الربط وذلك التأثير موجودين وملحوظين منذ وقت مُبكر في الدراسة اللغوية والبلاغية؛ حيث حاول الشيخ عبد القاهر الجرجاني - رحمه الله - المتوفَّى: سنة/ ٣٧١ أو / ٣٧٤هـ في كتابيه القيمين: "دلائل الإعجاز"، و"أسرار البلاغة"، أن يربط بين هذه العلوم العربية ربْطًا واضحًا ومُهمًّا، كما كانت دراستُه دراسةً متقدمةً ومفيدةً في هذا المجال منذ ذلك الوقت في القرن الرابع الهجري، وقد أفادت البلاغة والنحو والدلالة، وكذلك النقد(٢) منذ ذلك الزمن البعيد، ومازال العلماء يهتمون بها، وينهلون منها، ويَنسجون على منوالها، ويسيرون على منهجها إلى اليوم.

وقد اهتم هؤلاء العلماء بالإسناد ودلالاته في التركيب اللغوي اهتمامًا كبيرًا، ورأوا في هذا الإسناد علاقاتٍ كثيرةً، كما رأوا له – كذلك – كثيرًا من

(١) النحو والدلالة : ١١٣.

(٢) عبد العزيز عرفة: من بلاغة النظم العربي : ١ / ٣٠.

الفوائد والدلالات المهمة نحويًّا وبلاغيًّا، وأكّدوا أن لتلك الدلالات أثرُها في التراكيب اللغوية، ومن أهم هذه الدلالات النحوية والبلاغية ما يلي:

(٣-١-١) أن الإسناد يُعتبر أهمَّ رابطٍ من الروابط المعنوية والدلالية، التي تربط بين الكلمات في النصِّ اللغوي بصورة عامة، وفي الجملة العربية بصورة خاصة، ومن خلاله يتضحُ الحُكم[1] المراد والمقصود في الكلام نفيًا أو إثباتًا[2]، وقد وُضِّحَ ذلك في الحديث عن علاقات الإسناد في النحو والبلاغة في المبحثين: الأول والثاني من هذه الدراسة.

(٣-١-٢) من الدلالات النحوية للإسناد أنه يُعتبر علامةً أو دليلاً على أن المسند إليه في التركيب اللغوي لا يكون إلا اسمًا من الأسماء، أكد ذلك علماء النحو قالوا[3]: "واللفظ الذي نُسب إلى صاحبه فعلُ شيء أو عدمه أو طُلب منه ذلك، يُسمى: مسنَدًا إليه، أي: منسوبًا إليه الفعل، أو التَرْك، أو طُلب منه الأداء. أما الشيء الذي حصل ووقع، أو لم يحصل ولم يقع، أو طُلب حصوله – فيسمى: مسندًا ... والإسناد هو العلامة التي دلتْ على أن المسند إليه اسم". حيث يُسند إليه اسم آخر، أو يسند إليه فعل من الأفعال في التراكيب اللغوية، يشهد بذلك نظام العربية كله في جُملها وتراكيبها.

---

(١) دليل السالك إلى ألفية ابن مالك : ١ / ١٧.

(٢) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها : ١ / ١٠٨.

(٣) عباس حسن: النحو الوافي: ١ / ٢٥.

(٣-١-٣) من أهم الدلالات النحوية للإسناد أنه يُعتبر دليلاً على اسمية الضمائر؛ وذلك لأن العربية استطاعت من خلاله أن تُسند إلى الضمائر بعض الأسماء، وتجعل الأولى - الضمائر - مسندًا إليها، وتجعل الثانية - الأسماء - مسندًا، كما في نحو قولك: أنت مسئولٌ عن عملك، فلولا الإسناد لما عُرفت اسميةُ هذه الضمائر، كما ذكَر علماء العربية؛ ذلك لأنهم يعتبرون أن الإسناد إلى الاسم علامةٌ جيدةٌ وقوية على اسميته؛ "لأن بعض الأسماء لم تُعرف اسميتها إلا بهذه العلامة، ولا يصحُّ لها شيءٌ من العلامات الأخرى، وهذه الأسماء هي الضمائر، التي ليس عندنا دليلٌ على أنها أسماء إلا بهذه العلامة وهي الإسناد"[١].

وإذا كان هؤلاء العلماء يرون أن الإسناد إلى الاسم، إنما يتمثل في: أن يُنسب إلى الكلمة حُكمٌ تحصل به الفائدة نفيًا أو إثباتًا، نحو قولهم: صليت مع الجماعة. وكما في قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي﴾[٢]. فهم يستدلون بهذا على أن التاء اسم؛ "لأنه أُسند إليه الصلاة في الأول. وإلقاء المحبة في الثاني، ونحو قولك: المؤمن لن يتأخر عن فعل الخير. فيه إسناد عدم التأخر إلى

---

(١) دليل السالك إلى ألفية ابن مالك: ١/ ١٧.

(٢) سورة طه، الآية: ٣٩.

المؤمن، وهذه العلامة من أنفع العلامات، وبها يُستدل على اسمية الضمائر، إذْ لا يوجد لها علامةٌ سواها"[1].

وهذه الضمائر لا يَصلح لها شيءٌ من العلامات الأخرى الدالة على الأسماء؛ إذ "لا يصلح لها نداء، ولا تظهر عليها علامات الخفْض، حتى نقول إنه مخفوض، ولا يصلح معه التنوين، ولا تدخل عليه "أل"، فلا يبقى له إلا هذه العلامة الوحيدة، وهي الإسناد - كما ذكر ابن مالك رحمه الله - وهي أبرز العلامات في الحقيقة"[2].

(٣-١-٤) يعمل الإسناد على تنمية اللغة من خلال تنمية الدلالات أو المعاني الموجودة في التراكيب اللغوية العربية، وذلك من خلال الزيادة في الإسنادات لبعض الألفاظ التي يسند بعضها إلى بعض، فكما هو معروف فإن أي زيادة في المبنى تؤدي إلى زيادة في المعنى، و"كلّ زيادةٍ على ذلك ذاتِ دلالةٍ في الجملة تُعتَبَرُ زيادةً في إفادة معنىً أو أكثر، ويَقْصِد البلغاء إلى الإِتيان بها لتنمية الفائدة وتربيتها لدى مُتَلَقّي الكلام"[3].

وبعضُ هذه الزيادات في المعاني والدلالات قد تدلُّ عليها البدائل المختارة للمُسْنَد أو المسنَدَ إليه في التراكيب اللغوية، "كزيادة معنى الحدوث

---

(١) دليل السالك إلى ألفية ابن مالك : ١ / ١٧.

(٢) دليل السالك إلى ألفية ابن مالك : ١ / ١٧.

(٣) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها : ١ / ٣٥٢.

في الزمان الماضي لدى اختيار صيغة الفعل الماضي في المسنَد، وكزِيادة معنىَ الحدوث في الحال أو الاستقبال أو التجدّد لدى اختيار صيغةِ الفعل المضارع في المسند أيضاً، وكزيادة معنى الوصف لدى اختيار اسم الفاعل أو اسم المفعول أو الصفة المشبّهة في المسنَدِ، أو في المُسْنَد إليه، أو ما هو في حكم المسند إليه كالمفعول به"[1].

(٣-١-٥) يرى علماء البلاغة أن القيود الخاصة بالإسناد في الجملة، إنما تعمل على زيادة الدلالات ونُموِّ المعاني المرادة في النصّ بصورة عامة، وفي التراكيب والجمل بصورة خاصة. وأهم هذه القيود اللغوية الخاصة بالإسناد في الجملة العربية - كما يرى البلاغيون - المفاعيل: كالمفعول به، والمفعول فيه، والمفعول لأجله والمفعول المطلق ونائبه والمفعول معه. ومن هذه القيود أيضا الحال والتمييز. وكذلك التوابع: كالنعت وعطف البيان والتوكيد والبدل وعطف النَّسَق، ومن هذه القيود أيضا ضمير الفصل، والشرط، وهذا الأخير - أي الشرط - يُعتبره هؤلاء البلاغيون قيدًا مهما من القيود التي تتعلّق بالإِسناد، ومن أمثلة ذلك قولهم في كتب البلاغة: "إذا أدَّى المخلوق المبتلَى المكلَّف كُلَّ الواجبات، وتركَ كُلَّ المحرّمات، دخل الجنة، ولم يدخل النار. فالحكم بدخوله الجنة وعدم دخوله النار مشروطٌ

(١) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها : ١ / ٣٥٢.

بأنْ يفعل كلَّ الواجبات، ويترك كلَّ المحرّمات، ومن الظاهر أن هذا الشرط هو من قيود النسبة الحكميّة بين المسند والمسند إليه[1]". ولا شك في أن هذه التوابع وتلك المتعلقات التي تتعلق بالإسناد في التركيب اللغوي، والتي اصطلح النحاة على تسميتها بالتوابع وأطلقوا على غيرها (فضلة) كالمفاعيل، واصطلح البلاغيون على تسميتها بالقيود - لاشك في أن كل واحدة من هذه وتلك - التوابع والمفاعيل - إنما تعمل على زيادة المعاني ونموِّ الدلالات بما تُضيفه للتركيب اللغوي من معانٍ ودلالات.

(٣-١-٦) يَعتبر البلاغيون أن العلاقاتِ الإسناديةَ علاقاتٌ رُوحيةٌ، تَسري بين الألفاظ في النصِّ اللغويِّ، وفي جُمله وتراكيبه، والبلاغيون يرون أن هذه العلاقات هي الوجوهُ التي يَتصور بها المعنى، لذا فهم يقولون: إنَّ "معاني النحو هي العلاقات الروحية التي تقوم بين معاني الكلمات، على اختلاف صورها وامتداد سياقاتها، بدأً من ركني الجملة: المسند إليه والمسند، وانتهاءً بسياق الفقرة والمعقد والنص. وهذه العلاقات الروحية هي الوجوه التي يتصور بها المعنى، والضروب التأليفية بين معاني الكلمات بكل ما تحمله كلمة (تأليف) من دلالة على التعالُق، وهذه العلاقات

---

(١) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها: ١/ ٣٥٢.

الدلالية الإسنادية ذات أنماط تركيبية لا تتناهَى، ويُطلق عليها عبد القاهر الجرجاني: الوجوه والفروق النحوية(١)".

ولا يتمثل النظم عند الجرجاني إلا في توخِّي تلك العلاقات الروحية بين معاني الكلمات، يقول: "معاني الكلمات لا يُراد بها المعاني الإفرادية الموضوعة إزاء الكلمة فحسب، بل معنى الكلمة في وُجودها البيانيِّ (الكلام) من رافدين، الأول: المعنى المعجميّ الوضعيّ، والآخر: الوظيفة التركيبية من حيث هي فاعل أو مفعول أو غير ذلك. فقولنا: (زيدٌ منطلقٌ) مثلاً، المعنى النحوي فيه هو العلاقة التي بين معنى (زيد) من حيث هو علَمٌ على شخص مُتعَيِّنٍ معلومٍ للسامع، ومن حيث هو مراد الإخبار عنه من قِبَلِ المتكلم بالانطلاق وإسناده إليه، وبين معنى: (منطلق) من حيث هو اسم على حدَثٍ مُتعينٍ معلومٍ للسامع أيضًا مُواضعةً، ومن حيث هو مراد الإخبار به عن (زيد)، ومسندًا إليه وتقريرًا لوُقوعه منه"(٢).

(٣-١-٧) يرى البلاغيون أن العلاقات الإسنادية في التراكيب اللغوية إنما تتنوع تنوعًا كبيرًا، وهي إذْ تتنوع في تلك التراكيب، إنما تتنوع تنوعًا لا حصْرَ له في هذه العلاقات وتلك المعاني الحادثة بين كل من: (المسند والمسند

---

(١) محمود توفيق محمد سعد: نظرية النظم وقراءة الشعر عند عبد القاهر الجرجاني : ١ / ٥٤.

(٢) محمود توفيق محمد سعد: نظرية النظم وقراءة الشعر عند عبد القاهر الجرجاني : ١ / ٥٤.

إليه)، كما هو الحال في تنوعها بين: "معنى: (زيد)، ومعنى: (منطلق)، وتنوعها لا يكاد ينحصر، ولكنه تنوعٌ على أصولٍ وقوانينَ كليةٍ، لا تُخرج عنها أيّ وجْه أو فرْق تركيبيٍّ. ولذلك تجد عبد القاهر يَذكر لهذه العلاقة الحادثة بين: (زيد) و(الانطلاق) ثمانيةَ وُجوهٍ هي: (زيدٌ منطلقٌ)، و(زيدٌ يَنطلقُ)، و(ينطلقُ زيدٌ)، و(منطلقٌ زيدٌ)، و(زيدٌ المنطلقُ)، و(المنطلقُ زيدٌ)، و(زيدٌ هو المنطلقُ)، و(زيدٌ هو منطلقٌ). كل هذه الأنماط التركيبية أو (الوجوه والفروق) مُنْبثقةٌ من أصلٍ قائمٍ فيها جميعاً هو إثباتُ وُقُوعِ فِعْلٍ هو الانطلاق من شخصٍ مُتعيِّنٍ هو زيد. ويبقى لكل وجهٍ ونَمَطٍ تركيبيٍّ خصوصيةٌ في الدلالة على معنى زائد على ما هو قائم في جميع هذه الأنماط التركيبية"[1].

كما يرى البلاغيون أن هذا المعنى الزائد المتنوع بتنوُّعِ النمط التركيبيِّ في السياق: "هو مناط المفاضلة، أما المعنى الأول الذي هو إثبات وقوع فِعْلٍ، هو الانطلاق، من شخص مُتعيِّنٍ، هو زيد، فذلك لا تَفاضُلَ فيه بين أحَدٍ؛ لأنه ثمرةُ نمطٍ تركيبيٍّ مَوروثٍ. والمتكلم يضعُ كلامه في صورة من هذه الصور الثمانية على وفْق الأصل التركيبيِّ المجرد الموروث: إسناد المسند إلى المسند إليه في سياق الإثبات"[2].

(١) محمود توفيق محمد سعد: نظرية النظم وقراءة الشعر عند عبد القاهر الجرجاني: ١/ ٥٤.

(٢) محمود توفيق محمد سعد: نظرية النظم وقراءة الشعر عند عبد القاهر الجرجاني: ١/ ٥٤.

(٣-١-٨) من دلالات الإسناد أنه يكون وسيلةً لإظهار الجانب البلاغيِّ للتركيب اللغويِّ إذا ما اختار الأديب أو الكاتب أو المتكلم تركيبًا لغويًّا، له بلاغته التي يقتضيها المقام أو الحال، لا على أيِّ تركيب أو نمط من الأنماط اللغوية التجريدية، التي ليس فيها إلا صورة الإسناد اللغويِّ للكلمات في التركيب اللغويِّ، ومِن ثَمّ فالإمام عبد القاهر يرى أن المتكلم البليغَ هو الذي: "لا يُقيمُ عبارته على أي نمطٍ تجريديٍّ، بل ينظر في وُجوه كل باب وفُروقه، وهي وجوهٌ تصويرية. وبلاغتُه تتمثل في أن يَعرف لكلٍّ من هذه الوجوه موضعه، ويجيء به في كلامه حيثُ ينبغي له"(١).

وهو يرى – كذلك – أن بلاغة المتكلم في كلامه لا تكون في إسناد الانطلاق إلى زيد – مثلاً – فحسْب في سياق الإثبات على أيِّ نحو من الأنحاء، "بل بلاغته في أن يَتوخَّى الوجه التركيبيَّ المتاحَ لنمطِ ذلك الإسناد وَفْقَ ما يَرمي إليه، وما يقتضيه المقام الذي يُبيّنُ فيه"(٢).

كما يرى البلاغيون أن درجاتِ الكلامِ تتفاوتُ أيضًا في التركيب اللغويِّ مِن حيث ترتيب الجملة في اللّسان العربي، ومن حيث: "الإثبات والنفي بين المتكلم والسامع، فإذا أردْنا أن نَصُوغَ جملةً نُبيّن فيها طلوع القمر أو عدمه، وجدنا أنفسنا أمام عَددٍ من الاحتمالات، مُثبتين أو نافين هي كما يلي:

---

(١) محمود توفيق محمد سعد: نظرية النظم وقراءة الشعر عند عبد القاهر الجرجاني : ١ / ٥٥.

(٢) محمود توفيق محمد سعد: نظرية النظم وقراءة الشعر عند عبد القاهر الجرجاني : ١ / ٥٥.

طلَعَ القمر، ما طلع القمر. القَمَرُ طَلَع، القمَرُ ما طلع. القَمَرُ طَالِعٌ. القمر غير طالعٍ. ليس القمر طالعًا. ما طالعٌ القمرُ"[١].

وإذا كان النحاة يرون جواز هذه الوجوه جميعًا، ولكلٍّ منها تخريجه الإعرابي، فإن البلاغيين يرون: أن الصِيَغَ: "طَلَعَ القمر - ما طَلَع القمر - ما طالعٌ القمر" تُقال في مقام الإِخبار الابتدائي الذي لا حاجة فيه إلى تأكيد، أما الصِيَغ: "القَمَرُ طَلَع - القمرُ ما طَلَع - ليس القمرُ طَالعاً" فتقال في مقامٍ يحتاج فيه الخبر إلى نوعِ تأكيدٍ، فإذا لم تكن حالُ المخاطب تقتضي تأكيداً، فلا داعي لاستخدام هذه الصّيغ، إذْ جاء فيها إسناد الطلوع إلى القمر مرّتين، فالقمر فيها مبتدأ أو أصله مبتدأ، والفعل (طَلَع) مُسْنَدٌ إلى ضمير يعود على المبتدأ، والجملة هي خبر المبتدأ، واسم الفاعل "طالعاً" كالفعل يحمل ضميراً يعود على القمر"[٢]. أي أن تغيير الترتيب في أركان الجملة نَجَمَ عَنْه إضافَةُ دلالة من الدلالات أو إضافة معنى من المعاني، والبلاغيون يرون أن عَلَى الْبَلاَغِيّ أن يُلاحظها لدَى إنشاء الكلام، ولدَى فهْمِ النصوص البليغة الرّفيعة .

(٤-١) الخاتمة والنتائج :

---

(١) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها : ١ / ١١١.

(٢) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها : ١ / ١١١.

عُني هذا البحث بتيسير من الله - تبارك وتعالى - بموضوع الإسناد، وهو موضوع مهمٌّ أهميةً كبيرة بالنسبة للغة العربية وتراكيبها ودراساتها قديمًا وحديثًا؛ ذلك لأن التركيبَ اللغويَّ العربيَّ لا يتكون إلا من خلال هذا الإسناد، بل إنَّ العربيةَ كلَّها في نظامها اللغويِّ العربيِّ لغةٌ قائمةٌ على الإسناد، ومن هنا فإن هذا الموضوع أو هذه الفكرة المهمة - فكرة الإسناد- إنما تُعَدُّ أهمَّ فكرةٍ من الأفكار المؤثرة في نظام اللغة العربية، بل إنَّ الإسناد يَرتقِي لأنْ يكونَ نظريةً لُغويةً كبيرةً ومهمةً، وإنَّ هذه النظرية الإسناديةَ تكاد أن تُعتبرَ من أهم النظريات اللغوية، إنْ لم تُعتبر أهمَّها على الإطلاق، ولكن هذه النظرية اللغوية المهمة لم تأخذ حقَّها من الدراسات اللغوية العلمية حديثًا، وإنْ كان العلماء القدامَى قد أَوْلَوْهَا قدْرًا كبيرًا من العناية والدراسة نحويًّا وبلاغيًّا.

وقد توصل هذا البحث في محتواه إلى بعض النتائج العلمية التي كان من أهمها ما يلي:

(٤-٢) أهم النتائج:

- يُعتبر الإسناد أهمَّ رابط من الروابط التي تربط بين الكلمات في التركيب اللغوي.

- يعمل الإسناد على تجدُّد اللغة وتطورها ونُموها واستمرارها من خلال تلك العلاقات الإسنادية الحادثة بين كل من: المسند والمسند إليه في التركيب والنصّ.

- العلاقات الإسنادية النحوية والتركيبية علاقات كثيرة، ومنها: الخبرية والإنشائية.

- العلاقات الإسنادية لا تنتظم في التركيب اللغوي إلا من خلال الإسناد سواء كان معنويًّا أم لفظيًّا.

- لا تنشأ الدلالات اللغوية والمعاني البلاغية الإبداعية في النصِّ إلا من خلال الإسناد؛ لأن اللغة كلها وتراكيبَها وبيانها لا تُبنى إلا على الإسناد .

- من أهم دلالات الإسناد وفوائده الكثيرة بالنسبة للغة: أنه رابطٌ مُهمٌّ، بل أهم الروابط اللغوية، وأنه حُكْم، ، وأنه دليلٌ على أن الأسماء وحدها هي التي يُسند إليها، وهو دليل - أيضا - على اسمية الضمائر؛ وذلك لأن العربية استطاعت من خلاله أن تُسند إلى الضمائر الأفعال في استعمالاتها اللغوية.

- الإسناد رابطٌ روحيٌّ، يَسري بين أجزاء الكلام والنصِّ، ويؤكد على أن هذه اللغة حيّة ومُتطورة ومُتجددة.

- يُعتبر الإسناد نظريةً لغويةً نحويةً بلاغيةً لها أهميتها الكبيرة في الدراسة اللغوية، وهي تفوقُ نظريةَ العامل، ولا يُعتبر هذا البحثُ الجديد المتواضع إلا لبِنةً أو مقدمةً في بناء هذه النظرية الإسنادية اللغوية المهمة، وإن شاء الله تعالى تَعْقُبُهُ أبحاثٌ أخرى ودراساتٌ كثيرةٌ للباحثين اللغويين، تدور كلها حول الإسناد، ويمكنُ استثمار هذه الأبحاث في إفادة العربية ومجالاتها المتعددة.



مصادر البحث

- القرآن الكريم .

- إبراهيم مصطفى (وآخرون).

المعجم الوسيط. ط مجمع اللغة العربية القاهرة ١٩٨٠م.

- ابن جني (أبو الفتح عثمان بن جني) ت ٣٩٢ هـ.

الخصائص. تحقيق/ محمد على النجار . ط : دار الهدى للطباعة والنشر. بيروت. والهيئة المصرية للكتاب .

- ابن سيدة (أبى الحسن على بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي) ت ٤٥٨هـ.

المخصص. ط: المطبعة الأميرية .

المحكم والمحيط الأعظم . ط: المطبعة الأميرية بولاق.

- ابن فارس (أبى الحسن أحمد بن فارس بن زكريا) .

مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام هارون . ط دار إحياء الكتب العربية.

- ابن ماجه (الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني) ت ٢٧٥ هـ

سنن ابن ماجه. تحقيق / محمد فؤاد عبد الباقي ط : المكتبة العلمية.

- ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري. ت/ ٤١١هـ).

لسان العرب.. ط : دار المعارف بالقاهرة .

- ابن هشام (أبو بكر محمد بن عبد الله جمال الدين الأنصاري) ت ٧٦١ هـ.
أوضح المسالك على ألفية ابن مالك ت/ محمد محيى الدين عبد الحميد.
ط: دار الجيل بيروت ١٣٩٣هـ = ١٩٧٩م .
- الأشموني (أبو الحسن علي بن محمد).
شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: تحقيق/ عبد الحميد السيد محمد.
ط: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى .
- الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد).
أسرار البلاغة في علم البيان. تحقيق/ الشيخ محمود شاكر.
- الجوهري (إسماعيل بن حماد). الصحاح:
تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق/ أحمد عبد الغفور. ط: الكتاب العربي.
- حماسة:(أد/ محمد حماسة عبد اللطيف).
النحو والدلالة . ط:المدينة . القاهرة . مصر١٩٨٣ .
- الرضي (رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي ت/ ٦٥٦هـ).
شرح الكافية في النحو. ط: دار الكتب العلمية بيروت/ ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م.
- الزمخشري: (جار الله أبو القاسم محمود بن عمرالخوارزمي:٤٦٧-٥٣٨هـ).
المفصل في صنعة الإعراب. ط: مكتبة المعرفة/ الرياض .

- السكاكي (ابن يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي).

مفتاح العلوم . الطبعة الأولى : القاهرة/ ١٣٥٦هـ ١٩٣٧م.

- سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر) ت : ١٩٤هـ .

الكتاب . تحقيق/ عبد السلام هارون . ط : مكتبة الخانجي. القاهرة .

- الصبان (محمد بن علي الصبان).

حاشية الصبان على شرح الأشمونى على ألفية ابن مالك ط : دار إحياء الكتب العربية . عيسى البابى الحلبى .

- عباس حسن .

النحو الوافي . ط٣: دار المعارف .

- عبد الرحمن حسن الحبنكة الميداني.

البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها. ط: دار القلم: دمشق/ ١٩٩٦م.

- عبد العزيز (د/ عبد العزيز عبد المعطي عرفة) .

من بلاغة النظم العربي (دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني). ط: عالم الكتب بيروت / ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م .

- عبده عبد العزيز قلقيلة:

البلاغة الاصطلاحية. ط: دار الفكر العربي. القاهرة . مصر .

- الفيومي: (أحمد بن محمد بن علي المقري).

المصباح المنير . ط : المكتبة العلمية / بيروت.

- المرادي (حسن بن قاسم، أو ابن أم قاسم) .

الجنى الداني في حروف المعاني، ت: ٧٤٩ هـ تحقيق/ طه محسن. ط: مؤسسة دار الكتب بغداد .

- محمود توفيق محمد سعد:

نظرية النظم وقراءة الشعر عند القاهر الجرجاني .

التفكير الإبداعي اللغوي

نحو تأصيل نظري لتحليل النصوص

إعداد

د. عبدالله بن محمد المفلح

الأستاذ المشارك في قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي

بكلية اللغة العربية – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



مدخل

يدرس هذا البحث الجوانب النظرية الرئيسية المهمة التي تربط بين قضيتي التفكير واللغة، ومنها: المعالجة الدماغية، والإرسال والاستقبال اللغويين، والمنتج اللغوي. كما يطرح هذا البحث عدداً من الأفكار المتعلقة بفهم الجانب الإبداعي في اللغة نفسها، وفي إنتاجها واستقبالها، وكيف تكون اللغة محفزة للعملية الإبداعية بمفهومها الواسع.

وتدخل دراسة قضايا التفكير واللغة والإبداع في علم اللغة النفسي (Pyscholiguistics) الذي أصبح علماً مستقلاً عن علم اللغة (اللسانيات) خلال النصف الثاني من القرن العشرين(١).

وقبل الدخول إلى صلب البحث فإن من المهم التوقف عند بعض المصطلحات في هذه الدراسة، وهي: علم اللغة النفسي، والتفكير، والتفكير اللغوي(٢).

فعلم اللغة النفسي (Pyscholiguistics) هو دراسة العوامل النفسية التي تمكن الإنسان من اكتساب اللغة، واستخدامها، وفهمها وإنتاجها.(٣) فهو يغطي العمليات العقلية والمعرفية التي تمكن الإنسان من توليد لغة ذات

---

(١) Oswald, Ducrot and Todorov, Tzvetan. Encylopedic Dictionar of the Sciences of Language. pp. ٦٨.

(٢) تعريف التفكير الإبداعي اللغوي سيكون في موضعه من هذا البحث.

(٣) Chomsky, Noam. New Horizons in the Study of Language and Mind. pp. ٣٧.

مغزى - بمفرداتها وجملها - واستقبال اللغة وفهمها، والوعي بدرجة تدخل المخزون اللغوي الذاتي في تفسير اللغة المستقبلَة من الآخرين.

وإذا كان علم النفس (Psychology) مختصاً بدراسة العمليات العقلية فإن من تلك العمليات العقلية ما يضم عدداً من الأنشطة التي تؤثر في اللغة أو تتأثر بها؛ كالتفكير والإدراك والتعلم والمشاعر والذاكرة، وكل ذلك يدخل في علم اللغة النفسي.[1]

وأما التفكير فإن له تعريفات كثيرة، وكل واحد منها يركز على جانب معين، ومن أشهرها : أنه سلسلة من النشاطات العقلية التي يقوم بها الدماغ عندما يتعرض لمثير يتم استقباله عن طريق حاسة أو أكثر من الحواس الخمس،[2] فهو عملية تعتمد على ثلاث عمليات عليا، هي: العقل والمعرفة والوجدان. وهذه العمليات الثلاث مبنية على عمليات نفسية، منها : الإدراك، والإحساس، والتخيل، وعمليات عقلية، منها: التذكر، والتجريد، والتعميم، والتمييز، والمقارنة، والفرز، والاستدلال[3].

وأما التفكير اللغوي فهو جزء من علم اللغة النفسي (Pyscholiguistics)، فهو يبحث في مجالات تأثير اللغة في صنع عمليات

---

(١) Runco, Mark A. and Pritzker, Steven R. Encyclopedia of Creativity. ٢/٤٨٠.

(٢) انظر: فتحي جروان، تعليم التفكير: مفاهيم وتطبيقات، ص:٣٣.

(٣) Barell, J. Creatinh our Pathways: Teaching Students to think and become self-dircted. In N. Colangelo & G. A. Davis (Eds). pp. ٣٣٢-٣٥٧.

تفكير منتجة يخرج عنها اتخاذ قرار ناجح وتواصل مفيد مع الذات والآخرين. كما أنه يهتم بعمليات التفكير المختلفة في المجالين الأساسيين لاستخدام اللغة؛ وهما :

- استخدامها أداةَ توصيل فقط، كما في لغة الحياة اليومية.
- استخدامها أداةَ توصيل وتأثير معاً، وهذا النوع له جانبان :

الأول : التأثير العام، ويدخل تحت هذا الاستخدام توظيف المجازات، والأساليب البلاغية والأسلوبية المتنوعة، والموسيقى، والتصوير الفني أياً كان فن القول ومجال مخاطبة الجمهور.

الثاني : التأثير الخاص، الذي يهتم بالتعرف على نوعية تفكير الفرد من خلال لغته، وكيف يمكن التأثير على تفكيره وتطويره عن طريق اللغة، سواء أجُعلتْ اللغة وسيلة أولى للتغيير أم وسيلة من بين عدة وسائل لتغيير التفكير.

وإذا كان علم اللغة الاجتماعي (Sociolinguistics) قد اهتم باللغويات التطبيقية في دراستها لقضايا المجتمع واللغة بكل تفاصيلها وتنوعها وأبعادها، فإن التفكير اللغوي هو القسم الحيوي والأهم من علم اللغة النفسي (Pyscholiguistics) الذي اهتم باللغويات التطبيقية في دراستها لقضايا الفرد واللغة بكل تفاصيلها وتنوعها وأبعادها.

وقد جعلت البحث أربعة مباحث : الأول : علاقات اللغة، ويدخل تحته علاقة اللغة بالتفكير، والانفعال، والاتصال. والثاني: اتجاهات في



دراسة علاقة اللغة بالتفكير، والثالث: مهارات التفكير اللغوي، وتحته ثلاث مجموعات هي: مجموعة مهارات التركيز والمعالجة، ومجموعة مهارات الفهم والتذوق الفني، ومجموعة مهارات التمييز والفرز.

أما المبحث الرابع فهو عن : التفكير الإبداعي اللغوي، وقد تناول مفهوم الإبداع، ومهاراته، ومفهوم التفكير الإبداعي اللغوي، والخواص اللغوية المحفزة للتفكير الإبداعي، ومجالات التفكير الإبداعي اللغوي، وختم بعرض بعض من أدوات التفكير الإبداعي اللغوي لتحليل النصوص. وختم البحث بخاتمة، وثبت لمراجع البحث.

المبحث الأول

علاقات اللغة

للغة علاقات متعددة بعناصر كثيرة مرتبطة بالنفس والمجتمع، وسيركز هذا البحث على علاقة اللغة بالتفكير، والانفعال، والاتصال.

أولاً : علاقة اللغة بالتفكير:

بعد عدد من الاكتشافات العلمية للدماغ البشري التي بدأت عام (١٨٦١) في فرنسا، وما اكتشفه روجر سبيري (Roger Sperry) من أن الدماغ البشري نصفان، وأن لكل نصف مهامَّ خاصة به، وحصل به على جائزة نوبل عام (١٩٨١)[١] تبين أن العمليات اللغوية الإنتاجية والتفسيرية تحدث في جزء محدد من النصف الأيسر من الدماغ، بينما يحدث الإبداع اللغوي في جزء من الجانب الأيمن من الدماغ، كما يحدث فيه عدد قليل من القدرات اللغوية البدائية ذات الارتباط بمهام الجزء الأيسر[٢].

كما ينقسم العقل البشري إلى مستويين من التفكير : التفكير الواعي والتفكير غير الواعي (اللاوعي، أو اللاشعور)، أو (العقل الباطن). وتوظف نظريات علم النفس المتعلقة بالتفكير هذا التقسيم الثنائي كثيراً

---

(١) Herrmann, Ned. The Whole Brain Business Book. pp. ١١ – ١٤.

(٢) Anderson. Cognitive Psychology. pp. ٤٥٩.

بهدف التمييز بين أنواع الأفكار، وأشكال السلوكيات البشرية. وقد لخصهما ميرفي (Murphy)،(١) ونيزر (Neisser)(٢)، وقرين (Greene)(٣) كما يلي:

المستوى الأول: التفكير غير الواعي (اللاوعي)، وهو عبارة عن جزئيات تفكير يصعب السيطرة عليها؛ لأنها تظهر وتختفي مراراً تبعاً لعمليات الربط الحر الدماغية. وتؤدي تلك الجزئيات عملها بأشكال متوازية، حيث تعتمد كل خطوة أو عملية على عدد من العمليات والخطوات المتزامنة. ويرى وليم جيمس (William James) أن الأفكار الإبداعية اللاواعية ترفرف حول الوعي ليلتقطها حين يعيرها نصف اهتمام(٤).

وهذا المستوى هو المسؤول عن الإبداع اللغوي، ومعالجة الصور الفنية والخيال، وهو مصدر كل إبداع لغوي، سواء أكان إنتاجاً، أم تفسيراً، أم ربطاً بين عنصرين لغويين – أو أكثر – متباعدين، وسواء أكان العنصران المتباعدان صادرين من المتكلم، أم أحدهما من المتكلم والآخر من المتلقي.

كما أنه المسؤول عن المهارات والعمليات الأولية للتفكير، والحدس الذي يقوم على إدراك المسألة إدراكاً سريعاً والحكم عليها وتبني ذلك

---

(١) Murphy, Joseph. The Power of Your Subconscious Mind. pp. ١٥- ٢٧.

(٢) Neisser, U. The Multiplicity of Thought. pp. ١- ١٤.

(٣) Thinking and Language. pp. ١٤-١ Greene, Judith.

(٤) Neisser, U. The Multiplicity of Thought. British Journal of Psychology: ٥٤ pp. ٧.

الحكم والدفاع عنه، والإيمان بأهميته وجدواه دون تفكير أو تعليل. ومنه القدرة على التنبؤ والإلهام.

ويقوم هذا المستوى على طريقة التفكير المتوازية ذات العمليات العقلية المتعددة التي تنتج أفكاراً إبداعية غير عقلانية أحياناً – ولذلك سمي هذا النوع (التفكير التباعدي) –، وتتعرف تلك الطريقة على مدركات حسية كثيرة العدد لا نشعر بوجودها، مع أن عملياتها وإنتاجها يصبح أحياناً جزءاً من تفكيرنا اليومي دون أن نشعر.

أما المستوى الثاني : فهو التفكير الواعي، ويسمى أحياناً (المنطقي)، و(الواقعي). ويعمل هذا المستوى وفق قواعد وأسس منطقية، وعملياته تتم بشكل تتابعي؛ أي أن كل خطوة فيه تتم وفقاً لسابقتها؛ ولذلك يسمى (التفكير التقاربي). ومع أن الكثير من العمليات العقلية تحدث متزامنة إلا أن التفكير الواقعي (العقل الواعي) يركز انتباهه على نشاط واحد فقط في أي وقت يمارس فيه التفكير. وهذا المستوى هو المسؤول عن صحة القواعد النحوية وصحة المعنى.

وتركز الأبحاث المتعلقة بالتفكير واللغة على جانبين في اللغة هما: الإنتاجية، والانتظام (الاطراد). فتتناول الدراساتُ الإنتاجيةَ من حيث المحتوى؛ كثرته، وتنوعه، وكثيراً ما يستعمل مصطلح (الرقم اللانهائي) في التعبيرات الكلامية،



وكذلك من حيث القدرة على الإنتاج والمهارة فيه. كما تتناول الدراسات جانب الانتظام (الاطراد)، من حيث دقة مرجعيته، ودقة تمثيله للمراد، وكذلك كون التعبيرات الكلامية منتظمة وأنه يمكن أداؤها بطرق كثيرة(١).

وكلا الجانبين: (الإنتاجية، والانتظام (الاطراد) مرتبط بالتفكير وأنواعه وطرقه المتعددة واستراتيجياته ومهاراته. فالمحتوى يتم التعبير عنه بالألفاظ والمعاني وبالسياقات، وتوظيف فنون البيان والبديع، ولذلك فهو مرتبط بالتفكير الإبداعي اللغوي (النصف الإيمن من الدماغ)، أما الانتظام فهو مرتبط بالتفكير المنطقي (النصف الأيسر من الدماغ)؛ لأنه هو المسؤول عن صحة ذلك المحتوى وجودته ودقته، ويأتي علم النحو وعلم المعاني – في أغلب أبوابه – من أهم العلوم التي تبحث الانتظام اللغوي. ورغم وضوح الفرق بين طبيعة الإنتاجية وطبيعة الانتظام إلا أن العلماء ما زالوا يحاولون جاهدين تفسير خاصية التزامن بينهما في العقل البشري، وكيف يحدث التفاعل السريع بينهما بداية من الانفعال ثم الفكرة ثم الإنتاجية ثم الانتظام ثم الكلام.

وهناك فرق بين عمليات التفكير ومهارات التفكير. فعمليات التفكير سلسلة من الأنشطة التي يقوم بها الدماغ لممارسة مهارة تفكير معينة، يعالج

(١) Anderson. Cognitive Psychology. pp. ٤٦٣.

فيها المدخلات الجديدة (اللغوية وغير اللغوية)، والمعلومات المسترجعة لتكوين مجموعة من المواقف والأفكار والحكم عليها. وهو عملية لها ميكانيكية غير معلومة بشكل دقيق، ويتضمن: الإدراك، والمعالجة الواعية واللاواعية، والاحتضان، والحدس. وعن طريق تلك العناصر يكون للخبرة معنى في العقل وفي نوعية اتخاذ الموقف وإبرازه بالمفردات اللغوية.

أما مهارات التفكير فهي قدرات عقلية تتشكل من مجموعة من عمليات التفكير لتعكس أداء دماغياً معيناً، ويمارسها الإنسان في معالجة المعلومات والخبرات عن قصد في مجال معين،[1] ويمكن التعرف على مفاهيمها والتدرب عليها.

وبناء على ذلك فالتفكير يهتم بأمرين: استقبال المدخلات الجديدة ومعالجتها، وتقليب النظر في الخبرة السابقة والبحث عن معنى جديد فيها؛ ولذلك فالتفكير مرتبط بالظروف التي تحيط بالفرد وخبرته ومعلوماته السابقة. ولا تقل أهمية التفكير إلا حينما يكون لدى الشخص معلومات تامة عن الحالة نفسها، وهذا نادر الحدوث[2] إلا من لديه وهمٌ أو مستوى وعي ضعيف.

---

(١) انظر: فتحي جروان، تعليم التفكير: مفاهيم وتطبيقات، ص:٣٥.

(٢) De Bono, E. Serious Creativity. pp. ٥٤.

وللتفكير مستويان: المستوى الأدنى (الأساسي)، ويدخل تحته مهارات التفكير الأساسية، والمستوى الأعلى للتفكير (المركب)، ويدخل تحته التفكير الناقد بأنواعه ومهاراته التي تزيد على الستين مهارة[(١)]، والتفكير الإبداعي والتفكير فوق المعرفي.

وقد تعددت النظريات في رؤيتها لسيكولوجية التفكير؛ فالسلوكيون يرون أن التفكير يعتمد على العلاقة القائمة بين المثير والاستجابة. وأصحاب النظرية الارتباطية يرون أنه لا تفكير بدون صورة ذهنية. وفي نظرية التفسير الفسيولوجي للتفكير التي ترى أن التفكير حديث صامت بين الشخص ونفسه أكد العلماء تأثير اللغة على عمليات التفكير.[(٢)]

أما السلوكية المعاصرة فتركز على تفسير عمليات التفكير في إطار نظرية التعلم، وأن الإنسان لديه ثروة من الاستجابات التي تكونت بتأثير من العادات التي عزز بعضها بعضاً (متراكمة)، وأكد أوسجود (Ossgood) أن اللغة تقوم بدور هائل في فترة التفكير التي تقع بين المثير والاستجابة.[(٣)]

وتُقرر نظرية المعلومات أن عمليات التفكير تتضمن عدداً من المراحل والمستويات التي تمر بها المعلومات قبل استقرارها في الذهن، وأنه لا توجد

---

(١) Arlene Burgdorf, Don Barnes & L. Stanley Wenck, Critical Thinking; Reading, Thinking and Reasoning Skills. pp.١/١٨٦.

(٢) Buckley, Kerry W. Mechanical Man: John Broadus Watson and the Beginnings of Behaviorism. pp. ١٩-٢١.

(٣) Charles E. Osgood. Method and Theory in Experimental Psychology. pp. ٧٦.

علاقة وطيدة بين معلومات الرسالة ومضمونها؛ لأن اللغة – حتماً – تحمل دلالات اجتماعية ونفسية لها أهميتها في التأثير على المضمون تبعاً لطبيعة الموقف الذي تعرض له المرسل، وبناء على ذلك ترى النظرية بأن التفكير يعد المؤثر الأهم في إيصال المضامين.[1]

أما تشومسكي (Chomsky) فبنى نظريته على مبدأ التوليد اللغوي (التذكر والذاكرة والدماغ الإنساني)، مؤكداً أن لدى الإنسان قدرة عالية على إنتاج عدد غير نهائي من الجمل الممكنة.

وأقام نظريته على افتراض نوعين من القواعد النحوية : الأول: القواعد التعبيرية البسيطة، ووظيفتها تشكيل المفردات لبناء (الجمل التأسيسية). والثاني: القواعد التحويلية، ومهمتها معالجة الجمل التأسيسية لتشكيل جمل معقدة تركيبياً. ولكل نوع منهما مستوى خاص من مهارات التفكير المتعلقة بصنع اللغة؛ كالتحليل، والتركيب، والمقارنة، والاستدلال، والتكامل، والتنظيم.

وتكمن أهمية قواعد تشومسكي في اللغة وعلاقتها بالتفكير، أنه أكد على ضرورة الفصل التام بين الصحة النحوية (معرفة المتكلم بقواعد لغته، وهي: الكفاءة اللغوية)، وصحة المعنى (ما يقوله المتكلم ويفهمه السامع، وهي: الأداء اللغوي)؛[2] لأنه إذا حصل خطأ في عمليات التفكير فإنه قد ينتج عن ذلك

---

(١) Reber, A. Dictionary of Psychology. Penguin Books. pp. ٩١-١٨١.

(٢) Chomsky, N. Aspects of the Theory of Syntax. pp. ٣٢. And: Chomsky, N. Lectures on Government and Binding.

جملة صحيحة نحوياً (من حيث القواعد)، ولكنها في المحصلة النهائية غير صحيحة في المعنى بسبب الخطأ في التفكير الذي عجزت عملياته – في لحظة استعمال اللغة – عن تضمين سياقات ذهنية أو اجتماعية أو نفسية.

وقد ركز علماء اللغة النفسي على المؤثرات النفسية التي تقف خلف جودة (الأداء اللغوي) أو ضعفه مسببة انحرافه عن (الكفاءة اللغوية)، مؤكدين أنه من أجل فهم سلوك اللغة، علينا أن نفهم القواعد التي تحكم ذلك السلوك. وقواعد السلوك اللغوي هي قواعد لغوية أساساً، ولكي نحصل على وضع نموذج للأداء اللغوي علينا أن نكوّن نموذجاً (للكفاءة اللغوية).(١) ويؤكد سلوبن (Slobin) ضرورة الاستعانة بعلماء اللغة في تحديد المتغيرات النفسية غير اللغوية التي قد تؤثر في (الأداء اللغوي)، واعتماد الأوصاف التي صاغوها عن (الأداء اللغوي)؛ لأن ذلك التحديد ليس نوعاً من العمل الذي يمكن تنفيذه من خلال التجارب والاختبارات النفسية(٢).

وأياً كان الجانب في دراسة التفكير ومهاراته وعملياته، فإن العلماء رغم أنهم تعرفوا جيداً على الدماغ وعلى مكوناته، وأقسامه ومسؤوليات كل قسم، وخلاياه، ووصلاته العصبية والغروية، وأن العمليات التي يجريها

---

(١) Wright, D.S., Taylor, A. Davies D.R. Sluckin, W. Lee, S.N. & Reason, J.T. Introducing Psychology: an experimental approach pp. ٣٩٢.

(٢) Slobin, D.I. "Psycholinguistics", PP. ٢٣.

تتم على شكل إشارات كهربائية وكيميائية - إلا أنهم إلى الآن غير متأكدين بشكل دقيق من كيفية حدوث عمليات التفكير اللغوي، ولم يستطيعوا التوصل إلى نظرية دقيقة وشاملة عن ميكانيكية عمل الدماغ في معالجة اللغة،[1] رغم تتابع البحوث الطبية والمتخصصة في علم النفس العصبي (Neuropsychoilogy) الذي يدرس العلاقة بين الدماغ والسلوك، وعلم اللغة العصبي (Nearolinguistics) الذي يحلل العلاقة بين اللغة والقدرات المعرفية، ولعل ذلك يرجع إلى تعقيد هذه العمليات وشدة حساسيتها، والغموض الذي يلف سير العمليات الدماغية بعامة.

وللتفكير علاقاته المتعددة ببعض الأنشطة العقلية والمعرفية. فقد ربط كثير من العلماء بين الذكاء والتفكير،كما فعل دي بونو (De Bono) الذي أكد أهمية الذكاء والتفكير معاً، مشيراً إلى أن العلاقة الصحيحة بينهما أن التفكير هو المهارة العاملة التي يمارس الذكاء من خلالها أنشطته على المعرفة والخبرة لدى الشخص.[2] وأنه ليس بالضرورة أن يكون الأذكياء مفكرين مهرة، وقد يتوافق الذكاء مع مهارة عالية في التفكير، وقد يتفاوتان علواً

(١) Jensen, Eric. Teaching with the Brain in Mind. pp.١٥-١٦.

(٢) De Bono, E. Critical Thinking is not Enough. pp. ٤٢.

وانخفاضاً.[١] وفتح دي بونو (De Bono) الباب للتأمل في طبيعة الذكاء ومفهومه منبهاً إلى أن ما نعده اليوم ذكاء قد نكتشف أنه – ببساطة – سرعة المعالجة داخل الدماغ، مما ييسر للذكي قدراً أكبر من التمعن يجمع بين العمق والنظرة الكلية للمسألة خلال المدة ذاتها من الوقت.[٢]

كما أكد قارندر (Gaedenr) في نظريته (الذكاءات المتعددة) أن الذكاء اللغوي أحد أهم الذكاءات التي يسهل التعرف عليها، ولكنه من الصعب تطويره إلى مراحل متقدمة عند الإنسان مالم يكن ذلك مدعوماً بموهبة فطرية عالية؛ نظراً لتعقيد العلاقة بين اللغة والتفكير.[٣]

وفي علاقة المهارة في التفكير بالذكاء اللغوي يؤكد دي بونو (De Bono) أنه من الخطأ افتراض أن الشخص الماهر في استخدام اللغة مفكر ماهر، كما أن من الخطأ افتراض أن الشخص الضعيف في التعبير اللغوي ضعيف بالضرورة في التفكير، ورغم أنه من الصعب جداً تقييم تفكير المرء غير القادر على استخدام اللغة للتعبير عن تفكيره إلا أن ذلك لا يعني أنه لا يمتلك مهارة في التفكير.[٤]

(١) De Bono, E. CORT ١-٦. pp.٥٣.

(٢) De Bono, E. Teaching Thinking. pp. ٣٣.

(٣) Gardner, H. Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences. pp. ٦٨.

(٤) De Bono, E. Teaching Thinking. pp. ١٤.

ويلخص دي بونو (De Bono) علاقة التفكير باللغة بأنهما مرتبطان بسببين: ثقافي، ومادي. فالدماغ يتلقى كماً كبيراً من المعلومات القادمة من البيئة، وتركيبة الدماغ تسمح لتلك المعلومات أن تصوغ نفسها في أنماط[1]، وليست تلك الأنماط إلا أفكاراً ومفاهيم. وبما أن نظام الانتباه في الدماغ جزء مكمل للطريقة التي يعمل بها الدماغ نفسه، وليس جزءاً منفصلاً، فإن الدماغ يقوم بتقسيم المعلومات القادمة من البيئة وجعلها في مجموعات صغيرة ومتماسكة ومحددة يمكن إدراكها واستعمالها، ثم تأتي الكلمات من النظام اللغوي وترتبط بتلك المجموعات الصغيرة المتماسكة، وبذلك نحصل على مفهوم وشرح لها. ورغم أهمية تلك العمليات الدماغية في ربط المجموعات الصغيرة من البيئة باللغة إلا أن التوجه الحديث للبحث – الذي يفصل اللغة عن عمليات التفكير – ليس موجهاً للبيئة بقدر ما هو موجه للمفاهيم ذاتها دراسة وتحليلا.[2]

أما في علاقة التفكير بالإدراك فيؤكد دي بونو (De Bono) أن تعليم التفكير هو تعليم الإدراك، وليس كما هو شائع بأن تعليم التفكير تعليم للمنطق، بل المنطق أداة من أدوات الإدراك.[3] كما يؤكد أهمية اللغة في

---

(١) De Bono, E. The Mechanism of Mind. pp. ٣٧-٦٠.

(٢) De Bono, E. Teaching Thinking. pp. ٤٦.

(٣) De Bono, E. Critical Thinking is not Enough. No. ١٦. pp. ٤٢.

تشكيل الإدراك وتكوينه، ويرى أن منطق الإدراك هو منطق الماء، وليس منطق الحجر؛ لأن الماء يتلاءم مع الأوعية والأواني والظروف، ومثله الإدراك يتشكل بناء على المحتوى، والخبرات، والحالة النفسية، ووجهات النظر... وإذا أضفنا ماء إلى ماء فسنحصل على ماء، أما إذا أضفنا حجراً إلى حجر فسنحصل على حجرين. فالإدراك - كالماء - تتمازج محتوياته بقوة لتشكل الفكر الكلي. وليس للماء حواف كالحجر، وهذا مرتبط بغموض حقيقة الإدراك. وإذا كان منطق الحجر البحث عن (ما هو ؟)، فإن المنطق الماء والإدراك مرتبط بـ(ما يمكن أن يكون). ومما يستوجب التوقف والدراسة ازدواجية تعامل مع الإنسان مع اللغة، حيث يتعامل الإنسان مع اللغة إدراكاً وإنتاجاً بمنطق الماء، ويستقبلها ويحللها بمنطق الحجر.![1]

وأما علاقة التفكير بالمعرفة وما فوق المعرفة، فإن التفكير يعد عملية معرفية، أو فعلاً عقلياً تكتسب به المعرفة، رغم أن المعرفة تعد من مهارات التفكير طبقاً لتصنيف بلوم السداسي: (المعرفة، الاستيعاب، التطبيق، التحليل، التركيب، التقويم).[2]

ويتم التفكير باستخدام الرموز، و مهمة الرمز أن ينقل إلينا معنى معيناً، ويمدنا بمعلومات محددة عن شيء أو حدث. ومن الرموز التي

---

(١) De Bono, E. Serious Creativity. pp. ١٠٢-١٠٣.

(٢) Bloom, B. S., Engelhart, M. D., First, E. J., Hill, W. H., & Krathwohl, D. R., Tazonomy of Educational Objectives. Handbook ١: Cognitive Domain. pp. ٣٤.

يستخدمها التفكير : (الصورة الذهنية (البصرية)، والمفهوم (الحسي والمجرد)، واللغة)؛ فالعقل يستخدم الرموز للإشارة لأمر آخر؛ لأن الصورة – على سبيل المثال – التي نستدعيها في الذهن حينما نتذكر شيئاً ما غير موجود إنما هي رمز لذلك الشيء.

وكل رمز من هذه الرموز متداخل مع رموز أخرى بشكل نسبي، ومتضمن لانفعال نفسي معين. فاستخدام الصورة الذهنية (البصرية)؛ يتم حينما يقوم الإنسان بتمثيل صور الأشياء وهو يفكر فيها، سواء أكان تذكراً، أم تخيلاً، ولكثرة مدخلات الحياة إلى العقل وتشابهها، فإن الإنسان يميل إلى تصنيفها وتجميعها كمفهوم معين، ويستجيب لها استجابة واحدة محددة.[١]

ورغم أن اليونانيين أبدعوا مفاهيم متميزة تدخل تحت التفكير الناقد مثل مفهوم: وضع الفرضيات وتأثير صياغتها اللغوية على توجيهها– رغم تحجيمها للعقل إذا وضعت بشكل خاطئ – ، إلا أن إغراقهم في المنطق الصوري والاستنتاجي أنتج الجدل والفكر الانتقادي النظري الذي لا علاقة له بواقع اللغة ولا واقع التفكير.[٢] ويعد أبو حامد الغزالي من أوائل من انتقدوا المنطق اليوناني وتركيزه على الاستنتاج، واعتماده على المقدمات المجردة، وتبعه ابن تيمية في كتابه نقض المنطق، مشيراً إلى أهمية الاستقراء،

---

(١) Robert, J. M., Stuart, C. Rankin (and others), Dimensions Of Thinking. pp. ٨٥-٩٧.

(٢) De Bono, E. Serious Creativity pp. ٥٥.

وجاء بعدهما ابن خلدون فوسع مفهوم الاستقراء، وأسس له، وطبقه في تحليلاته الاجتماعية، وازن بينه وبين المنطق اليوناني القديم.(١)

وتعد اللغة الأداة الأساسية في ممارسة الأنشطة العقلية، فالإنسان يملك لغة داخلية، ولغة تعبيرية. وتكمن أهمية اللغة الداخلية (التحدث مع النفس) في ممارسة التفكير الحر، والوعي بعمليات الإدراك والتعلم، واستخدام ما تم تعلمه في مواقف أخرى. أما أهمية اللغة التعبيرية (التحدث مع الآخرين) فتوجد في المشاركة في التفكير الاجتماعي، وتطوير العادات العقلية بما يخدم الإنسان ويخدم مجتمعه.

والوعي باللغة أمر مهم، سواء أكان الوعي بلغة الذات (الداخلية والتعبيرية)، أم بلغة الآخرين، وتأثيرها على الذات. وقد سبق في هذا البحث الإشارة إلى مهمة التأثير العام التي تضطلع بها اللغة، وأدواتها المستخدمة في تلك المهمة.

أما مهمة التأثير الخاص على الإنسان فهي اللغة التي تُعنى بتطوير عقله، ومهاراته وتفكيره، وتؤدي فيها الفنون البلاغية والأسلوبية المتنوعة الجزء الأكبر، كما يدخل في ذلك الحكم الشعرية، والأمثال السائرة المنتشرة في المجتمع. ويمكن صياغة عبارات وجمل لتعزيز مهارة أو تقرير عادة عقلية حميدة وإزالة أخرى. وإذا كان هذا الجانب مهماً في التربية والتعليم في

---

(١) انظر: علي الوردي، منطق ابن خلدون، ص: ٤١ وما بعدها.

البيت والمدرسة، كما تقر ذلك برامج الخطاب الصفي، والخطاب المدرسي والمنزلي، وبرامج تعزيز التفكير الإيجابي لدى الفرد والمجموعة، فإن تلك العبارات اللغوية مهمة في استحثاث التفكير الإبداعي من العقل. ولتوظيف اللغة، وفنون البلاغة خاصة في التطوير فإن من المهم إصدار قوائم بالحكم الشعرية والأمثال السائرة ذات البعد التطويري لمهارات التفكير، أو تحديد مترادفات لغوية (مفردات وتراكيب) تؤسس لمهارات التفكير المراد إنباتُها أو تعزيزيها في المجال المستهدف.[1]

ومثال ذلك تطوير مهارة تقبل الرأي الآخر، وتفهمه، فيمكن للعبارات الآتية أن تخدم تلك المهارة : (افهمني، أريدك أن تفهمني فقط، أنا مختلف عنك قليلاً، أتفهّم موقفك، ولكن ماذا عن ..، الفهم أولاً، من حقك أن..، أتفق معك في... وأختلف معك في...، مصلحتنا معاً تقتضي أن...).

كما يمكن توظيف الأداة اللغوية لممارسة مهارات التفكير ضمنياً، وذلك باستخدام لفظ المهارة ومرادفاتها في صياغات متعددة؛ (كالأمر، والمضارع، والماضي، واسم الفاعل، وغيرها). فلتعزيز مهارة الموازنة توظف الكلمات الآتية، ويكثر منها الشخص المستهدف : (هذه موازنة، وازن بين ..، يوازن). أو يكون ذلك باستخدام العبارات الموجودة في شرح

(١) Arthur L. Costa and Bena Kallick. Activating & Engaging Habits of Mind (Habits of Mind, Bk. ٢). pp.١٢-٢٣.

مفهوم المهارة بكل ترادفاتها اللغوية ومشتقاتها، مثل العبارات الآتية لتعزيز مهارتي؛ الموازنة، والمقارنة : (كيف ترى الأمرين/ المسألتين ؟، دقق في ..، لاحظ، ما نظرتك لـ ... إذا وضعت في الاعتبار.....).

ثانياً : علاقة اللغة بالانفعال :

ترى النسبية اللغوية التي طورها سابير (Sapir) وورف (Whorf) أن لكل شخص مخزونه المعرفي والإدراكي والانفعالي الخاص به للعنصر أو العناصر اللغوية التي يعرفها وسبق له تلقيها أو إنتاجها[1]. وأن لكل مجتمع مخزونه المعرفي والإدراكي والانفعالي للغة، بل إن تأثير ثقافة المجتمع في اللغة أقوى من تأثير اللغة في الثقافة، وأن الثقافة هي التي تتحكم في إدراك الظواهر، ومن ثَم التأثير في نوعية الانفعال تجاهها.[2]

وتؤكد النسبية اللغوية أنه لا يمكن أن يتطابق اثنان في نوعية مخزونهما، ولا في تفاصيله، وأن القليل فقط من التداعيات المشتركة هي التي تربط بين الأشخاص بشأن كلمة معينة أو تركيب، وذلك يعني أن لكل شخص منا مخزونه العقلي الذي يختلف به عن الآخر. إن كل كائن بشري يتمتع بقدر

---

(١) Sapir, E. Language; Encyclopedia of the Social Sciences. ٩: ١٥٥-١٩٦. Repr. In Selected Writing of Edwaed Sapir in Language, Culture and Personality. (Ed) David G. Mandelbaum. pp. ٧-٣٢.

(٢) Gumperz, J. and Levinson, Stephen C., Rethinking Linguistic Relativity (Ed). pp. ٦, ٢٤, ٤١،٤٢, ٢٠٣-٢١٨.

من الفردية (الخصوصية) يفوق كل ما تصورناه إلى الآن،[1] ويحمل في عقله آلاف التداعيات التي لا يشترك معه فيها أي شخص آخر في الماضي، أو الحاضر، أو المستقبل، وهذا ما تكشفه الخرائط الذهنية عند عملها في أي مسألة من المسائل.[2]

ويتكون موقف الإنسان من تلك العناصر اللغوية نتيجةً لتفاعل الجوانب الثلاثة : (المعرفي، والإدراكي والانفعالي)، فيصبح لديه موقف مؤيد وراغب من كلمة أو تركيب، ولديه موقف آخر رافض ومتوتر من تركيب آخر، ودرجات متعددة بين القبول والرفض لعناصر لغوية أخرى، ومن العناصر اللغوية ما اتخذ منها موقف الحياد. ولكل موقف اتُّخذ معلوماتُهُ التي تتفاعل مع إدراك عناصره اللغوية، فتنتج نوعية محددة من الانفعال.

ويرى سانك (Schank) أن المخزون (المعرفي والإدراكي والانفعالي) للعناصر اللغوية عند الفرد يتفاعل مع المخزون (المعرفي والإدراكي والانفعالي) للعناصر اللغوية عند المجتمع وما في ثقافة ذلك المجتمع من مفاهيم مرتبطة بعناصر لغوية محددة.[3] ويرى جونسون ليرد (Johnson–

(١) Buzan, Tony. The Mind Map Book. pp. ٦٣-٦٦.

(٢) Buzan, Tony. The Mind Map Book. pp. ٦٩.

(٣) Schank, R. C. Conceptual Information Processing. pp. ١٢٧.

Laird) أن الفروق بين الناس تتضح بشكل أكبر في إدراكهم للأسماء التجريدية أكثر من وضوحها في أسماء الأشياء.[1]

وبناء على ذلك يمكن أن يقال : إن الأطراف الخارجية[2] لعلاقة اللغة بالإنسان ثلاثة، هي: الأصوات التي تخرج على شكل كلمات وجمل، والمعاني التي تحملها تلك الأصوات، والعلاقة العاطفية (الانفعالية) بتلك الأصوات والمعاني. فكل لغة ينطق بها الإنسان ينفعل بها، ويتفاعل معها عاطفياً ووجدانياً، ويظهر هذا له حينما يتكرر استعماله لكلمة أو تركيب ما. ولا يوجد استعمال لغوي دون انفعال عاطفي مع الكلمة أو التركيب أو ضدهما؛ لأن كل تركيب أو مفردة تحمل مخزوناً كبيراً في عقل صاحبها يتضمن مواقف وأفكاراً وانفعالات.

كما تؤثر اللغة كثيراً في اتخاذ المواقف والولاء. ويظهر هذا في مواقف من يعرف لغتين أو أكثر، فإذا افترضنا أن شخصاً يعرف الانجليزية فإن ولاءه فيما يتعلق بالأفكار التي تعلّمها بالانجليزية ابتداء وأكثر من التفكير فيها – إنتاجاً وتلقياً – سيكون أكبر بكثير من ولائه للأفكار نفسها إذا سمعها بالعربية أو بغيرها بعد التشكل الانفعالي داخله. ولا يتوقف ولاؤه للفكرة

---

(١) Johnson-Laird, Philip. Mental Models: Toward a Cognitive Science of Language, Inference and Consciousness. pp. ٢٨.

(٢) ويخرج بذلك العمليات العقلية، وعمليات التفكير التي تتم داخل الدماغ.

مجردةً بل قد يعمم الولاء – وهو لا يشعر – لمصدر الفكرة وللثقافة التي نشأت فيها.

وفي المقابل، يسبب هذا الترابط العاطفي مع الكلمة الانجليزية وعدم الترابط مع النظير العربي فهماً خاطئاً من الشخص نفسه، فيحكم على الكلمة أو العبارة العربية بالضعف والبعد عن المفهوم، وربما بالسطحية وعدم الدقة، وقد ينال الحكمُ العربَ والثقافة العربية. وكل ذلك لمجرد أنه ارتبط نفسياً وفكرياً وعاطفياً بمعنى تلك الكلمة أو العبارة وأصواتها بشكل كبير، بينما لم يكن له ذلك الارتباط مع نظير الكلمة نفسها في اللغة الأم.

وهذا هو سر الإعجاب والولاء العاطفي عند من درس في دول متقدمة وتلقى تعليمه فيها. فهو لم يستطع التخلص من سيطرة التلازم العاطفي بين اللغة والفكرة، وهذا شيء متوقع رغم أنه كان من الأولى التنبه لتأثير العاطفة، والوعي بما تحدثه في النفس من تأثير يتحكم في نوعية الولاء للفكرة ودرجته؛ لأن الأصل أن الفكرة محايدة – ولا تتأثر بأي لغة قيلت بها – وعلى المتحدث أو المتلقي أن يحافظ على هذا الحياد ولا ينجرّ معه أو ضده.

ومن الأمثلة على ذلك أن الدارس باللغة الإنجليزية والممارس لها بشكل مستمر، يشعر بالأمن حينما يسمع كلمة (Security and safety) أكثر من شعوره به بعد سماع كلمة (أمن وسلامة)، وربما لا تُغني كلمة عاطفة أو



حماسة عنده عن كلمة (Passion)، وذلك كله بسبب المخزون الانفعالي القوي داخل أعماق النفس، المدعوم بالكثير من المواقف والتجارب والقناعات المتداخلة.

ولا يشعر بحجم هذه المسألة إلا من له علاقة قوية بلغة أخرى، وحجم الجديد فيها بالنسبة له كبير؛ كالأطباء، والمتخصصين في العلوم الطبيعية، أو حتى الإنسانية التي تضمنت الكثير من الأفكار غير العربية.

ورغم أن بعض المصطلحات الدقيقة التي تولد في لغة ما قد تترجم إلى لغة أخرى فتنقل المعنى بشكل ضعيف، وبتفاصيل وعمق أقل مما كان عليه المصطلح في اللغة التي ولد فيها، إلا أن الترابط العاطفي مع الكلمة أو العبارة له أثر قوي في قبول الإنسان وتعامله الإيجابي معها، بغض النظر عن قوة الترجمة ودقتها. ولن ينافس المصطلحَ الذي تعرّف الإنسانُ من خلاله على المفهوم الجديد إلا مصطلحٌ تم تكراره والتعايش معه بنفس درجة المصطلح الأول أو أكثر. ومن هنا يأتي توظيف اللغة الأم في تعليم العلوم الحديثة في أولوية أي أمة تريد أن تحافظ على ولاء أبنائها لمنتجها الفكري.

وبناء على ذلك فإن من المؤثرات الأساسية في تحليل النصوص وجود توافق عاطفي[1] بين النص والمتلقي حين القيام بعملية التحليل. ورغم أن

---

(١) يختلف التوافق العاطفي بين النص والمتلقي عن إسقاط المتلقي همومه أو أفكاره على النص، كما سيأتي بعد قليل. فالتوافق مع النص علاقة صحية طبيعية ينتج عنها إندماج وتفاعل وتأثر، أما الإسقاط على النص فهو علاقة سيطرة خاصة من المتلقي على تفسير مفاهيم النص وأفكاره.

وجود ذلك التوافق قد يكون السبب وراء وجود الانطباعية في التحليل، وعدم انكشاف النص بجميع جوانبه ومستويات جودته، إلا أن ذلك التوافق العاطفي هو - أيضاً - السر وراء الإبداع في التحليل، وفهم خفايا النص وخباياه الأسلوبية والمضمونية؛ نظراً لحضور الذكاء الوجداني[1]، وفاعليته في عمليات التحليل والدراسة، وقوة الاندماج وتوحّد المتلقي مع النص.

ثالثاً : علاقة اللغة بالاتصال.

تعد اللغة أداة الاتصال الرئيسية، فهي تقوم بمهتمين – كما سبق في هذا البحث – : مهمة التوصيل والتأثير، ومهمة التوصيل فقط. وقد توسع رومان جاكبسون Roman (Jakobson)[2] في الحديث عن عناصر الاتصال اللغوي وأطرافه. فاللغة تصدرُ من (مرسل)، يرسل (رسالة) إلى (مستقبل)، ولكي تتم عملية الاتصال، فلا بد من :

- وسيلة اتصال، واللغة وسيلة اتصال رئيسية، بالإضافة إلى نبرة الصوت، ولغة الجسد.
- سياق، وهو المرجع الذي يدرك المستقبلُ من خلاله الرسالة، ويدخل في هذا الجزء من عملية الاتصال ثقافة المجتمع، واللغة بكل تفاعلاتها.

---

(١) Gardner, H. Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences. pp.٧٦.

(٢) Jakobson, Roman. Linguistics and Poetics. in Sebeok. Style in Language. pp. ٣٥٣.

- شفرة، وهي خصوصية المرسل اللغوية، وتدخل البلاغة والأسلوبية في دراسة هذا الجزء من عملية الاتصال؛ لتؤدي اللغة مهامها التأثيرية.

ورغم أن هذا التقسيم لأطراف الاتصال يبدو جيداً ومقنعاً، إلا أنه تقسيم أوجده منطق العملية الاتصالية وليس واقعها. فالمرسلُ ليس مرسلاً لرسالته فحسب، بل هو مرسلٌ ومستقبل في الوقت نفسه؛ لأنه أحد المستقبلين لرسالته، وأحد المتأثرين بها والمتفاعلين معها داخلياً.

وكذلك المستقبلُ ليس مستقبلاً فحسب، بل هو مستقبلٌ ومرسل في الوقت نفسه. فهو يرسل ردود أفعاله للمرسل على شكل تعبيرات جسدية أو صوتية، ويرسل رسائل "داخلية" لنفسه في أثناء استقباله للرسالة، وبعده مباشرة، فيقوم بالعمليات الأربع معاً : (الاستقبال، والتفسير، والربط، والحكم) بينه وبين نفسه. ولذلك فالتأثر والتأثير متبادل بين المرسل والمستقبل، وهما مهمتا كل منهما.

وتتعرض عملية الاتصال لجوانب نقص طبيعية يمارسها كل البشر بنسَبٍ متفاوتة؛ فتؤثر على اتصالهم ببعضهم. ففي نظرية ما وراء اللغة (Language Meta-Model)[1] يوجد ثلاثة أنواع من جوانب النقص الطبيعية في استخدام اللغة، يمارسها الإنسان في اللاوعي، وكل جانب يحتاج إلى من

---

(١) Bandler, Richard, and Grinder, John, the Structure of Magic. pp. ١/٤٠.

يواجهه بعدد من الأسئلة؛[1] ليخفف تأثيره السلبي على عملية الاتصال، وتلك الأنواع[2] هي:

- الحذف : فالإنسان لا يستطيع أن يدرك كل ما اتصل به في وقت واحد؛ لأن حواسه محدودة القدرات، فيقوم بعملية الحذف لكي يستطيع أن يمسك شيئاً يعينه على مواصلة الاتصال. أما في تحليل النصوص، فإن الحذف يفسر اختلاف درجات التركيز على بعض عناصر النص وأجزائه، وتفاوت الإبداع في تحليلها. ولذلك تأتي الأداة التحليلية الأسلوبية (الأمامية) (Foregrounding)، لتسمح بوجود الحذف والإلغاء لبعض عناصر النص، وتفتح المجال للتركيز على (المدخل الأمامي) الأول الذي استقبله المتلقي، والاكتفاء بتحليله، وتفسير النص في ضوئه. وسيكون لهذه الأداة بإذن الله بحث خاص تنظيراً وتطبيقا.
- التعميم : يأخذ الإنسان جزءاً معيناً ثم يعممه على أجزاء أخرى في خطوة تعويضية – لاواعية وغير منطقية – لما نقصه بسبب الحذف.
- التشويه : أن الإنسان يدرك العالم بناء على ما في ذهنه، وليس بناء على ما في العالم الخارجي حقيقة؛ ولذلك يُسقط الإنسان كثيراً مما فيه عقله

---

(١) Bandler, Richard and Grinder, John, the Structure of Magic. pp. ١/٤٧, ٥١.

(٢) Bandler, Richard and Grinder, John, the Structure of Magic. pp. ١/٤٠-٥١.

على الآخرين والأحداث. وهذا يؤثر على موضوعية تحليل النصوص ودراستها؛ لأن الناقد يسيطر - بإسقاطاته - على عملية تفسير النص وفهمه، ويحتكره لنفسه دون شعور منه.

يؤكد المختصون في نظرية الاتصال (Communication Theory) أن الإنسان لا يستطيع أن يُخرج كل مما يدور في عقله من أفكار ومشاعر عن طريق اللغة؛ فيركز على ما يشده منها فيخرجه للآخرين، وقد يشير عرضاً -عن غير قصد- إلى بعض الأفكار فيلتقطها غيره ويحللها.[١]

ولذلك فإن العامل الأهم في دراسة علاقة الاتصال بالتفكير اللغوي هو التعرف على درجة الدقة اللغوية، أو مدى صدق اللغة في ترجمة ما دار من عمليات تفكير قبيل العملية اللغوية. ويُعنى التفكير الإبداعي اللغوي بالأساليب والطرق التي تجعل من الإنسان مبدعاً في : رفع سقف الدقة اللغوية في اللغة المنتجة (بالفتح)، وفي تفسير اللغة المرسلة، ومحاولة التعرف عن طريقها على مالم تستطع لغة المرسل إخراجه للآخرين؛ فيحلل ما قيل للوصول لما لم يُقل. وكذلك في توظيف العناصر اللغوية التي تصنع التأثير؛ كتوظيف المجازات والتشبيهات والأساليب البلاغية المختلفة.

ويمكن تقسيم الاتصال البشري ثلاثة أقسام، هي :

---

(١) Severin, Werner J. and Tankard, James W. Communication Theories. pp. ٩٣-٩٤.

▪ الاتصال التام : وهو الاتصال الشفوي الحضوري (أو المصور) بين من يستخدم كامل حواسه. وأدوات الاتصال في هذا الشكل ثلاث: اللغة، ونبرة الصوت، ولغة الجسد (بما فيها قسمات الوجه).

وتختص اللغة في هذا الشكل الاتصالي بنقل الأفكار، بينما تختص نبرة الصوت ولغة الجسد بنقل الانفعالات. وهذه الفروق في المهام بين الأدوات هي التي جعلت بعض الباحثين يرى أن اللغة تنقل ٧٪، من حجم الانفعال في الرسالة بين طرفي الاتصال، بينما تنقل نبرة الصوت، ٣٨٪، وتنقل لغة الجسد ٥٥٪ منه.[1]

ومن هنا تأتي أهمية ترتيل القرآن الكريم استجابة لأمر الله تعالى في قوله: ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا﴾ . (المزمل آية ٤). كما أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بالتغني بالقرآن، وقال مخاطبا أبا موسى : لو رأيتني وأنا أستمع لقراءتك البارحة، لقد أوتيت مزماراً من مزامير آل داود. (رواه البخاري ومسلم في[2].

كما أن الأصل في الشعر الإلقاء وتلقيه استماعاً؛ فهو أقوى تأثيراً من قراءته؛ ولذلك بقي هذا الأصل إلى هذا العصر. وقرّاء القرآن الكريم يتفاوتون في التأثير على المصلين بما آتاهم الله تعالى من حسن الصوت

---

(١) O'Connor, Joseph, & McDermott, Ian. The Art of Systems Thinking. pp. ١٧.

(٢) انظر : مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، بتحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، حديث رقم (٣٠٨٨) كتاب الجمعة.

والتغني به. ولنبرة الصوت أهميتها في نقل بعض المعاني البلاغية؛ مثل خروج أنواع الإنشاء الطلبي إلى معاني أخرى غير معانيها الأصلية؛ كخروج الأمر إلى التهديد في مثل : (العبْ بالنار .. العبْ..!!) لمن تريد أن يتوقف عن اللعب بالنار، أو خروج الاستفهام إلى الاستنكار في مثل : (هل يمكن هذا ؟!) يقولها المعترض.

- الاتصال المسموع : (وهو الهاتفي، أو الاتصال الواقع بين الأكفّاء)، وله أداتان : نبرة الصوت، واللغة. وتنقل اللغةُ الأفكارَ والمعاني، بينما تختص نبرة الصوت بنقل الانفعالات. وتعتمد درجة نجاح هذا النوع من الاتصال على نوعية المرسل، ونوعية المستقبل، ونوعية الرسالة، ودرجة عمق المسألة أو غموضها.

- الاتصال الكتابي: وله أداتان : اللغة، وشكل الكتابة (علامات الترقيم وحجم الكتابة).

١. فاللغة هي الأداة الرئيسية في نقل الأفكار والانفعالات معاً، وتعاضدها علامات الترقيم المختلفة.

٢. شكل الكتابة، وعلامات الترقيم والتأثير الكتابية المختلفة، والألوان - إن وجدت- كلها تنقل المعاني والانفعالات. فالفواصل لها أهميتها القصوى في تحديد المعاني، والأحكام المتعلقة بالمعطوفات، وكذلك علامة الاستفهام والتأثر، والنقطة في آخر

الكلام، وحجم الخط، ووضع خط تحت كلمة أو أكثر، كل ذلك ينقل جزءاً من المعنى المرسل. وقد برزت بعض الظواهر الكتابية المرتبطة بالكتابة في الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)، التي تنقل الانفعال؛ كتكرار كتابة الحرف، فقد يكتب أحدهم رسالة ويختمها بقوله : (أنا مشتاااااااق إليك)، أو يؤكد اعتراضه بقوله : (لا لاااااااا، هذا غير مقبول).

ومن المهم التأكيد على أن تداعي الأفكار الإبداعية التحليلية للنص، وعمق الفهم وجودة ربط النص بعناصر خارجية، كل ذلك سيكون أقوى وأعمق حينما يجتمع الاتصال التام (أو المسموع) مع الكتابي، مع تأثيرات جانبية أخرى ترتبط بأنماط المتلقين البصرية والسمعية والحسية.[1]

تلك هي أقسام الاتصال باعتبار المرسل. وللمتلقي مهمة كبيرة في عملية الاتصال كما بسط ذلك إيزر (Iser)، و ياوس (Jauss) في نظرية التلقي (Reception Theory)، التي ترى أن النص يتشكل عن طريق فعل القراءة التي تتفاعل فيها العناصر اللغوية مع تصور القارئ في عملية إنتاج جديدة يقوم فيها القارئ بعمل لم يسبق إليه. فالقارئ - لاشعورياً - انتقائي، ولا يشعر بتأثير خلفياته الثقافية وتراكماته المعرفية في عملية التلقي،

(١) للتفصيل انظر : الحديث عن مهارات التفكير اللغوي : (مهارات تحديد النمط الفكري).

حيث يقوم بعمليات كثيرة أهمها أنه يركز في النص على ما انجذب إليه.[1]
وفي النصوص الوصفية أو القصصية يؤدي الخيال عملاً مهماً في نوعية الرسالة المتلقاة من النص المقروء؛ لأن الدماغ يقوم بعمليات تفكير تفاعلية مع النص المقروء متعددة الجوانب والأبعاد، يؤدي فيها الخيال مهمة كبيرة، وهو خيال مزدوج؛ (صوتي وحركي)، فكأنه يغطّي ما لم يتوفر له في عملية الاتصال التام.

ولأن عملية الاتصال متعددة الأطراف والمؤثرات يأتي دور التفكير الإبداعي اللغوي ليبحث في عمليات التفكير، ومهام اللغة في أثناء عملية الاتصال وبعدها، حيث يبحث في خلفيات أنماط التفكير ودورها في عملية الاتصال بكل أبعادها المتداخلة، كما يبحث في عمليات التفكير التي تحرض على الاتصال، ودورها في تحديد استراتيجياته، وفي تشكيل أنماط الناس وأنواعهم في عملية الاتصال.

---

(١) Holub, Robert C. Reception Theory: A Critical Introduction. pp. ٢٩٢-٣٠٦.

المبحث الثاني

اتجاهات في دراسة علاقة اللغة بالتفكير

هناك أربعة اتجاهات تتجاذب العلماء في علاقة التفكير باللغة ومدى اعتماد أحدهما على الآخر. الأول: يرى أن اللغة تعتمد على التفكير، والثاني: يؤكد أن التفكير يعتمد على اللغة، والثالث: يرى أن اللغة والتفكير معاً مستقلان عن بعضهما. أما الرابع: فيرى مؤيدوه أن العلاقة بين اللغة والتفكير علاقة متبادلة من حيث التأثير والتأثر.

فالاتجاه الأول الذي يرى أن اللغة تعتمد على التفكير هو رأي أرسطو، حيث يرى أن التصنيفات الفكرية هي التي تحدد التصنيفات اللغوية.[1] ويدعم هذا الاحتمال التفكيرُ البسيط في كيفية ممارستنا للغة، فهناك الكثير من عمليات التفكير لا يصاحبها لغة؛ كالتذكر، وحل المشكلات، أو التفكير في أوضاع الأشخاص، أو أنواع الانفعالات.

كما أن قدرة الإنسان على التفكير أقدم من قدرته على اللغة، فالطفل لديه معرفة مركبة (أي: أنه يفكر) قبل أن ينتج اللغة. ويرى العالم الروسي سيشنوف (Sechenov)، أن الطفل إذا بدأ في إنتاج اللغة فإنه يتكلم ويفكر في الوقت نفسه، وأن اللغة والتفكير متداخلان بشدة في فترة الطفولة، ومع

---

(١) Slobin, D.I. Psycholinguistics. pp. ٩١.

التدرج في العمر يتحرر الراشد من ارتباط اللغة عنده بالتفكير.[1] وقد تبنى هذه الرؤية فيجوتسكي (Vygotsky) الذي توسع كثيراً في بحث مسألة التدرج في العمر، وتوصل إلى أن الطفل يكون اجتماعياً في مراحله الأولى، ثم يتحول في كلامه إلى المتمركز حول الذات، ثم ينتقل بعد ذلك إلى الكلام الداخلي أو (التفكير).[2]

وهناك أجناس من الحيوانات غير ناطقة تبدو قادرة على المعرفة المركبة (أي: أنها تفكر). كما أن الإنسان نفسه يفكر في الصفة – مثلا – مفترضاً وجودها في الموصوف قبل أن يطلقها عليه، كما يسبق التفكيرُ اللغةَ عند ترتيب الكلام في الجملة النحوية البسيطة (فعل وفاعل ومفعول)، فيقرر الإنسان ما الفعل، وما الفاعل، وما المفعول به، ثم ينطق بها مرتبة لتؤدي المعنى الذي يريد توصيله.

ولما كانت اللغات تتشكل في جزء منها بواسطة الأفكار والقدرات المؤثرة والعوامل الاجتماعية التي يمتلكها الأفراد، فإن لها ملامح مشتركة أوعموميات، وحيث إن الناس يحتاجون إلى الإشارة للأشياء، فإن كل اللغات تتأثر وتتشكل إلى حد ما بالخصائص العارضة للتفكير والتكنولوجيا والثقافة.[3]

---

(١) Slobin, D.I. Psycholinguistics. pp. ٩٨.

(٢) Foulkes, D. A grammar of dreams. pp. ١٧٨-١٨٠. And see: Gunilla Lindqvist. Vygotsky's Theory of Creativity. Vol. ١٥, Nos. ٢ & ٣, pp. ٢٤٥–٢٥١.

(٣) Clark, H.H. & Clark, E.V. Psychology and Language: an Introduction to Psycholinguistics. pp. ٥١٥.

ويقرر كورزبسكي (Korzybsky) أن طريقة التفكير لدى مجتمعات معينة هي التي تحدد أسلوب تراكيبهم اللغوية، فالعرب والفرنسيون يغلب عليهم الطابع الاستدلالي، ولذلك فالصفة في تلك اللغتين تتبع الموصوف، بينما التفكير عند الإنجليز تفكير استقرائي، فتأتي الصفة قبل الموصوف.(١)

وإذا قبلنا أن التفكير يحدث قبل اللغة، فإن مهمة اللغة تنحصر في وظيفة توصيل الأفكار والاتصال بها، وأنه يتم تشكيل اللغة لتتوافق مع الأفكار التي تقوم بتوصيلها.

أما الاتجاه الثاني الذي يرى أن التفكير يعتمد على اللغة فقد تبناه عدد من الباحثين، الذين يرون أنه يظهر بوضوح في دراسة علاقة اللغة بالمجتمعات، فاللغة تخدم أنساقاً أخرى في العقل البشري وتتأثر بها، وتستخدم لنقل الأفكار؛ ولذلك ينبغي أن يَعكس بناؤها ووظيفتها هذه الأفكار. وبما أنها تستخدم في الاتصال داخل أنساق اجتماعية وثقافية معقدة فإن وظيفتها وبناءها يتأثران بهذه القوى أيضا، ومن ثَم فإنه بمجرد تعلم كيفية استخدام اللغة فإنها تصبح قوة في حد ذاتها، فتساعد المتحدث على التفكير، رغم أنها تعوق هذا التفكير في بعض الأحيان وتقولبه(٢).

---

(١) انظر: عزمي اسلام، مفهوم المعنى، دراسة تحليلية حوليات كلية الآداب جامعة الكويت، ١٩٨٥ ص: ٢٥.

(٢) Clark, H.H. & Clark, E.V. Psychology and Language: an Introduction to Psycholinguistics. pp. ٥١٥.

ويؤكد أصحاب هذا الاتجاه أن النسق اللغوي ليس أداة لإعادة إنتاج الأفكار المنطوقة، وإنما هو المشكّل للأفكار، وهو المبرمج والموجه للنشاط العقلي للفرد، ولتحليل الانطباعات وصياغة وحدات التفكير، وهذه الصياغة للأفكار ليست عملية مستقلة، وإنما هي جزء من النحو، وتختلف من لغة إلى لغة أخرى(١).

وممن تبنوا هذه الرؤية وورف (Whorf)، حيث صرح بأن اللغة حتمية، وأنها تحدد وتؤثر بقوة على الطريقة التي يفكر بها الشخص. وقد استدل وورف بأن بعض الظواهر في اللغات تدعم هذه الفكرة. فمثلاً، شعب الاسكيمو لديهم كلمات كثيرة عن الثلج، وفي الفلبين يوجد أكثر من ٢٩ اسماً لأنواع الأرز، ولدى العرب أسماء كثيرة للجمل. هذا التنوع الغني في المصطلحات – في رأي وورف – يشير إلى أن اللغة تؤثر على فهمنا للعالم، وأن المتحدث بلغة فيها أسماء عديدة لشيء معين سيدرك العالم من حوله بشكل مختلف عن من لا يملك إلا كلمة واحدة أو اثنتين عن ذلك الشيء.(٢)

وبعد عدد من الاختبارات العلمية على لغات أوربية وآسيوية أظهرت النتائج أن الدليل لا يدعم فكرة أن اللغة لها تأثير قوي على الطريقة التي

(١) Carroll, J.B. & Casayrande, J.B., The function of language classification in behavior. In E.E. Maccoby, (Eds.), Readings in Social Psycholoy. pp. ٢٠. And Fishman, J.A. A Systematization of the Whorfian Hypothesis. In W. Berry. & P.R. Dasen. pp. ٧٤.

(٢) Whorf, B. L. Language, thought and Reality. pp. ٥٢.

نفكر بها، أو التي ندرك بها العالم، بل الذي ظهر هو العكس، حيث أكدت تلك البحوث والدراسات أن اللغة يمكن أن تؤثر فينا، ولكن تأثيرها يكون في تواصل الأفكار، وليس في تحديد أنواع الأفكار التي نفكر فيها[١].

ومما يؤيد هذا النقض لفكرة وورف أن من سيعيش مع الاسكيمو فترة من الزمن فسيفهم الثلج كما فهموه، وأن اللغة أشد تعقيداً من معاني المفردات فقط التي اعتمد عليها وورف في فكرته.

وأما الاتجاه الثالث الذي يرى أن اللغة والتفكير مستقلان عن بعضهما، فقد تبناه عدد من العلماء - وهو الذي يميل إليه الباحث- حيث يرون أن اللغة والفكر ينبعان من أصول مختلفة، وهناك ما يمكن أن نطلق عليه التفكير قبل اللغوي، والكلام السابق على التفكير[٢].

وممن تبنى هذا الاتجاه تشومسكي (Chomsky)، وفودر (Fodor)، ودي بونو (De Bono) - كما سبق الحديث عنه في هذا البحث - ومفهومه لديهم أن اللغة مكون معرفي مستقل يمارس وظائفه بشكل منفصل عن بقية جوانب المعرفة[٣]. وبجانب استقلالية تكوّن اللغة يتسم ذلك المكون المعرفي (اللغة) بعدد من السمات، منها:

(١) Anderson. Cognitive Psychology. pp. ٤٨٤.

(٢) Child, D. Psychology and teacher. pp. ١٧١-١٧٢.

(٣) Chomsky, N. Rules and Representations, **Behavioral and Brain Sciences**-١ ٣ .pp. And. Fodor. the Modularity of Mind. pp.١٣. De Bono. Teaching Thinking. pp. ٢٧ ٦.

أنه مركب من مكونات معرفية يتشكل منها بناء اللغة، وتتم عملياته اللغوية في الدماغ في صورة شبكة من العلاقات والتفاعلات.(١)

كما أنه أداة عقلية مخصوصة وذات كثافة كبيرة في جزئياتها الدقيقة، ومهمتها تحريك أنواع متعددة من المعلومات، وتتضمن تلك الأداة أنظمة معرفية تحقق تسعة معايير؛ أربعة منها (بيولوجية) أي مرتبطة بالجسد وخلايا الدماغ، وخمسة منها تصف الطريقة التي تتم بها معالجة المعلومات في الدماغ، وتلك الخمسة هي: كون المعلومات كثيفة ومضغوطة، وحدوثها في اللاوعي، وكونها سريعة، ومرتبطة بالمخرجات السطحية، وعدم التحكم في انطلاقها للخروج.(٢)

ويعلل دي بونو (De Bono) لتبنيه هذا الاتجاه مؤكداً أن التفكير في ثقافات محرومة من التدريب على التعبير اللغوي قد يكون فعالاً كما هو في الثقافات المزدهرة، فليس من اللازم أن التفكير يتم باستخدام الكلمات فقط، كما أنه ليس من اللازم أن تكون المفاهيم محدودة بوجود الكلمات التي تصفها؛ لأن التفكير قد يكون في هيئة صورة أو إحساس، وهذه العناصر محددة تماماً، لكنه يصعب التعبير عنها بالكلمات بسبب فقدانها الكبير للتنظيم.(٣)

---

(١) Fodor, J. A. the Modularity of Mind. pp. ١٧.

(٢) Fodor, J. A. The Modularity of Mind. pp. ٣٠ – ٤٢.

(٣) De Bono, E. Teaching Thinking. pp. ٣٨.

أما لنبيرق فيغلّب جانب المعايير البيولوجية (الجسدية)، ويرى أن اللغة كأي نوع من أنواع السلوك لها جهاز بيولوجي من نوع خاص، واقترح خمسة منطلقات عامة لوضع قواعد للجانب البيولوجي من النظرية المعرفية للغة، هي:

١. أن كل عنصر من ذلك الجهاز البيولوجي له عملياته المعرفية، وله صورته الخاصة – المجازية – عن العالم الخارجي.

٢. أن الخصائص النوعية للعمليات المعرفية تتكرر في كل عناصر ذلك الجهاز، بمعنى أن الجزء نسخة مما هو أكبر منه في البناء المعرفي والوظيفة.

٣. أن العمليات المعرفية ناضجة جينياً بسبب عملية النمو المتميزة والمستقلة عما حولها.

٤. بعض الأجزاء في ذلك الجهاز في الإنسان غير ناضجة عند الولادة، ولكن هناك بعض السلوكيات والوظائف المعرفية تظهر تدريجياً في سن الرضاعة.

٥. هناك ظواهر محددة من التفاعلات تظهر خلال التبني العفوي للنمو السلوكي الذي يسيطر على الإنسان.(١)

---

(١) Maruszewski, M. Language Communication and the Brain. pp. ٤٠.

وبحث اللغة بهذا التصور غيّر كثيراً في المنطلقات الأساسية التي ينظر بها العلماء لعمليتي اكتساب اللغة وفهمها، وأثرى الدراسات العلمية؛ النظرية والتطبيقية في هذين المجالين المهمين من الدراسات اللغوية.

ويرى الاتجاه الرابع أنه اتجاه توفيقي، ويقدم حلاً وسطاً لمسألة علاقة اللغة بالتفكير، متحاشياً الانتقادات التي توجه إلى الاتجاهات السابقة، حيث يؤكد مؤيدوه أن العلاقة بين اللغة والتفكير علاقة متبادلة من حيث التأثير والتأثر، فكل منهما يؤثر في الآخر ويتأثر به، فنحن لا نستطيع أن نتكلم بما لا نقدر أن نفكر فيه، ولا نستطيع أن نفكر بعيداً عن قدرتنا اللغوية، فقدرة الإنسان اللغوية وقدرته على التفكير مترابطة بشكل قوي، فلا يستطيع التفكير في أمر لا تسمح به كفاءته اللغوية، ولا يستطيع التحدث في أمر لا يقدر على التفكير فيه، فاللغة محكومة بالتفكير، والتعبير عن الفكرة محكوم باللغة، وهذا تفسير أن الإنسان – أحياناً – يعتذر عن عدم قدرته عن التعبير بما يريد، مما يدل أن التفكير يعمل بدون اللغة.[١]

ورغم أن هذا الاتجاه لم يشر إلى أهمية علاقة اللغة بالتفكير في الجانب الثاني (الانتظام)، إلا أنه أكثر انشغالاً بتوفير الأساليب الموضوعية الدقيقة التي تقيس العلاقة بين اللغة والتفكير، وكيفية التعرف على أشكال

---

(١) Wall work, J.F. Language and linguistics. pp.١٠.

الاضطراب التي تلحق بكل من الوظيفتين وما إذا كان اضطراب أحد منهما يقود إلى اضطراب الآخر.

وانفرد واتسون (Watson) في بحوثه في أوائل القرن العشرين (١٩٠٠- ١٩٣٠) بفكرة أن السلوك هو كل شيء في الإنسان، وأنه لا يوجد نشاط عقلي داخلي، وأن كل ما يفعله الناس هو مجرد إصدار استجابات ترتبط شرطياً بمنبهات مختلفة، ولذلك اخترع ما سماه الصوت الفرعي للإنسان.[1] ولكن هذه الفكرة لم تلق قبولاً، وثبت علمياً بعد زمن عدم دقتها.[2]

---

(١) Watson, J. Behaviorism. pp. ٣٢.

(٢) Anderson. Cognitive Psychology. pp. ٤٨٠.

المبحث الثالث

مهارات التفكير اللغوي

يؤكد ألتمان (Altmann) أن التعرف على البناء اللغوي يتم من خلال مستويين: الأول: المستوى النحوي، ويعني التعرف على الطريقة التي تم بها رصف الكلمات واحدة بعد الأخرى، ويقصد بذلك القواعد المتفق عليها حول معطيات تركيب لغوي معين مقارنة بتركيب آخر. فالعربي يعرف أن المرفوع هو الفاعل كما في : (ضرب محمدٌ زيداً)، كما يعرف أن الفاعل هو الأول في: (ضرب موسى عيسى)؛ لأن الأصل بقاء الفاعل والمفعول في موقعيهما الأصليين.

أما المستوى الثاني فهو الدلالي، ويقصد به تحليل المعنى المقصود؛ لأن إدراك المقصود من الكلام لا يطابق - بالضرورة - المعنى الحرفي المستخلص من البناء اللغوي.

وتبرز في هذا المستوى مهارات التفكير اللغوي بمجموعاتها، وأنواعها، كما تأتي التداولية (Pragmatics) لتحقق تحليل هذا المستوى؛ لأنها تهتم بتحليل المعاني المقصودة في الكلام أو النص، سواء أكانت متطابقة مع المعنى الحرفي للتركيب، أم مشحونة بثقافة المجتمع ومعاييره وقناعاته، وقدمت في شكل لغوي مؤثر؛ كالمجازات، والتشبيهات، وأساليب السخرية والتهكم وغيرها.[1]

---

(١) Altmann, G.T.M. The Ascent of Babel: an Exploration of Language. pp. ١٤٩.

وهـذه بعـض مهـارات التفكـير اللغـوي التـي تـسهم في إيـضاح المهمـة الكبيرة للغة في التأثير على عمليات التفكير، بما يحقق الـصحة الفكريـة أولاً ثم الصحة اللغوية (المعجمية والصرفية والنحوية والدلالية).

أولاً : مجموعة مهارات التركيز والمعالجة:

ومنها:

١. مهارة التحليل والاختيار

يقـوم العقـل - عنـد تلقيـه للغـة - بممارسـة بعـض مهـارات التفكـير اللغوي عن طريـق تنفيـذ مجموعـة مـن عمليـات التفكـير المتعـددة للتحليـل والاختيار (الحكم). فأول ما يسمع الإنسان خبراً ما فإنه يركز عـلى الكلمـة (أو الكلمتين أو الثلاث) الأهم بالنسبة له.

وأياً كانت الكلمات التي يفرض الموقف التركيز عليها –كأنْ تكون الكلمة في موقع المحكوم به أو المحكوم عليه، أو من متعلقـات الفعـل أو غـير ذلـك - فإن المتلقي يقوم بعمليتين اثنتين للتعامل مع الكلمات الأهم بالنسبة له، هما:

١. يحدد مفهوم الكلمات الأهم بالنسبة له في ذلك الموقف اللغوي.

٢. يحدد موقفه من دلالات تلك الكلمات.

ولكـي يقـوم بهـاتين العمليتـين فإنـه يـمارس بعـض المهـارات الفرعيـة للتفكير اللغوي، بإحدى صورتين، الأولى صورة (الإلغاء)، والثانية صـورة (التأرجح).

فصورة (الإلغاء) أن يقوم بتلك العمليتين بممارسة مهارات أخرى فرعية للتفكير اللغوي مثل:

١. إلغاء الكلمات الضدية المستبعدة بشكل مجزوم به عنده.

٢. إلغاء الكلمات البعيدة التي يترجح استبعادها.

٣. إلغاء الكلمات القريبة التي يترجح استبعادها.

٤. الوصول لمنطقة المشكلة، فيفهمها ويتخذ منها موقفاً.

وأما صورة (التأرجح) أن يقوم بتلك العمليتين بممارسة بعض المهارات الفرعية للتفكير اللغوي، ومنها :

١. القفز إلى ضد الكلمة (الكلمات) التي وردت إليه.

٢. محاولة تقليل الفجوة بين الكلمتين المتضادتين.

٣. القيام بعمليات تأرجح سريعة بين الكلمتين.

٤. الوصول لمنطقة مُرضيَة له نفسياً والبقاء فيها.

وتؤثر المكبوتات النفسية والتجارب السابقة للشخص، ومستوى وعيه بنفسه وبما حوله- كل ذلك يؤثر في أي منطقة (درجة) سيتوقف عن التأرجح. وكلما ازداد وعي الإنسان اقترب من منطقة الوسط بين الكلمتين لتكون قراراته أقل حدة، أو اتخذ موقفاً حاداً بتعليلات مقنعة له. ويحكم جودة تلك التعليلات وصحتها معايير كثيرة، أهمها: مدى قبول صاحبها لمناقشتها من قبل الآخرين.



وهذا مثال يشرح بعض المهارات الفرعية السابقة لصورة (التأرجح).

فعندما يستقبل المتلقي جملة : (أخوك حزين لسفرك) فإذا افترضنا أن الكلمة الأهم بالنسبة له هي: (حزين)، فبعد أن يفهمها، سيبدأ عقل المتلقي في التأرجح بين (حزين)، وضدها (سعيد)، محاولاً تقليل الحزن (المحكوم به) للوصول لمنطقة الوسط، التي هي: (تفضيل عدم السفر)، وسيمر في عملية التأرجح بدرجات مثل: (سيفقدك، سيتأثر بغيابك، سيشعر بغيابك، يكره فقدك، لا يرغب في سفرك)، وكل درجة من تلك الدرجات لها مؤثراتها من داخل عقل الإنسان وخارجه، ولكل منها انفعالات خاصة.

أما من لديه ضعف في مهارات التركيز والمعالجة في التفكير اللغوي فإنه سيتناول الخبر دون القيام بتلك العمليات اللغوية، بل سيجزم بشيء ما متأثراً بخلفياته وقناعاته وخبراته السابقة.

٢. مهارة التفريق بين المعاني في استخدام النفي والإثبات.

ينتشر بين عامة الناس عدد من الأخطاء في توظيف النفي، وفي استعمال النفي والإثبات كأنهما تركيبان مترادفان. ومن ذلك النفي والإثبات لأفعال الإلزام والوجوب؛ كالفروق بين معاني الجمل الآتية:

- لا يجب أن يقلل الناس من احترام كبير السن.
- يجب أن لا يقلل الناس من احترام كبير السن.
- يجب أن يحترم الناس كبير السن.

من يمتلك هذه المهارة الفرعية من مهارة التركيز والمعالجة فسيفرق بين الجمل الثلاث، من حيث دقة المعنى، والدلالة العكسية للجملة. كما تظهر هذه المهارة الفرعية أيضا في تحديد الأمر المراد فعله، فيفرق صاحبها بين : (أريد أن أنجح في دراستي، وأريد أن لا أخفق في دراستي).

٣. مهارة التبديل بالضد

ومفهوم هذه المهارة الفرعية أن يمارس الإنسان التفكير العكسي، ليراجع أحكامه واختياراته، ويفحصها من جديد بالتغيير العكسي فيها. وهذا يساعد بقوة على رؤية الأشياء والمواقف والحالات من أكثر من زاوية؛ فترفع بذلك درجة النضج العقلي، وتزداد المرونة وتقبل المواقف والظروف الحياتية. ويمكن تأمل هذه الجملة المتضمنة تبديلاً بالضد ومدى تأثيرها في صنع التوازن النفسي الداخلي :

- سأكون سعيداً حينما أفوز بجائزة مالية كبيرة.
- سأكون حزيناً حينما أفوز بجائزة مالية كبيرة.
- سأكون سعيداً حينما أخسر جائزة مالية كبيرة.
- سأكون سعيداً حينما أفوز بجائزة عينية كبيرة.
- سأكون سعيداً حينما أفوز بجائزة مالية صغيرة.
- لن أكون سعيداً حينما أفوز بجائزة مالية كبيرة.

كما يمكن التبديل بالضد لجميع الكلمات فنخرج بعدد كبير من الجمل ذات الاحتمالات العديدة التي تعين الإنسان على التفكير بأكثر من زاوية للحالة الواحدة.

ثانياً: مجموعة مهارات الفهم والتذوق الفني

ومنها:

١. مهارات الفهم الفرعية:

- تحديد غرض الكاتب من تنظيم المفردات داخل الفقرة.
- تحديد طريقة ربط الجملة بالجملة (الطويلة والقصيرة)، والمفردة بأختها.
- تحديد التنظيم الذي اتبعه الكاتب في عرض الأفكار.
- تحديد طريقة الكاتب في طرح الفكرة ومناقشتها.
- تحديد أساليب التأثير والإقناع التي استخدمها الكاتب.

٢. مهارات التذوق الفرعية :

- تحديد اللفظة (الألفاظ) الدقيقة في أداء المعنى.
- تحديد الجملة (الجمل) الدقيقة في أداء المعنى.
- تحديد وجه الجمال في العبارة.
- تحديد أقرب العبارتين إلى معنى معين.

- تحديد اللفظة (الألفاظ) المسؤولة عن وجود العاطفة وقوتها.
- تحديد أي العبارتين أجمل، ولماذا ؟

ويمكن تطبيق هذه المهارات الفرعية على قول النابغة الذبياني :

ولست بمستبقٍ أخاً لا تلمُّه على شعثٍ، أيُّ الرجال المهذب ؟![1]

فمثلاً : تحديد مفردة (شعث) على أنها الأدق في الدلالة على المعنى المراد؛ لأنها كلمة تحمل مفهوم التنوع والتعدد، وهو تنوع فيه جودة ورداءة، وهناك تداخل بين أجزاء ذلك التنوع لدرجة لا يمكن فصلها[2]-. ذلك التحديد للمعاني التفصيلية في مفردة "شعث" يمثل مهارة تذوق عالية. ومفردة (شعث) بمعانيها وسياقها تقود لنتيجة حتمية أن صفات الإنسان خليط بين الجيد والرديء، ولا يمكن تعديلها كلها؛ لأنها (شعث)، وهذا المعنى الدقيق هو عينه ما أراد النابغة إيصاله للنعمان بن المنذر.

وعلى مستوى الجمل، فقد ترك النابغة الخبر إلى الاستفهام (أيّ الرجال المهذبُ؟!) الذي خرج عن معناه الأصلي إلى الاستحالة، وهذا مرتبط بفهم دقة دلالة جملة الاستفهام على المعنى. ويلحق بتلك الجملة الفرق بين النفي (ولستُ)، والاستفهام (أيُّ الرجال..)، وتحديد أيهما خدم المعنى المراد أكثر.

---

(١) انظر : النابغة الذبياني، الديوان، ص١٨.

(٢) انظر : جمال الدين بن منظور، لسان العرب، مادة (شعث).

ثالثاً : مجموعة مهارات التمييز والفرز

ومنها:

١. **مهارات تحديد المتضادين**

- تمييز اللغة المنصفة من اللغة المشحونة.

ترتبط هذه المهارة الفرعية بتمييز الكلام المنصف من الكلام الذي يحمل قناعات خاصة خفية. فمن الناس من يغلب عليه استخدام اللغة المنصفة في حديثة وكتابته، ومنهم من يغلب عليه استخدام لغة مشحونة بأفكاره وقناعاته واختياراته الخاصة، ويحاول – بقصد أو بغير قصد – تمرير اختياراته على الآخرين. ويتضح الفرق في المثالين الآتيين:

إذا طُرح على شخصٍ ما السؤال الآتي : كيف نعاقبُ الابنَ الذي عصى والدَه ؟، فإنه من المتوقع جداً أن يجيب المتلقي بتقديم أنواع مقترحة من العقاب لذلك الابن، دون أن يقف عند لفظتي : "نعاقب"، و"عصى" المشحونتين بأحكام المتحدث وقناعاته الخاصة. ولن يطلب ذلك المتلقي لغة منصفة للسؤال، مثل: كيف نتعاملُ مع الابن الذي لم يعملْ ما طلبه منه والده ؟.

واللغة الأدبية مشحونة بطبعها بما تحمله من مؤثرات بلاغية وأسلوبية متعددة ومتنوعة، وفرق كبير بين من يتفاعل مع تلك اللغة بوعي بمؤثراتها، ويصبح – إن تطلب الأمر – قادراً على تجريد اللغة من مؤثراتها

(انظر المهارة رقم ٣)، ومن يقع تحت سيطرة تلك اللغة دون وعي بما اتخذه من قرارات استجابة لها.

- التعرف على لغة الحياد والانحياز.

تقوم هذه المهارة على التعرف على المفردات والتراكيب التي يكثر استخدامها في سياقات الحياد، أو تلك التي تستخدم في سياقات الانحياز، ومواجهتها، والتنبه لتأثيرها.

- فهناك مفردات وعبارات هي - في الغالب - منحازة وغير حيادية، مثل : ألفاظ العموم: (كل، جميع، كافة...)، أو النفي المطلق : (لا يمكن، من المستحيل..)، أو كلمات الجزم: (دائماً، أبداً، نهائياً ..)، وغير ذلك.
- وهناك مفردات وعبارات تعكس – في الغالب - الحياد والموضوعية، ومنها :(هذا ما رأيتُ، أظن ذلك، ربما، وصلني خبرٌ وهذا نصه، مصدري موثوق عندي، قرأتُ في..، هذا ما فهمتُ..). وغير ذلك.

- تفريغ العبارة من المؤثرات المجازية والبلاغية، والوصول إلى المعنى المجرد.

تقوم هذه المهارة على قدرة المتلقي على فهم لعبة اللغة، والتمنع الواعي، وعدم الاستجابة للعناصر المؤثرة في اللغة، ومنها : المؤثرات المجازية والبلاغية؛ كالاستعارات، والمجازات، والاستفهامات، والتقديم

والتأكيد، وغيرها..، والقدرة على الوصول للمعنى مجرداً من المؤثرات التي قد تؤثر في حكم المتلقي واختياره، ويدخل في هذا التعرّف الدقيق على أنواع المؤثرات الأسلوبية، منفردة ومجتمعة.

فمن يمتلك هذه المهارة يعرف أن من يقول : "أنا صخرة الوادي إذا زاحمني أحد على ما أريد"[1] يريد أن يقول بأنه ثابت عند الشدائد، فيفرق بين المعنى في قوله : "أنا صخرة الوادي"، وفي قوله : "أنا ثابت"، وكذلك بين قوله : "إذا زاحمني أحد"، وقوله : "عند الشدائد"، ويدرك حجم التأثير ونوعية المؤثر، ويستطيع التخلص من المؤثرات حينما يريد أن يتخذ قراراً أو يصدر حكماً على شخص أو موقف، وليس على اللغة.

٢. **مهارات تحديد النمط الفكري**

لكل نمط فكري ألفاظه وتراكيبه وتوظيفاته الخاصة التي يستخدمها صاحب ذلك النمط كثيراً، ويرددها في مناسبات مختلفة ومتباينة أحياناً، مما يجعلها لازمة من لوازمة الكلامية.

- مهارات فرعية عامة:

ومنها:

(١) هذه المقولة مأخوذة من جزء من بيت المتنبي : "أنا صَخْرَةُ الوادي إذا ما زُوحِمَتْ". انظر : ديوان المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري: ١ / ١٥.

- الاستعداد المستمر لوجود مفاهيم خاصة للمفردات والتراكيب عند الأفراد، وسرعة التأقلم مع تلك الخصوصية حين انكشافها.

ورد في الحديث عن اللغة والانفعال من هذا البحث أن النسبية اللغوية ترى أن لكل شخص مخزونه المعرفي والإدراكي والانفعالي الخاص به للعنصر أو العناصر اللغوية التي يعرفها وسبق له تلقيها أو إنتاجها.

وبناء على ذلك فإن هذه المهارة تقوم على الاستعداد المستمر – في جميع الظروف – في التعامل مع الناس بأن لديهم مفاهيمهم الخاصة لعناصر اللغة، وتقدير تلك المفاهيم، وتفهّم تركيبتها، وما ينتج عن تلك التركيبة من أفكار وأحكام وسلوكيات. كما أن من هذه المهارة الوعي بنوعية مخزون الذات في التركيب اللغوي، وعدم إسقاط مفاهيم المخزون الذاتي على الآخرين.

ومثال ذلك أن من الأفراد من ينفعل بشكل خاص حينما يسمع أو يقرأ كلمة (أُمي)، سواء أكان انفعاله مفرحاً، أم مضطرباً، لوجود مخزون خاص به تجاه هذه الكلمة. ومثل ذلك كلمة : علاج، صباح، نوم، نخيل، مدرسة.. وكذا كثير من الكلمات التي لها مخزون خاص عند أصحابها.



ولكل فرد تعبيرات يتفاعل معها بشكل خاص، ومثل ذلك مخزون العناصر اللغوية المنتشرة في المجتمع، كقول : "الحمد لله" لمن سأل عن الحال، بدلاً من ذكر كلمة "بخير".

- بناء المفردات والتعبيرات اللغوية (في ضوء مبادئ المهارة الفرعية السابقة)؛ لتحقيق القدرة على نقل الأفكار إلى الآخرين بوضوح وتأثير.

إن الآخرين يفهمون ويتأثرون بمن يستخدم مفرداتهم وعباراتهم في مواضعها التي يستخدمونها فيها أكثر من فهمهم وتأثرهم بعبارات ومفردات تحمل المعنى نفسه لكنها مختلفة عما يستخدمون. والسبب يرجع للتقارب الشديد بين الكلمة أو التركيب وبين المخزون المعرفي والانفعالي للعناصر اللغوية لدى المتلقي.

وتتضمن هذه المهارة الفرعية القدرة على الانفصال عن العناصر اللغوية الذاتية، وإجادة توظيف عناصر الآخرين اللغوية في مواضعها التي يوظفونها فيها. وهذه المهارة يحتاجها التربويون، والمؤثرون والخطباء، والمفاوضون، والمسوقون.

أما في مجال تحليل النصوص فإن المتلقي سيتفاعل أكثر حينما يتوافق مخزونه للعناصر اللغوية مع مخزون صاحب النص، أياً كان نوع ذلك



التوافق، ودرجته. ولن يكون فقط أكثر تأثراً بالنص وصاحبه، بل سيكون أيضاً أكثر عمقاً في الدخول للنص، وإبراز مكنوناته وجمالياته.

- مهارات فرعية خاصة :

تتعدد نظريات تحليل أنماط التفكير البشري، ولكل نظرية تقسيماتها المتعددة للشخصية، والذي يركز عليه هذا البحث هو التعرف على لغة تلك الأنماط من أجل فهم أصحابها بدقة، والتأثير عليهم بسهولة بتوظيف لغة مخاطبتهم. ومن يملك هذه المهارة فسيسهُل عليه التعرف على نمط تفكير من أمامه من خلال مفرداته وتعبيراته، ومن ثَم التأثير عليه. ومن أشهر تلك النظريات :

- **نظرية الأنظمة التمثيلية** (Representational Systems)

النظام التمثيلي هو نوعية التمثيل الداخلي للخبرات والمعلومات الذي يقوم به الجهاز العصبي من خلال الحواس الخمس: الرؤية (بصري)، سماع صوت (سمعي)، أحاسيس (حسي)، طعم (ذوقي)، روائح (شمي).

وتقسم هذه النظرية الناس ثلاثة أنظمة رئيسية: بصري (Visual)، وسمعي (Auditory)، وحسي (Kinesthetic)، ويدخل فيه الذوقي والشمي. ولكل قسم مفرداته وعباراته اللغوية التي يرددها، ويفهمها، ويتأثر بها.

وكل نظام من هذه الأنظمة التمثيلية إما أن يكون تذكرياً أو تكوينياً، فالشخص الذي يغلب عليه نظام التمثيلي البصري عندما يقوم بعملية معالجة معلومات (تمثيل داخلي)، فإنه يعالجها على شكل صور، وهذه الصور إما أن يستحضرها من الماضي، وتسمى : (صورة متذكرة)، أو ينشئ هذه الصورة من خياله وتسمى : (صورة متخيلة أو مكونة)، وهكذا النظام السمعي. أما الحسي فهو إما أن يكون تمثيله خارجياً حركياً، أو داخلياً شعورياً.

ورغم أن كل شخص يستخدم جميع الأنظمة التمثيلية، فإن لكل شخص نظامه التمثيلي الأساسي الذي يستخدمه لمعالجة المعلومات بانتظام دون بقية الأنظمة الأخرى. ويدخل هذا النظام في تحديد العديد من ملامح الشخصية، ومنها طريقة التعامل مع اللغة، ونوعية اللغة الصادرة، واللغة المفضلة في الاستقبال من الآخرين.[1] وقد وظفت هذه النظرية في كثيراً في عمليات التعلم واستراتيجياته، وأدواته.

وتلك الأنواع هي :

١ . **البصري** : وهو الذي يسيطر على عملياته الدماغية في معالجته للمعلومات النظام التمثيلي البصري. ويتوقع ممن يسيطر عليه هذا النظام أن يستخدم المفردات التي لها علاقة بحاسة البصر حقيقة أو خيالاً، ويهتم بما

---

(١) Dilts, Robert and Epstein Todd. Tools for Dreamers; Strategies for Creativity. pp. ١٥-٢١،٧٢-٩١.

يبصره هو ويبصره الآخرون أكثر من اهتمامه بأي شيء آخر. ويتفاعل دماغه مع الكلمات بالصور المتذكرة أو المتخيلة؛ ولذا فهو يقاطع في الكلام لسرعة مرور الصورة في عقله، وخوفه من فواتها، ويُتوقع أن يقول ما لا يقصد لإمكانية وقوع الخطأ في تحويله الصورةَ إلى لغة.

٢. **السمعي** : وهو الذي يسيطر على عملياته الدماغية في معالجته للمعلومات النظام التمثيلي السمعي. ويتوقع ممن يسيطر عليه هذا النظام أن يستخدم المفردات التي لها علاقة بحاسة السمع حقيقة أو خيالاً، ويهتم بما يسمعه هو ويسمعه الآخرون أكثر. وهو دقيق في فهم التنغيم وتحليله، ويهتم بطبقات الصوت وتوظيفها، ويكون تخزينه ومعالجته للمعلومات على شكل خطوات وعمليات متسلسلة؛ ولذلك تأتي عباراته دقيقة، وينتقيها بعناية، ويندر أن يخطئ في نقل ما يريد للآخرين. وكثيراً ما يركز على لغة عبارات الآخرين ويحللها.

٣. **الحسي** : وهو الذي يسيطر على عملياته الدماغية في معالجته للمعلومات النظام التمثيلي الحسي. ويتوقع ممن يسيطر عليه هذا النظام أن يستخدم المفردات التي لها علاقة بالإحساس والمشاعر، والرؤية الذاتية للأشياء، كما يكرر عبارات اللمس وصفات الملموس، والذوق والشم. ويهتم بالمفردات المرتبطة بالممارسة في التعلم والحكم على الأشياء والناس من حوله.

- **نظرية بوصلة التفكير (HBDI)**

هذه النظرية تسمى بوصلة التفكير أو (مقياس هرمان للتفكير)، ويرمز لها بـ (HBDI)، وهي مختصر لـ Hermann Brain Dominance (Instrument)، وتعني أداة هرمان للسيطرة الدماغية. بنى هرمان (Hermann) نظريته في تحليل الأنماط الفكرية على بحوث الدماغ التي تقسم الدماغ البشري قسمين؛ (أيمن وأيسر). وقد قسم هرمان (Hermann) الدماغ البشري أربعةَ أرباع، وكل شخص يسيطر عليه ربعٌ أو أكثر، وتلك الأرباع هي:

١. المنطقي:

وهذا هو الربع العلوي من الجانب الأيسر من الدماغ البشري، والشخص القوي في هذا الربع يردد عبارات تحمل معاني مناقشة الأفكار، ورسم الأهداف وتحقيقها، ويفكر في الظواهر العامة والأسباب والنتائج، ويردد عبارات (تعطي وتطلب) الأرقام، والأدلة، والحجج، والبراهين، والأحكام، والجدوى، والمردود، ويهتم بمفردات تحمِلُ معاني التعقل والحكمة.

٢. التنظيمي:

وهذا هو الربع السفلي من الجانب الأيسر من الدماغ البشري، والشخص القوي في هذا الربع يردد عبارات تحمل معاني تهتم بالترتيب،

والتنظيم، وتوزيع الوقت، والتعاقب في تنفيذ الأعمال، وألفاظ تحرص على وجود الاجراءات في التنفيذ، وعلى لغة أخذ الحيطة والحذر، والأمن والسلامة والانضباط. كما يركز على مفردات تحمِلُ معاني تنفيذ الأعمال وتوزيع المهام وإدارتها.

٣. التفاعلي:

وهذا هو الربع السفلي من الجانب الأيمن من الدماغ البشري، والشخص القوي في هذا الربع يستخدم مفردات تحمل معاني العاطفة، والشعور، والحب، ومساعدة الآخرين، والاهتمام بهم، والحديث عنهم، وعن نفسه من بينهم، ويردد عبارات في صنع العلاقات، والاتصال مع الأصدقاء والأقارب، والأماني والأحلام، وتذكر الماضي ودروس التاريخ.

٤. الإبداعي:

وهذا هو الربع العلوي من الجانب الأيمن من الدماغ البشري، والشخص القوي في هذا الربع يستخدم مفردات تحمل معاني المرونة، والحرية، والانطلاق، والخيال، ويضرب الأمثلة المجازية، ويحرص على استخدام مفردات تحمِلُ معاني الاستقلالية الذاتية، والحرية الشخصية، ويكثر من طرح الأسئلة الفلسفية.(١)

---

(١) Herrmann, Ned. the Whole Brain Business Book. pp. ١٥-١٩.

ومن المتوقع بشدة أن متلقي النص أو الناقد سيكون أكثر إبداعاً في تحليل النصوص التي يبرز فيها النمط الذي يغلب عليه أو يتأثر به، وسيكون أكثر قدرة على الوقوف على تفاصيل ذلك النمط في النص. فالبَصَريون والإبداعيون – في النظريتين السابقتين – سيكونون بالتأكيد أكثر قدرة على تحليل الصور البيانية (التشبيهات والاستعارات والمجازات والكنايات)، والصور الفنية بأنواعها الأخرى، وربطها بمضامين النص وأبعاده، والتوقف عند جماليات الخيال، والإبداع في تفسير العمل الروائي بشخصياته وأحداثه، وتحليله، وكشف أبعاد بنائه الجمالية.

كما أن السمعيين والتنظيميين والتفاعليين سيكونون أقدر استيعاباً لجماليات الموسيقى الشعرية، وفهم أبعاد البحر العروضي وعلاقته بمضامين القصيدة، والكشف عن الموسيقى الداخلية في المفردة والتركيب، وتأثيرها في نقل المعنى واستمالة المتلقي، وعن جماليات فنون البديع اللفظي: (الجناس، ورد العجز على الصدر، والسجع والترصيع)[١]، والتوازي الأسلوبي[٢] وغيرها.

---

(١) انظر: إنعام عكاوي، المعجم المفصل في علوم البلاغة، الصفحات :٤٦٦-٥٢٦، ٥٧٤، ٥٧٨، ٣٠٦ على الترتيب.

(٢) Wales, Katie. A Dictionary of Stylistics. pp. ٢٨٣.

أما المنطقيون فهم الأقدر على الكشف عن دقة المعنى في المفردة، وجودة اختيارها، والتعليل لذلك، وفهم الأبعاد الدلالية لقضايا التركيب اللغوي، وإدراك الاختلافات في المعنى مع تغير التركيب، وتحليل جماليات التقديم والتأخير والتعريف والتنكير،(١) وغيرها من فنون علم المعاني.

هذه المهارة تكشف عن سبب التفاوت بين الباحثين في نوعية اهتماماتهم وتركيزهم وإبداعهم في جزء من التحليل دون غيره. فمنهم من تشدّه الصورة الفنية، وآخرون يحبون التركيز على دراسات الموسيقى الشعرية بأنواعها، ومنهم من يميل إلى تحليل البناء اللغوي، والكشف عن دقة معاني المفردات ودلالات التراكيب. بل قد يصل الأمر إلى ضعف القدرة على تحليل جزء من النص كما هو واقع بعض النقاد في دراسات الموسيقى الشعرية بأنواعها ودلالاتها المضمونية، والتذوق الموسيقي للشعر العربي.

---

(١) انظر: إنعام عكاوي، المعجم المفصل في علوم البلاغة، الصفحات: ٤١١، ٣٨٥ على الترتيب.

المبحث الرابع

التفكير الإبداعي اللغوي

أولاً : مفهوم الإبداع

التعريف الشائع للإبداع هو الإتيان بشيء جديد، أو نادر ويكون مفيداً للعالم.[1] فهو إنتاجُ الأفراد المتمكنين وأداؤهم في مجالاتهم بمستويات عالية.[2] وبعضهم عرفه بأنه التفكير المختلف بمستويات عالية، وشكل مؤثر ومتواصل. أو هو الانفصال عن ما تم سابقاً في الفكرة، والنظر للمسألة، ووضعها في سياق جديد.

ومنه الإبداع في التشكيل الخارجي للحالة، وللفكرة أو المسألة، ويدخل فيه : الحساسية للسياق العام، والوعي بحدود مقتضى الحال، والرغبة في العمل بجد لتشكيل الفكرة المناسبة والمؤثرة. وكذلك التشكيل الداخلي للذات، ومنه: الحساسية بالذات، والانفتاح، والرغبة الملحة لتغيير طرق تفكير الذات الحالية لبناء وجهة نظرة فريدة.

ويكون الإبداع بالوعي وباللاوعي. وهو عمل ديناميكي ومثمر، وموجود في نوعي التشكيل : (الداخلي والخارجي). ففيه يوجد تبني

---

(١) Runco, Mark A. and Pritzker, Steven R. Encyclopedia of Creativity. pp. ١/١١.

(٢) Runco, Mark A. and Pritzker, Steven R. Encyclopedia of Creativity. pp. ١/٩.



وسائل جديدة، وتقبل للغموض والضبابية، ويعمل المبدع فيه على تغيير البيئة المحيطة لتنفيذ أفكاره في العالم الخارجي. وأما مهامه في التشكيل الداخلي فأهمها : التغيير في دواخل الذوات (الذات والآخرين) ليتكاملوا مع البيئة الجديدة، والرغبة في عدم الحصول على إجابات، وفي عدم الخطأ، والرغبة في المحاولة والتجريب المستمر للبدائل من داخل الذات.(١)

والتفكير الإبداعي في مفهوم تورنس (Torrance) هو : "عملية تحسس للمشكلات، والوعي بمواطن الضعف والثغرات، وعدم الانسجام والنقص في المعلومات، والبحث عن حلول وارتباطات جديدة باستخدام المعطيات المتوافرة، ونقل أو توضيح النتائج للآخرين".(٢) ويرى جيلفورد (Guilford) أنه "سمات استعدادية تضم الطلاقة في التعبير، والمرونة، والأصالة، والحساسية للمشكلات، وإعادة تعريف المشكلة وإيضاحها بالتفصيل".(٣)

وتتضمن عمليات التفكير الإبداعي جوانب معرفية وانفعالية متداخلة تشكل حالة ذهنية نشطة وغامضة، وتتميز بصفتين متضادتين : الشمولية والتشعب. وهو تفكير متجدد قائم على أسس علمية، وينمو بالممارسة

---

(١) Runco, Mark A. and Pritzker, Steven R. Encyclopedia of Creativity. pp. ١/١١-١٢.

(٢) Torrance, E. Torrance Test of Creative Thinking, Norms Technical Manual. pp. ٦.

(٣) Guilford, J.P. Traits of Creativity, in Anderson H. (Ed). Creativity. pp.١٢٧.

والتدريب، ويترتب عليه تغيرات مرغوبة في طرائق التفكير. ولأنه سلوك هادف لا يحدث بمعزل عن محتوى معرفي ذي قيمة، فإن الإنسان يستخدمه في مهام كثيرة، ويمارس به مهارات متعددة؛ كـ(الطلاقة) في إنتاج الأفكار التي تهتم بالكثرة والسرعة والسهولة، و(المرونة) التي تركز على التنوع والاختلاف، والتقبل الداخلي للفكرة، و(الأصالة) التي تهتم بجدّة الفكرة وعدم تكرارها أو شيوعها.

وأما من حيث علاقة اللغة بتحقق الإبداع وتحفيزه في الإنسان، فإن هذه المسألة أصبحت مركزاً للدراسات اللغوية المعاصرة خاصة بعد بحوث تشومسكي (Chomsky) في النحو التحويلي، والتوليدي. وقد أرجع تشومسكي الإبداع في النحو التحويلي إلى قدرة الإنسان اللامحدودة لإنتاج وفهم أعداد غير محدودة من الجمل لم يسمع بها من قبل بتوظيف مصادر لغوية محدودة.[1]

ثانياً: مهارات التفكير الإبداعي

اهتم كل من تورنس (Torrance)[2] وجيلفورد (Guilford)[1] في أبحاثهما واختباراتهما القياسية بعدد من مهارات التفكير الإبداعي، ومن أهمها:

---

(١) Wales, Katie. A Dictionary of Stylistics. pp. ٩٠.

(٢) Torrance, E. Torrance Test of Creative Thinking, Norms Technical Manual. pp. ٦.

مهارة الأصالة :

وتعني القدرة على إنتاج أفكار وبدائل جديدة ومتفردة، ومعيار الحكم عليها هو الرجوع للخبرة السابقة للفرد أو المجتمع، فيمكن أن توجد الأصالة في إبداعات الصغار بالنظر إلى خبراتهم السابقة مأخوذاً في الاعتبار خبرات المجتمع وطبيعة المستوى التعليمي والتربوي فيه.(٢)

مهارة الطلاقة :

وهي القدرة على توليد عدد كبير من البدائل والأفكار بسهولة وتتابع استجابة لمثير معين. ومنها طلاقة : (اللغة، والأفكار، والأشكال، والأوضاع). وأهم متطلباتها الجزئية: الكثرة والسرعة والسهولة. فينتج العقل الإبداعي أفكاراً كثيرة بسرعة وسهولة في أثناء العملية الإبداعية.(٣)

مهارة المرونة :

وهي القدرة على فتح أكبر عدد ممكن من التفريعات والتشعبات في الفكرة وتقبلها داخلياً في الذات، ثم إخراجها، بمعنى السيطرة التامة على الرفض الداخلي وتجاهله، بل وتطويعه ليكون مسالماً تماماً تجاه أي تحول أو توجه لوضع فكرة جديدة.(٤) وأهم متطلباتها الجزئية: التنوع والتقبّل؛ أي تنوع الإفكار المنتجة، وتقبلها داخل العقل قبل أن تكون لغة.

---

(١) Guilford, J.P. Traits of Creativity, in Anderson. Creativity. pp. ١٢٧.

(٢) Runco, Mark A. and P. R. Encyclopedia of Creativity. pp. ١/٧٢٩-٧٣٠.

(٣) Runco, Mark A. and P. R., Encyclopedia of Creativity. pp. ١/٧٢٩-٧٣٠.

(٤) Runco, Mark A. and P. R., Encyclopedia of Creativity. pp. ١/٧٢٩-٧٣٠.

ثالثاً : مفهوم التفكير الإبداعي اللغوي

يمكن تحديد مفهوم التفكير الإبداعي اللغوي بأنه : علم يبحث في العمليات العقلية الإبداعية التي تتعلق بإنتاج اللغة وتفسيرها، وتطوير علاقة الإنسان بها. فهو متخصص في دراسة نوعين من عمليات التفكير الإبداعية، هما:

الأول : عمليات التفكير الإبداعية في إنتاج اللغة. ولأنه يرى أن كل عملية لغوية هي عملية إبداعية[١] فهو يبحث كيف تتم العملية الإنتاجية للغة، ويدرس أنواع اللغة المنتجة (بفتح التاء)، والتغييرات التي تطرأ عليها في كل مرحلة من مراحل تحولاتها المتدرجة بين مهمتيها المتباعدتين، وهما : التوصيل المجرد للطلبات البسيطة، والتأثير الفعال في المتلقي. كما يدرس ما يقوم به الدماغ من عمليات إبداعية لغوية في إنتاج الكلام المطلوب في المقام المناسب له.

الثاني : عمليات التفكير الإبداعية في استقبال اللغة وتفسيرها. فهو يبحث العوامل المؤثرة في نوعية استقبال تراكيب اللغة المتعددة والمتنوعة التي يستقبلها الإنسان يومياً، وكيف يقوم الدماغ بعمليات إبداعية لملء الفراغات الموجودة في عملية الإرسال اللغوي، ومتى يقوم الدماغ بتلك العمليات، ونوعية المنتج

---

(١) Runco, Mark A. and Pritzker, Steven R., Encyclopedia of Creativity. pp. ٢/٤٨١.

الإبداعي الذي ملئت به تلك الفراغات، وعلاقة ذلك المنتج بالمخزون المعرفي والثقافي والانفعالي للشخص المستقبل (بكسر الباء).(١)

إن كل عملية لغوية هي عملية إبداعية مهما كانت سهلة وتبدو مكررة(٢)، ولكنها تتفاوت في درجة الأصالة الإبداعية، وتفسير ذلك أن كل شخص يأخذ من مفردات اللغة ويركب تركيبات خاصة به تدل على ما يريد، فالعملية اللغوية تتضمن جوانب متعددة للإبداع، منها:

- إبداع في اختيار المفردات من بين آلافٍ من مفردات يستعملها المتكلم.
- إبداع في تحديد جزء من الحالة – من بين عدد كبير من الأجزاء – التي يجب أن تصاغ الجملة لخدمته.
- إبداع في تركيب المفردات بالقيام بعمليات اختياراتٍ كثيرة جداً، يقوم بها (العقل الباطن) لصياغة الكلام بما يخدم المعاني في عناصر الحالة المحددة.
- إبداع في إدراج العواطف وشحن المفردات والتراكيب بها.
- إبداع في توظيف العبارات الجاهزة وربطها بمواقف جديدة.

---

(١) Joseph, John E., Rethinking Linguistic Creativity, in Rethinking Linguistics (Ed) by Hayley G. and Talbot J. Taylor. pp. ١٣٨.

(٢) Runco, Mark A. and Pritzker, Steven R. Encyclopedia of Creativity. pp. ٢/٤٨١.

- إبداع في صنع معانٍ جديدة مستوحاة مما تم إبداعه من عمليات لغوية سابقة (سواء أكانت من محفوظات الشخص أم أنه قالها قبل وقت قصير).

وتتفاوت العمليات اللغوية الإبداعية في الجوانب السابقة من حيث إبداعها في الوعي أو اللاوعي (العقل الباطن)، فاختيار المفردات، والتراكيب للمعاني المتكررة، أو للمعاني الإبداعية - كالشعر مثلاً - يتم بالعقل الباطن، أما في مجال صياغة القوانين والأنظمة – مثلاً – أو صياغة ما يتطلب تدقيقاً لفظياً فيتم بالوعي، وبينهما درجات كثيرة متعددة يتفاوت فيها درجة حضور الوعي أو اللاوعي.

ولا تعارض بين أن كل عملية لغوية هي عملية إبداعية، وما هو في نظرية الاكتساب اللغوي - عند الأطفال أو في تعلم لغة ثانية – حيث يُنصح المتعلم بأن يحاول التقاط الجمل الجاهزة في اللغة، ويقولها كما هي حتى يسهل تواصله مع الآخرين؛ لأن المتعلم يبدع في توظيف تلك الجمل الجاهزة وربطها بمواقف جديدة.

والمعاني - سواء أكانت متعلقة بالأفكار أم بالانفعالات - متفرقة في جوانب متعددة من الدماغ، وعملية التلاقح، والتأليف للكلمات والتراكيب من أجل إنتاج بنية لغوية ذات دلالة هي عملية إبداعية منطقية



رائعة يتكامل فيها نصفا الدماغ (الأيمن والأيسر)، ويمارسها الجميع بقدرات متفاوتة.

وتصبح اللغة أداةً حاسمة في المرحلة الثالثة من مراحل العملية الإبداعية[1] (مرحلة الاستنارة أو الإشراق)؛ لأن اللغة تقوم بالإمساك بالفكرة الإبداعية الطائرة، بل حبسها، وإخراجها للوجود للحافظ على حياتها حتى تأتي المرحلة الرابعة (التحقق)، ويتم التعامل معها.

وتعد العملية الاتصالية الشفوية واحدة من أقوى مظاهر العملية الإبداعية اللغوية. وإذا كان كلارك (Clark) قد اقترح مفهوم "الأرضية المشتركة"، وأهمية أن يضع المتحدثُ في الاعتبار بينه وبين المتلقي أرضية مشتركة تتضمن المعارف، والقناعات، والتوقعات المشتركة بينهما،[2] فإن مهمة التفكير الإبداعي اللغوي توسيع تلك الأرضية المشتركة، بحيث يشتركان فيما لم يكونا يشتركان فيه مسبقاً، وكذلك التغيير في سمات تلك الأرضية المشتركة من حيث القناعات والتوقعات ومعايير القبول والرفض.

---

(١) للعملية الإبداعية مراحل عديدة، أهمها أربع : الإعداد، والحضانة، والاستنارة، والتحقق. للمزيد، انظر:

Martin Wiener. Between two worlds: The political thought of Graham Wallas. pp. ٣١.

(٢) Clark, H. H. Discourse in Production. In M.A. Gernsbacher (Ed). Handbook of Psycholinguistics. pp. ١٩٨.

أما المبادئ الأربعة التي يرى غريس (Grice) أن المتحدثين شفوياً يتعاونان من خلالها في عمليات الاتصال اللغوي الشفوي، وهي :

- الكمية : وهي تقديم تفاصيل كافية ومتوقعة من الطرف الآخر بلا زيادة أو نقص.
- النوعية : وهي تقديم معلومات صادقة للمتلقي.
- الصلة : وهي تقديم معلومات ذات صلة بالموقف أو الشيء المتحدث عنه.
- الكيفية : أن يفهم أسلوب المتحدث من قبل المتلقي، ويقدم معلومات مفهومة.[1]

فإنها تعاكس طبيعة علاقة الإنسان باللغة، ويرى التفكير الإبداعي اللغوي أنها تحدّ من الطلاقة الإبداعية للمتحدث. فليس من الضروري أن تكون المعلومات المقدمة للمتلقي ذات صلة وثيقة بالموضوع من خلال حكمه الأولي عليها. ولأن المتحاورين يمارسان التفكير الإبداعي بشكل تلقائي حتى في القضايا اليومية، ولأنه لا يمكن أن تكون كل مشاركات المتحدثين مفهومة الصلة للوهلة الأولى من قبل المتلقين، فإن من المتوقع أن يقدم المتحدث كلاماً يبدو غير ذي صلة واضحة بالموقف المتحدث عنه،

---

(١) Grice, H. P. Logic and Conversation in P. Cole (Ed). Studies in Syntax. pp. ١٢٢.

ويحتاج إلى شرح وإيجاد علاقة مفيدة تقنع المتلقي بأهمية هذا الكلام البعيد من وجهة نظره. وكلتا العمليتين – عملية الإتيان بكلام لا صلة واضحةً له بالموقف، وعملية الشرح والربط – عملية إبداعية يمارسها المتحاورون، وتؤدي فيها اللغة مهمة كبيرة في التوصيل والإقناع.

كما أنه من المتوقع أن يخالف المتحدث ظن المتلقي في حجم التفاصيل التي سيقدمها له، ومن المتوقع أن يقدم له أكثر مما ينتظر في جانب من جوانب الموضوع أو الموقف، وأقل مما توقعه في جوانب أخرى. كما أن قضية صدق المعلومات تحتاج إلى وضع معايير أكثر دقة، وما يراه المتلقي غير صادق قد يتغير موقفه منه بعد التعليل والتدليل.

رابعاً : الخواص اللغوية المحفزة للتفكير الإبداعي

تختص اللغة - من بين الأنظمة السيميائية الأخرى - بخواص رئيسية[1] هي العامل الأهم في إبداعية اللغة، وجعلها ليس فقط محفزة للتفكير الإبداعي بل أحياناً سبباً رئيسياً لتحققه. هذه الخواص تكشف العلاقات الدقيقة بين اللغة والإبداع، ومنها:[2]

---

(١) للمزيد من هذه الخواص، انظر:
Malmkjar, Kirsten. The Linguistics Encyclopaedia. pp. ١٠-١١.

(٢) Runco, Mark A. and Pritzker, Steven R., Encyclopedia of Creativity. pp. ٢/٤٨٠-٤٨١.
And Malmkjar, Kirsten. The Linguistics Encyclopaedia. pp. ١٠-١١.

١. التبادلية (القابلية للتبادل) (Interchangeability).

وهـي أن يتبـادل أعـضاء المجتمـع الإرسـال والاسـتقبال للإشـارات اللغوية. وهـذه خاصـية سيمائية تتمثـل في أن النظـام الـسيميائي (وهـو هنـا اللغة) يمكن استخدامه على نحو تبادلي بين الأعضاء المستخدمين له.(١)

والجانـب الـذي تؤديـه هـذه الخاصـية في إنتـاج الإبـداع هـو أن العمليـة اللغويـة الإبداعيـة في حالـة عطـاء وإنتـاج مـستمر لوجـود المتلقـي الـذي ينتظرها، وسيقدم ملحوظاته على تفاصيل الـنص اللغـوي، مما يحفـز المبـدع لإنتاج الأجود والمتميز، وبـذل الجهـد لإشـباع فكـر المتلقـي بأفكـار جديـدة وعميقة، وإرضاء ذائقته بالأسلوب الفني الطريف.

٢. الخصوصية الدلالية (Semanticity).

وهي : قدرة النظام على حمل المعنى في العناصر اللغوية المترابطة بجـودة عالية، وربطه بأنظمة الإشارات اللغوية، وبمظاهر العالم الخارجي.(٢) فاللغة تتميز بقدرتها على نقل المعاني مـن خـلال الارتبـاط بـين الرمـوز والمـسميات في العـالم الخـارجي.(٣) وتحفـز هـذه الخاصـية عـلى الإبـداع بإيجـاد دلالات جديـدة للمفـردات، أو التراكيـب، أو المـصطلحات الجديـدة، وفي دقـة ربـط المعـاني بالعنـاصر اللغويـة، ودقـة اقتنـاص مظـاهر العـالم الخـارجي وإبرازهـا في قالـب لغوي.

---

(١) انظر: رمزي منير البعلبكي، معجم المصطلحات اللغوية،١٩٩٠، ص٢٥٣.

(٢) Crystal, David. A Dictionary of Linguistics and Phonetics. pp. ٣٤٥.

(٣) انظر: رمزي منير البعلبكي، معجم المصطلحات اللغوية، ص٤٤٤.

٣. الاعتباطية (Arbitrariness).

هذه سمة تميز اللغة من بين الأنظمة السيميائية الأخرى، ومفهومها أن الرموز المستخدمة في اللغة (الأصوات) لا تمليها الحقيقة المعبر عنها[١] إلا في ألفاظ نادرة جداً،[٢] ويسمى ذلك (Onomatopoeia)، (محاكاة اللغة لأصوات الطبيعة) وسماه ابن جني (مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها).[٣] ووجود هذه الخاصية يعطي الحرية الكاملة للإبداع دون الارتباط بضوابط تربط أصوات المفردات بمعانيها، ويفتح المجال لإبداع كلمات جديدة للمعاني، والأفكار، والوسائل الجديدة التي تتزاحم في الدخول للغة العربية من العلوم الحديثة خاصة، كما أنه محفز للترجمة بين اللغات، ونقل العلوم والمصطلحات دون عوائق وقيود لغوية تتعلق بعلاقة الأصوات بمعانيها.

٤. الازدواجية (Duality of Patterning).

فكل لغة تحتوي على مستويين من حيث البنية : المستوى الصوتي والمستوى التركيبي.[٤] فالمستوى الصوتي يتضمن أصوات المفردة، وأصوات المفردات في التركيب اللغوي، ويكون الإبداع فيه بمراعاة التناسق النغمي

---

(١) انظر: رمزي منير البعلبكي، معجم المصطلحات اللغوية، ص ٥٥.

(٢) Malmkjar, Kirsten. The Linguistics Encyclopaedia. pp. ١١.

(٣) انظر: أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص ٢/ ١٥٧ وما بعدها.

(٤) Malmkjar, Kirsten. The Linguistics Encyclopaedia. pp. ١١.

بين المفردات، وما يمكن أن ينتج عن ذلك من تأثير على المعنى، واستمالة للمتلقي. ويتحقق ذلك في بعض الفنون البلاغية، وخاصة فنون البديع اللفظي؛ كالجناس، والترصيع، والموازنة، ورد العجز على الصدر،[1] وغيرها.

أما المستوى التركيبي فيتضمن عناصر لغوية ذات معنى تتآلف وتتوافق فيما بينها لتشكل الجمل في سياق الكلام. ويكون الإبداع فيه بمراعاة مقتضى الحال، وتوظيف فنون البلاغة المؤثرة على المعنى؛ كفنون الخبر، والإنشاء، وأحوال الجملة، وأحوال متعلقات الفعل، والتشبيهات، والاستعارات، والمجازات، والبديع المعنوي وغير ذلك.

٥. التنحية (Displacement).

هذه سمة أخرى تختص بها اللغة من بين الأنظمة السيميائية. وهي إمكانية استعمال اللغة للإشارة إلى سياق أو وضع مختلفين (منحَّيين) عن السياق، أو الوضع المصاحبَيْن للكلام. فهذه الخاصية جعلت الإنسان قادراً على أن يوظف اللغة مخترقاً الأزمنة والمسافات للحديث عن ما يريد من

(١) انظر: إنعام عكاوي، المعجم المفصل في علوم البلاغة، الصفحات: ٤٦٦-٥٢٦، ٣٦٦، ٦٦١، ٥٧٤ على الترتيب

الأشياء والأحداث والأشخاص. كأن يقول المتكلم : كنت مطمئناً لفلان، وهذا لا يعني أنه كان مطمئناً له ساعة نطقه بهذه الجملة.(١)

وتمنح هذه الخاصية المجال الكامل للإبداع؛ لأن المتكلم أو المبدع حرٌّ بأن يتكلم في مسائل، وسياقات، وأوضاع ليست مطابقة للوضع الذي هو فيه وقت إنتاجه للغة. ولذلك فيمكنه الحديث عن الأحداث، والناس، والأشياء في أزمان وأماكن مختلفة، ومن هنا جاء فن الرواية والقصة مستفيداً من هذه الخاصية اللغوية التي تحفز للإبداع بشكل كبير.

٦. المراوغة (Prevarication).

جوهر هذه الخاصية من خصائص اللغة أنها قابلة لأن تستعمل للتضليل والتعمية،(٢) (٣) وممارسة المراوغة بين المعاني المختلفة، وبين المرسل والمستقبل. كما أنها قابلة للتلاعب بالأساليب اللغوية – حتى لو كانت بلا معنى منطقي– وتوظيف ذلك لتحقيق أهداف معينة. وهذه الخاصية تخلق مجالات كثيرة للإبداع؛ لأنها أعطت الحرية للمبدع بأن يستخدم اللغة دون اعتبار للحدود والضوابط التي تفرضها عليه البيئة الحقيقية والمنطقية.

---

(١) انظر: رمزي منير البعلبكي، معجم المصطلحات اللغوية، ١٩٩٠، ص ١٥٥.

(٢) Mautner, Thomas. The Pecguin Dictionary of Philosophy. pp. ٤٤٦.

(٣) انظر: رمزي منير البعلبكي، معجم المصطلحات اللغوية، ص ٣٩٧.



ويدخل في هذه الخاصية اللغةُ المستخدمة أداةَ تأثير على المتلقي؛ كالتي توظف الانزياحات الأسلوبية، والاستعارات، والمجازات، والتشبيهات، والتصوير الفني بكل أنواعه، وبقية فنون البلاغة وأساليبها المختلفة؛ مثل خروج أنواع الإنشاء عن معانيها الأصلية إلى معانٍ أخرى، وقضايا التقديم، والحذف، والتعريف، وأحوال الخبر.

ومن أبرز الأساليب اللغوية التي توظف خاصية المراوغة أسلوبُ الدعاية (Propaganda)، وهي : نشر معلومات خاصة بقصد التأثير على المتلقي[١]. وقد لقيتْ اهتماماً كبيراً من اللغويين، أهمهم تشومسكي (Chomsky) الذي طور نظرية للدعاية.[٢] ورغم أن الدعاية الإعلانية توظف الصورة إلا أن اللغة هي العامل الأهم والأخطر في نقل الأفكار، وتوظيف الثقافة الاجتماعية، وجعل استراتيجيات الدعاية فعالة.

وتوظف الدعاية في الإعلان والتسويق أكثر من سبعين استراتيجية تؤدي فيها الصياغة اللغوية مهمة كبيرة في تحقيق التأثير، ومن تلك الاستراتيجيات التي لها بُعد لغوي: (تأكيد المعاني المرغوبة وليس مناقشتها، ادعاء الموضوعية، إبراز مشاعر الخوف والقلق ثم ادعاء إزالتها، التشكيك ثم التوجيه، تسمية الأشياء بغير أسمائها، وضع شعارات وروابط ذهنية لغوية، التكرار، الدعوة

---

(١) Severin, Werner J. and Tankard, James W. Communication Theories. pp. ١١٠.

(٢) Chomsky N. **Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies**. pp. ٣١.

للحاق بجموع الناس، الدعوة للحاق بالفائزين والسعداء، توظيف التسطيح والتعميم والحذف والتشويه لبعض الأفكار، الدعوة للتميز والتفرد، القيادة اللغوية لاتخاذ قرار محدد، التظاهر بمنح فرص الحوار والتعبير عن الرأي للجميع، تنبيه حاجات النفس وادعاء إشباعها).

ويبرز التفكير الإبداعي اللغوي في صياغة لغة الدعاية في اختيار العناصر والأساليب اللغوية الأدل على المضمون المستهدف؛ سواء أكان عنصراً من السائد الاجتماعي، أم اقتناعاً ذاتياً للفرد، واختيار الأقوى على تحريك كوامن المتلقي، واستثارة رغباته، وتقليب قناعاته الشخصية. وهذا يتطلب قدرة إبداعية عالية في فهم العناصر المؤثرة في اللغة، والفهم الدقيق لخفايا المجتمع وتركيبة أفراده.

٧. المطاوعية (Reflexive).

وتختص اللغة بهذه السمة من بين الأنظمة السيميائية، وهي : إمكانية استخدام اللغة للحديث عن اللغة نفسها.[1] وهذا يفتح مجالاً كبيراً للإبداع ليس في مجالات توظيف اللغة للتأثير والتوصيل، بل في النظر إليها بصفتها أداة اتصال، وتطوير أدواتها التي تناسب خصائصها، وبحث قدراتها الكامنة، وتهيئتها للمستخدمين، ثم إعلان تلك الأدوات ونشرها.

٨. الانفتاحية (Openness).

وهي أن اللغة تسمح بإنتاج رسائل لغوية جديدة غير محدودة من خلال دمج الرسائل القديمة في بعضها، وإعادة تشكيلها. كما أن العناصر

---

(١) انظر: رمزي منير البعلبكي، معجم المصطلحات اللغوية، ص ٤٢٣.

اللغوية القديمة يمكن أن توظف في رسائل جديدة، وسياقات جديدة،[1] ويكون لها تفسير جديد، ويفهمها المتلقي بشكل مختلف. وتفتح هذه الخاصية مجالاً إبداعياً واسعاً للتبادل بين النصوص القديمة، وتوظيفها بشكل مختلف. ومن ذلك مسألة الاستشهاد بالأمثال والحكم في المواضع المشابهة للحالة التي قيلت فيها؛ لقصد التأثير والتوضيح ودعم الرأي المختار. كما أن : الاقتباس، والتضمين،[2] والتناص، والرمز،[3] كلها تمثل رسائل قديمة لها سياقاتها الخاصة، ويتم نقلها إلى سياقات أخرى لتنتج معاني جديدة، وتفسر من قبل الملتقي بشكل مختلف، وبشكل متجدد وغير محدود مهما تكرر توظيفها فإنها تحمل الجديد باستمرار.

٩. الإنتاجية (Productivity).

تعد هذه الخاصية من أهم ما تختص بها اللغة دون سائر أنواع الاتصال،[4] وهي : قدرة المتكلم اللامحدودة على إنتاج عدد لا حدودَ له من الجمل والتعبيرات اللغوية التي لم يسبق إنتاجها من قبل، وقدرة المتلقي على فهمها بشكل يمكّنه من إعادة إنتاجها بإبداعٍ أكثر من مرة، وقدرة أنظمتها

---

(١) Malmkjar, Kirsten. The Linguistics Encyclopaedia. pp. ١١.

(٢) انظر: إنعام عكاوي، المعجم المفصل في علوم البلاغة، الصفحات : ١٩٤، ٣٧٤، على الترتيب.

(٣) انظر : الدكتور محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، الصفحات : ٤٦، ٤٣ على الترتيب. وانظر : Cuddon. the Penguin Dictionary of Literary Terms. pp. ٤٢٤, ٨٨٤.

(٤) Oswald, Ducrot and Todorov, Tzvetan, Encylopedic Dictionar of the Sciences of Language. pp. ٣٥٦.

القواعدية التي تتيح لمن يدركها استخدام اللغة بطريقة إبداعية. رغم أن ذلك الإنتاج والفهم يتم باستخدام أدوات لغوية محدودة (الحروف).[1]

وقد اهتم تشومسكي (Chomsky) بهذه الخاصية، وربط بينها وبين الإبداع في دراساته عن النحو التحويلي (Transformational Grammar)، والنحو التوليدي (Generative Grammar)، متسائلاً عن النقطة الأهم في نظره وهي: أنه إذا كانت القدرات الإبداعية الإنتاجية لا يمكن الإحاطة بها، فإن الجزء الأهم أن نفهم الأسباب التي تجعل تلك القدرات لا محدودة، ولا يمكن الإحاطة بها.[2]

ويمكن إيجاز إنتاجية اللغة واتصافها بصفة (الإبداعية) بأن الاستخدام الطبيعي للغة استخدام متجدد، وليس ترديداً للمسموع، وأن ذلك الاستخدام لا يخضع أو يربط اللغة بأي منبه ملحوظ؛ خارجي أو داخلي، ولذلك فاللغة هي أداة التفكير والتعبير، كما يظهر ذلك في تماسكها وملاءمتها لكافة ظروف المتكلم[3].

---

(١) انظر: رمزي منير البعلبكي، معجم المصطلحات اللغوية، ص ٤٠١.

(٢) Joseph, John E., Rethinking Linguistic Creativity, in Rethinking Linguistics (Ed) by Hayley G. and Talbot J. Taylor. pp. ١٢٢-١٢٤.

(٣) Chomsky, Noam. Lectures on Government and Binding, PP. ٣٨. And: Wright, D.S., Taylor, A. Davies D.R. Sluckin, W. Lee, S.N. & Reason, J.T., Introducing Psychology: an experimental approach. pp.٣٨١.

ويؤكد تشومسكي (Chomsky) أن المتكلم يستطيع أن ينتج جملة جديدة بلغته بشكل مناسب، ويفهمه المستمعون مباشرة رغم أن الجملة جديدة عليهم بالتساوي. وأن أغلب التجارب اللغوية تأتي في جمل جديدة على المتكلم والمتلقي أيضاً حينما نكون متمكنين في اللغة.(١)

وبناء على ذلك، وعلى ما ذكر في موضع سابق من هذا البحث بأن كلاً من المرسل والمستقبل يقوم بمهمتي الإرسال والاستقبال في وقت معاً، وأنهما يتبادلان التأثر والتأثير - فإن كل عملية إرسال واستقبال هي عملية فريدة لا يمكن أن تتكرر، وأن الجملة تولد مرة واحدة ثم تموت.

وتفسير ذلك أن كلاً من المرسل والمستقبل – منفصلين - لو تأمّل في جميع تفاصيل أفكاره، ومشاعره، وانفعالاته، وخيالاته، ونوعية تعامله مع المعلومات (المرسلَة إن كان مرسلاً، والمستقبلَة إن كان مستقبلاً)، ونوعية الروابط الذهنية التي تربط تلك المعلومات بالمخزون العقلي لديه، لوجد أن تلك التفاصيل بأنواعها وأبعادها تتحول وتتغير بسرعة كبيرة، ولذلك حتى لو تكررت الرسالة (الجملة اللغوية) نفسها، فإنه سينضم إليها تفاصيلُ جديدة – من جهة المرسل أو المستقبل - تختلف عن تلك التفاصيل التي كانت جزءاً من الرسالة في المرة الأولى. فلكل رسالة شخصيتها المستقلة،

---

(١) Chomsky, Noam, Current Issues in Linguistc Theory. pp. ٧.

ولها تفاصيلها العديدة الخاصة والمتنوعة في الاستراتيجيات، والخلفيات الفكرية، والشعورية عند المرسل والمستقبل.[١]

ولو حاول الإنسان فهم هذه المسألة بتكرار كلمة (السلام عليكم) لأحد ممن حوله، وكررها ثلاث مرات - مثلاً - (فاصلاً بينهن بوقت قصير)، لوجد أن الجملة الأولى تختلف جزئياً عن الثانية، وعن الثالثة، سواء أكان الاختلاف عند المرسل أم المستقبل أم عندهما معاً.

ويتضح هذا الاختلاف بشكل كبير في مثل قول الله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ (الرحمن)، أو قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ﴾ (الشعراء)، أو قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ (المرسلات)؛ لحتمية وجود الاختلاف في نوعية الرسالة المرسلة في كل آية. وهذه الفكرة تجعلُ من الضروري إعادة النظر في مسألة (التكرير)[٢] في فن الإطناب، وفي علم البديع،[٣] أو في بعض أبواب النحو كالتوكيد اللفظي، ولا يكفي أن يقال إن التكرير هنا لنكتة، أو لفائدة، أو أنه يفيد التأكيد، أو جرى على مذهب العرب في التكرار أو غير ذلك؛ لأن معنى الجملة - التي تبدو مكررة - مختلف عن معنى ما قبلها الذي يتفق معه في اللفظ ويختلف في المعنى، وفي إيحاءاته البعيدة والقريبة، وسيكون لهذه الجزئية من القرآن الكريم بحثها الخاص بإذن الله تعالى.

---

(١) Runco, Mark A. and Pritzker, Steven R., Encyclopedia of Creativity. pp. ٢/٤٨١.

(٢) انظر: إنعام عكاوي، المعجم المفصل في علوم البلاغة، ص ١٦٩.

(٣) انظر: إنعام عكاوي، المعجم المفصل في علوم البلاغة، ص ٤١٧.

خامساً : مجالات التفكير الإبداعي اللغوي

يدخل التفكير الإبداعي اللغوي في جميع المستويات اللغوية؛ كالصوتي والتركيبي مثلاً، ومن زاوية نظر المرسل والمستقبل معاً. ففي المستوى الصوتي تُدرس أصوات المفردة، أو المفردات في التركيب الواحد، ودلالات معانيها، أو المسائل الصوتية في دراسات القافية.

وقد تبنى كل من مارلسن ولسن وتيلر (Marlsen-Wilson & Tyler) "نظرية المجموعات" التي تقول بأن عناصر اللغة الأساسية : (الصرف والنحو والدلالة) تتفاعل كلها إبداعياً بشكل لا يدرك كنهه لتحليل الكلام المسموع. وتمر عملية التعرف على الكلمات بثلاث مراحل :

- مرحلة الدخول : وفيها يُنشّط العقل مجموعة من الكلمات التي يتوقع أن يكون لها علاقة بما سمع المتلقي، منطلقاً من الأصوات الأولى التي سمعها.[1] ويقوم التفكير الإبداعي بمهام كبيرة في هذه المرحلة تتضح في نوعية استعداد المتلقي الانفعالي والفكري، للكلمة التي ستأتي، وما سيكون عليه بعد انتهاء هذه المرحلة.
- مرحلة الاختيار : وفيها يتم اختيار كلمة واحدة من تلك المجموعة، يؤدي التفكير الإبداعي فيها مهمة الاختيار، والتعليل للبديل المختار، وعلاقته بسياق الكلام السابق.

---

(١) Joseph, John E. Rethinking Linguistic Creativity. in Rethinking Linguistics (Ed) by Hayley G. and Talbot J. Taylor. pp. ١٢١.

- مرحلة التكامل : وفيها توضع الكلمة المختارة في موضعها المناسب بالنظر إلى قواعد النحو والدلالة.[1]

ومثال ذلك الصوت : (أ)، ثم (ح)، ثم إضافة (م)، وجمع الأصوات الثلاثة مجملة (أحم)، عندها ستصبح مجموعةُ الكلمات في مرحلة الدخول أقل خيارات الآن؛ لأن المتلقي سيتوقع (د)، أو (ر)، أو (ق)، أو غيرها مما له مخزون في عقله، ثم يكمل بقية المراحل. ويبدو المثال السابق صعباً؛ لأن الحذف طال الكلمة الأولى. أما إذا كان الحذف بعد ورود كلمات مكّنت المتلقي من الانتهاء من مرحلة الدخول إلى مرحلة الاختيار فإن الأمر أكثر سهولة.

وهذا الترقب الصوتي بمراحله الثلاث، وما فيها من عمليات تفكير إبداعية سريعة موجود في بعض فنون البديع في البلاغة العربية، حيث تساعد أصواتُ كلمةٍ معينة المتلقيَ على توقع الكلمات المتبقية، سواء أكانت الكلمةُ (أو الكلمات) الأولى تحفزه لاكتشاف للكلمات القادمة صوتياً، كما في : رد العجز على الصدر، والتصريع، أم كان التحفيز بسبب المعنى، كما في: الطباق، والمقابلة،[2] أو التوازي الأسلوبي.[3]

---

(١) Marslen-Wilson. W. D. and Tyler L.K. The Temporal Structure of Spoken Language Comprehension. pp. ٦, ١-٧١.

(٢) انظر: إنعام عكاوي، المعجم المفصل في علوم البلاغة، الصفحات : ٥٧٤، ٣٣٦، ٥٩٦، ٦٥٥ على الترتيب.

(٣) Wales, Katie. A Dictionary of Stylistics. pp. ٢٨٣.

أما في **المستوى التركيبي** فإن التفكير الإبداعي يدخل في دراسة أحوال الجملة، وخروج بعض أنواع الإنشاء عن معانيها الأصلية، وقضايا التقديم والتأخير، والحذف والذكر، وأحوال متعلقات الفعل، وغير ذلك من قضايا البلاغة والأسلوب.

فبناء على ما سبق في خواص اللغة وتحفيزها للإبداع فإن اللغة تسمح بإضافات غير محدودة بين الأبنية اللغوية، والربط بينها، وتقييد بعضها ببعض، وهو ما يسمى في البلاغة (أحوال متعلقات الفعل)[1]، وكلما كانت تلك الإضافات كثيرة ومفيدة للمعنى المراد توصيله كان الإبداع اللغوي أظهر وأوضح، ومن يستطيع القيام بتلك الإضافات المفيدة فهو أقدر من غيره على القيام بالعملية الإبداعية اللغوية. كما أن مهارات التفكير الإبداعي اللغوي تكون أكثر بروزاً في فهم المنطوق به والمسكوت عنه في النص، والتأرجح بين متضادات الألفاظ والمعاني الملفوظة والملحوظة، والمتوقعة والمتروكة. وتلك مهارات تتم باللاوعي، وتنمو بالتدرب وكثرة الممارسة.

ويمكن الوقوف على كيفية بناء عناصر التركيب اللغوي في الجملة الآتية :

١. أكل محمد التفاحة.

٢. أكل محمد التفاحة الحمراء وشبع قليلاً.

---

(١) انظر : الخطيب القزويني، الإيضاح، ص: ١٩٥.

٣. أكل محمد التفاحة الحمراء بنهم وشبع قليلاً.

٤. أكل محمد التفاحة الحمراء بنهم شديد وشبع قليلاً فطلب المزيد من التفاح.

٥. أكل محمد التفاحة الحمراء بنهم شديد وشبع قليلاً فغضب وطلب المزيد من التفاح بصوت عالٍ.

وهكذا يمكن أن تستمر الجملة بإحداث إضافات عديدة تكشف المزيد من التفاصيل المتنوعة.

ويكون التفكير الإبداعي اللغوي في عمليات الاختيار العقلية (اللاواعية) التي يقوم بها الدماغ من بين عدد كبير من البدائل اللغوية، في المفردات والتراكيب، وإحداث التزاوج بين الألفاظ والتراكيب من جهة، وبين المعاني من جهة أخرى. كما أنه يكون إبداعٌ في نوعية تفاعل المتلقي – بثروته اللغوية ومخزونه من المعاني والأفكار – مع النص بكل تفاصيله التي ظهرت في الخارج، والعمليات العقلية الداخلية التي أنتجته.

ويمكن التوقف عند الحذف والذكر، والتقديم والتأخير في الجملة الأخيرة: (أكل محمد التفاحة الحمراء بنهم شديد وشبع قليلاً فغضب وطلب المزيد من التفاح بصوت عالٍ).

الحذف والذكر :

يبحث التفكير الإبداعي اللغوي في المذكور لماذا ذكر ؟، وفي المحذوف لماذا حذف؟.

- فلماذ ذكر لون التفاحة، ولم يحذف ؟، ولماذا وُصف النهم بأنه شديد، ولم تحذف الصفة أصلاً ؟، ولماذا ذكرت حالة محمد النفسية، بأنه غاضب، وأن طلبه كان بصوت عال.
- لماذا حُذف أن التفاحة قُدمتْ لمحمد ليأكلها ؟ ولماذا حذفتْ حالة محمد بأنه جائع؟ وماذا قال حينما غضب ؟ ولماذا حُذف قوله الذي طلب به المزيد ؟ ولماذا حذف هل تم تنفيذ طلبه أو لا ؟ وهل هدأ غضبه أو لم يهدأ ؟.

التقديم والتأخير :

إن أي تغيير في الجملة بتقديم أو تأخير يؤثر على معناها، ويؤثر على نوعية تلقيها، والتفاعل معها، وهاتان صورتان من التقديم :

- ماذا لو كانت الجملة: (شبع محمد قليلاً من أكل التفاحة الحمراء فغضب، وطلب بصوت عال المزيد من التفاح) ؟!.
- أو: (غضب محمد وطلب بصوت عال المزيد من التفاح لما شبع قليلاً من أكل التفاحة الحمراء).

وكما سبق في مهارة التحليل والاختيار أن لكل صياغة لغوية عدداً من العمليات العقلية الإبداعية التي تتأرجح في معالجتها للغة، ومن خلال الجملة السابقة فإن التأرجح يتم بين عدد من الخيارات قبل ذكرها :

- فبعد ذكر التفاحة يكون التأرجح بين ترك الصفة (الحذف) أو أن تكون صفراء، أو خضراء، أو حمراء.
- ومحمد بعد أكْل التفاحة، إما أنه لم يشبع، أو شبع، أو شبع قليلاً، أو شبع كثيراً.
- ومحمد بعد أكْل التفاحة والشبع القليل إما أنه غضب، أو سكت، أو رضي، أو شكر من أعطاه.
- ومحمد بعد أكْل التفاحة والشبع القليل إما أنه لم يطلبْ شيئاً، أو طلب القليل من التفاح، أو المزيد من التفاح، أوكثيراً من التفاح.
- محمد بعد شبعه القليل وغضبه، إما أنه غضب، ولكنّ صوته هادئ، أو صوته مسموع، أو صوته عال.

ويعمل العقل الإبداعي في جوانب أخرى من التركيب، خاصة تلك التي تتضمن إبهاماً مشكلاً يحول دون فهم المراد بسرعة. ومن ذلك أن يربط جزءاً من الجملة بجزء آخر منها؛ كتعدد مرجع الضمير كما في : (حضر

محمد وضيفه فأكرمته)[1]. أو يربط جزءاً من الجملة بأكثر من جزء آخر منها؛ كالصفة والحال المسبوقة بموصوفين أو صاحبي حال أو أكثر يمكن أن تكون الصفة أو الحال لأحدهما، مثال الصفة : (رأيت الكبار والصغار المجتهدين)، أو (هذا رأس جمل كبير)، ومثال الحال : (جاء الكبار والصغار مسرعين).[2]

كما يكون التفكير الإبداعي اللغوي في تحليل نظام **البناء اللغوي الكلي** للنص. ومفهومه : معرفة نظام البناء الكلي للنص، والطريقة التي تم بها بناء عناصره اللغوية الكبرى (جملة أو جمل طويلة)، ونظام بناء المعلومات التي تضمنتها تلك العناصر اللغوية الكبرى، وتحليل أسرار ذلك النظام من حيث الحذف والذكر، والتقديم والتأخير، والاختصار والتفصيل للعناصر اللغوية الكبرى (الجمل الطويلة). ورغم أن التوقف عند هذا النوع يتداخل فيه البناء المعلوماتي باللغوي إلا أن العناصر اللغوية الستة السابقة تؤثر بشكل كبير على البناء اللغوي الكلي للنص، في حالتي الإرسال والتلقي.

فكل حالة من الحالات الست : (الحذف والذكر، والتقديم والتأخير، والاختصار والتفصيل) يتم تنفيذها في النص بقصد التأثير، وتوجيه القرار

(١) للمزيد انظر: النحو الوافي، عباس حسن ١ / ٢٦١.

(٢) للمزيد انظر: النحو الوافي، عباس حسن ٣ / ٤٥٠، ٤٨٦.

الداخلي للمتلقي نحو هدف معين. وتوجد العملية الإبداعية فيما يتعلق بتلك العناصر الستة في الكلام أو النص في مجالين اثنين:

- مجال ممارسة كل عنصر من العناصر السابقة بقصد التأثير، فيتم إلغاء عناصر لغوية كبرى، أو ذكر أخرى في المقدمة أو في النهاية، أو ذكرها موجزة أو مفصلة، ومن تفاصيلها ما هو مقدم ومنها ما هو مؤخر.
- مجال اكتشاف درجة وجود عنصر من تلك العناصر الستة في الكلام أو النص، وتحديد تأثير ذلك الوجود ونوع التأثير، وتحليل النص في ضوء ذلك العنصر أو العناصر تحليلاً نقدياً جمالياً، كما يهتم بإبراز محاسنه ومساوئه.

وهذا نموذج من قصيدة (واحر قلباه) لأبي الطيب المتنبي(١) أجري على عناصرها اللغوية الكبرى (الأبيات) بعض التغييرات بالحذف والذكر والتقديم والتأخير، وتغيير العنوان، مع بقاء ظروفها، وسياقها العام ومن وُجهت إليه، وهي - بعد التعديل - كما يأتي:

قصيدة : "يا أعدل الناس"

---

(١) انظر : ديوان المتنبي ٣/ ٣٦٢.

يـا أعـدلَ النـاس إلا في معاملـتي فيك الخصامُ وأنت الخصمُ والحكمُ
يـا مـن يعـز علينـا أن نفارقَهـم وجـداننا كـل شيء بعـدكم عـدمُ
مـا كـان أخلقنـا منكـم بتكـرمة لـو أن أمركـم مـن أمـرنا أمـمُ
وبيننـا - لـو رعيتم - ذاك معـرفة إن المعـارف في أهـل النـهى ذممُ
أعيـذها نظـرات منـك صـادقة أن تحسب الشحم فيمن شحمه ورمُ
إذا ترحلت عن قـوم وقـد قـدروا أن لا تفارقهـم فالراحلـون هـمُ
أنـا الـذي نظر الأعـمى إلى أدبـي وأسمـعت كلمـاتي من بـه صـممُ
أنـام مـلء جفـوني عـن شواردهـا ويـسهر الخـلق جـراها ويختـصمُ
وجاهـل مـده في جهـله ضـحكي حتـى أتتـه يـد فراسـة وفـمُ
الخيـل والليـل والبيـداء تعـرفني والسيف والرمح والقرطاس والقلمُ
ما أبعد العيب والنقصان عن شرفي أنـا الثـريا وذان الـشيب والهـرمُ
مـا لي أكتـم حبـاً قـد بـرى جسدي وتدعـي حـب سيف الدولـة الأممُ
إن كـان يجمعنـا حـب لغـرته فليـت أنـا بقـدر الحـب نقتسمُ
كـم تطلبـون لنـا عيبـاً فيعجزكـم ويكـره الله مـا تأتـون والكـرمُ
إن كـان سركـم مـا قـال حاسدنـا فـما لجـرح إذا أرضـاكم ألـمُ

من المؤكد أن تحليل قصيدة (وا حر قلباه) سيختلف عن تحليل قصيدة (يا أعدل الناس)؛ لأن تداعي المعاني الذي أحدثه الترتيب الجديد للأبيات (العناصر اللغوية الكبرى) سيؤثر في نوعية تلقي القصيدة، وفضاءاتها

الموحية، وسيحدث أنواعاً جديدة من الأفكار التحليلية الإبداعية التي لم تكنْ لتوجد لولا هذا الترتيب. وقد يبدو للوهلة الأولى نشاز هذا الترتيب لوجود ترتيب سابق في ذهن القارئ لهذه القصيدة المشهورة، ولخلو الذهن من منطقية تعلل له، ولكن العقل الإبداعي اللغوي – مع تكرار قراءة النص – سيملأ الفراغات بنفسه ليشكّل بناء متكاملاً ومقنعاً بالنص الجديد.

ولو أحدثَ أكثرُ من شخص تغييراً بالحذف والذكر والتقديم والتأخير لقصيدة (واحرقلباه)، فسيوجَدُ – بعدد المتدخلين في النص – نصوصٌ جديدة لها أنظمتها البنائية وتداعياتها العقلية التي ستؤثر على عملية التلقي.

ورغم أن المتلقي سيسمع النص الكاملاً ببنائه الذي قدمه له المرسل إلا أنه – في اللاوعي – سيعيد بناءه وترتيبه حسب القضايا المهمة بالنسبة له. أي أنه سيقوم بعمليات حذف وتقديم وتأخير في النص باعتبار معاييره الخاصة وحاجته من النص.

وفي نظرية ما وراء اللغة (Meta Language) يبرز الحذف واحداً من أهم الأحوال التي تعتري استعمال اللغة؛ لأن المتلقي يمارسه في اللاوعي، لعدم قدرته على استيعاب كل ما يتلقاه في وقت واحد.[1]

---

(١) Bandler, Richard and Grinder, John, the Structure of Magic. pp. ١/٤٠, ٤٩.

ومن هنا تأتي الذاتية في تحليل النصوص، حتى لو حُرص على تفاديها إلا أنها موجودة بنسب متفاوتة بين المحللين والنقاد. ورغم أن الحالة الشعرية التي يعيشها الشاعر قد تنتج مجموعة من الأبيات المتتابعة التي تمثل تداعياً خاصاً للمعاني، فإن القصيدة – في الغالب – تتكون من أكثر من حالة شعرية، ويمكن أن يتدخل الوعي في ترتيب أبياتها ومقطوعاتها الشعرية، وتبرز هذه المسألة في النص الروائي والقصصي والمقالي.

وتكون هذه المسألة أكثر وضوحاً حينما يكون التقديم والتأخير والحذف والذكر والاختصار والتفصيل وسيلة قوية لتحقيق أهداف معينة كما هو الحال في النص الإعلامي والقانوني.

ومن أهم المجالات التي يبرز فيها التفكير الإبداعي اللغوي **مجال التلقي**. إن من غير الممكن أن يقوم المتلقي بفهم كلام دون الرجوع إلى مخزونه المعرفي والتأثر – في اللاوعي – بمخزونه الانفعالي. ولذلك فإن للمعلومات الموجودة في ذهن المتلقي مهمةً كبيرة في سد الفراغات التي تحدث؛ إما بسبب سوء الاتصال اللغوي، أو نقص المعلومات المقدمة، أو طريقة الفهم والمعالجة، أو عدم التلاؤم بين البناء اللغوي الكلي المرسَل، وذلك الموجود أو المتوقع عند المتلقي. وتلك المهمة هي لب عملية الفهم،

وهي المسؤولة عن القيام بعملية استدلال كاملة العناصر للخروج بمعنى متكامل معلل.[١]

ويؤكد جونسون ليرد (Johnson–Laird) أن المتلقي يصنع نموذجاً كاملاً مما يتلقاه بغض النظر عن وسيلة التلقي، وأن من معطيات عملية التلقي أن المتلقي يضيف من عندياته كثيراً من المعلومات التفصيلية في أثناء عملية التلقي، وحتى بعد انتهائها في حالة وجود غموض يتطلب الرفع.[٢] وتدعى عملية سد الفراغات : (إعادة البناء) (Restoration)[٣]، وقد أجريت عليها تجارب كثيرة في نوع المحذوف وحجمه ومكانه من الجملة، ومدى سهولة تقدير المحذوف وصعوبته.

ومثال ذلك لو أننا أعطينا شخصا ما هذه الجملة : (أكل محمد التفا) ولم نكمل الكلمة الأخيرة، فإن عقل المتلقي سيقوم بملء الفراغ مستعيناً بالمخزون المعرفي واللغوي فيه. وإذا لم يسعف المخزونُ العقلَ لإدراك المحذوف، وإعادة بناء الجملة بدأ التفكير الإبداعي بالعمل في مهمتين: الأولى: ملء الفراغ بحرف أو كلمة (أو كلمات) مناسبة، والثانية : التعليل لإدخال الحروف أو الكلمات الجديدة في الجملة الناقصة حتى تحظى بالقبول.

(١) Schank, R. C., Conceptual Information Processing. pp. ١٢٧.

(٢) Johnson-Laird, Philip, Mental Models: Toward a Cognitive Science of Language, ٢ Inference and Consciousness. pp. ٢٨٦.

(٣) Warren, R.M. & Obusek, C.J. Speech Perception and Phonemic Restorations. Perception & Psychophysics. pp. ٩, ٣٥٨-٣٦٢.

وإذا كانت الجملة السابقة سهلة من حيث ملء فراغها، فإن الأمر يكون أكثر صعوبة، وتتعدد البدائل أمام العقل الإبداعي إذا كان المحذوف كلمة أوكلمات بعيدة عن المخزون اللغوي للمتلقي، ومن هنا تبرز جودة المنتج في التفكير الإبداعي في مهمتيه السابقتين، كما تبرز الفروق بين القدرات الإبداعية للمتلقين. ويدخل هنا نوعية تلقي فن الحذف، و إيجاز الحذف في البلاغة.

سادساً : من أدوات التفكير الإبداعي اللغوي لتحليل النصوص

يوجد في التفكير الإبداعي أدوات كثيرة ومتنوعة، ويمكن تطبيق أكثرها في تحليل النصوص، وسيُذكر في هذا القسم من البحث بعضٌ من تلك الأدوات، مع توضيح يسير لكيفية تطبيقها بالإشارة إلى قصيدة أبي الطيب المتنبي (واحرقلباه)[1]، أو أبيات مشهورة له؛ نظراً لشهرة تلك القصيدة خاصة، وأبيات المتنبي السائرة بشكل عام، مما يسهل فهم الأداة وكيفية تطبيقها.

١. التسلسل والتوازي :

يرى بكيرنق (Pickering) أن المتلقي يمارس تحليل الكلام بطريقتين : الأولى : التحليل المتسلسل، والثانية : التحليل المتوازي. فالمتلقي في التحليل المتسلسل إذا سمع كلاماً فيه غموض اختار تفسيراً معيناً، واستمر في تفسير بقية الكلام في ضوء ذلك التفسير الذي اختار، ولا يتركه حتى

(١) انظر : ديوان المتنبي ٣/ ٣٦٢

يتبين لـه خطـؤه بـشكل جـازم. أمـا في التحليـل المتـوازي فإنـه يـضع جميـع الاحتمالات التفسيرية أمامه دفعة واحدة ولا يختار إلا ما يظهر له صوابه[1].

ويمكن تطبيق هذه الأداة التحليلية – في التحليل المتسلسل – بأن يختار المحلل عنصراً مضمونياً واحداً في نص معين، ثم يفسر القصيدة من خلالـه بالبحث عن الدواعم الأسـلوبية، والبلاغيـة، والمـضمونية لـذلك التفـسير. وفي التحليل المتوازي يختار أكثر من عنصر مضموني، ويحـاول البحـث عـن دواعمها الأسلوبية، والبلاغية، والمضمونية بالتـساوي، ويـدرس الـنص في ضوئها مرتبة حسب معيار يضعه المحلل.

ففي قصيدة (واحر قلباه) يوجد أكثر مـن عنـصر مـضموني يمكـن أن تفسر القصيدة من خلاله. ومن ذلك أن المتنبي :

- يـذم سـيف الدولـة بعـدم الوفـاء، وعـدم القـدرة عـلى فهـم خفايـا تصرفات الناس.
- يفتخر بنفسه وبشعره.
- يمدح سيف الدولة، ويظهر مشاعر الشوق له.
- يهدد الحساد ويعلن مواجهتهم.

فالتحليـل المتسلـسل أن يؤخـذ – مـثلاً – أن المتنبـي يـذم سـيف الدولـة بعدم الوفاء، وعدم القدرة على فهم ما يخطط له الحساد، وأن أبيات التهديد

(١) Pickering. Sentence Comprehension in S. Garrod. Language Processing. pp. ٩٢.

والافتخار في القصيدة موجهة للجميع ومن بينهم سيف الدولة، وتفسر القصيدة في هذا الاتجاه، وتبرز دواعمه الأسلوبية والبلاغية. أما في التحليل المتوازي فإن العناصر المضمونية السابقة توضع في الاعتبار، ثم يبحث في عناصرها الأسلوبية، ثم ترتب حسب معايير خاصة.

ومفهوم التحليل المتسلسل يلتقي جزئياً بمفهوم الأداة التحليلية الأسلوبية (الأمامية) (Foregrounding)، وسيكون لها بإذن الله بحث خاص تنظيراً وتطبيقا.

٢. الربط بين المتباعدات :

اهتم ميدنك (Mednich) بقياس القدرة على الربط بين المتباعدات اللغوية في اختباره الذي صممه لقياس جودة الإبداع. وقد ركز في ذلك الاختبار على مدى قدرة الفرد على إنتاج روابط مبتكرة، أو غير مألوفة بين الكلمات بدلاً من إنتاج روابط مألوفة يعتمد فيها الفكر على تداعي المعاني؛ مثل ارتباط (قلم) بـ(ورقة)، أو (سماء) بـ(نجوم).

وقد سمى اختباره (RAT)، ويعني: (Remote Association Test)[1]، "اختبار الربط البعيد"، فيتم اختيار ثلاث كلمات متباعدة أو أكثر للربط بينها، مثل: (عجلة، مرتفع، إضاءة). وتتلخص الفكرة التي بُني عليها الاختبار أن الأفراد الذين لديهم مواهب في التفكير التباعدي سيتوصلون إلى جوانب ربط قد تكون مذهلة أحياناً.

---

(١) Mednich, S. A. Associative Basis of the Creative Process, Psychological Review, ٦٩. pp. ٢٢٠-٢٣٢. And See: Bolton, Neil, the Psycholoty of Thinking. pp. ١٨٦.

وتطبيق هذه الأداة في تحليل النصوص يكون باختيار ثلاث كلمات، أو جمل، أو أبيات، أو ظواهر في النص – أو أكثر من ثلاث – بحيث تكون متباعدة لتمثل المسائل المتعددة في النص، ثم يربط بينها، ويُدرس ما نتج عن الربط من استنتاجات، ثم توظف في فهم النص، والوقوف على غوامضه. فمثلاً في قصيدة (واحر قلباه) يمكن اختيار العبارات الثلاث : (واحر قلباه..)، (أعيذها نظرات..)، (أنا الذي نظر الأعمى..)، والوقوف على نقاط الالتقاء بينها، وتفسير النص من خلال المعاني والروابط التي تُستنتج من الجمع بينها. ويمكن تغيير العبارات الثلاث مرات عديدة، وفي كل مرة سيكون هناك زاوية جديدة للنظر في النص.

ويلحق بالربط بين المتباعدات الربط الموجه : وهو الربط بين مسألتين محددتين لهما علاقة بالنص؛ لاستثارة العقل الإبداعي اللغوي لإنتاج مزيد من الأفكار التحليلية الإبداعية في فهم النص وتفسيره. ويمكن أن يتم هذا بتطبيق الجملة الآتية : (ماذا لو نظرنا إلى ....(الطرف الأول).... من خلال النظر إلى/ في سياق ....(الطرف الثاني)....).

ويفضل أن تكون المسألتان مختلفتين في الحجم، أو في الجانب اللغوي، أو غير ذلك من عناصر النص. وهذه بعض الأمثلة :

ماذا لو نظرنا إلى الجمع بين الضميرين (أنا)، و (نا) في قصيدة (واحر قلباه) في سياق أن المتنبي يذم سيف الدولة. ماذا لو نظرنا إلى سيفيات



المتنبي في سياق الصراع المذهبي والطائفي. ماذا لو نظرنا إلى سيفيات المتنبي من خلال تحليل موقف أبي تمام من فتح عمورية.

٣. التدرج :

وتنقسم أداة التدرج قسمين : التدرج إلى أعلى (Chunking up)، والتدرج إلى أسفل (Chunking Down).[1] ومفهوم التدرج أن يقوم محلل النص بتحديد مسألة في النص تمثل مركز الانطلاق التحليلي، ثم الصعود إلى مسائل أكبر وأشمل من المسألة "المركز" لتطبيق التدرج إلى أعلى، والنزول إلى مسائل أعمق وأدق من المسألة "المركز"؛ لتطبيق التدرج إلى أسفل، بحيث تحلل المسألة "المركز" وتُدرس في ضوء الاستنتاجات التي خرجت بعد النظر والتأمل في كل عنصر من عناصر التدرج التي تم المرور بها. ويمكن اقتراح مسألة تكون "مركزاً" للانطلاق لتطبيق التدرج بقسميه.

المركز : مسألة : علاقة الشرط بالحكمة في بيت أبي الطيب المتنبي :

وإذا كانت النفوس كباراً　　　تعبت في مرادها الأجسام[2]

عناصر مقترحة لـ: التدرج إلى أعلى :

---

(١) Dilts, Robert and Epstein Todd, Tools for Dreamers. pp. ٤٠.١

(٢) انظر : ديوان المتنبي ٣/ ٣٤٥.

- تأثير أسلوب الشرط في الحكمة.
- تأثير الأبيات السابقة للبيت في وجود أسلوب الشرط فيه.
- معنى بيت الحكمة السابق، علاقته بما قبله وبعده من أبيات.
- بيت الحكمة الأول في القصيدة "وإذا كانت النفوس كباراً" ومكانته في القصيدة، وعلاقته بفضائها العام.
- أبيات الحكمة في قصيدة (أين أزمعت)، وتنوع أساليبها.
- ظاهرة شعر الحكمة في سيفيات المتنبي؛ موضوعاتها وأساليبها.
- أحداث في حياة المتنبي أثرت في أسلوب الحكمة في شعره.
- الحكمة في شعر المتنبي؛ الموضوعات والأساليب.
- أسلوب الحكمة مقارنة بين المتنبي و زهير بن أبي سلمى.
- الشعراء الحكماء من العرب، وأساليبهم اللغوية في أبيات الحكمة لديهم.
- الحكماء العرب واختلاف أساليبهم.
- الحكمة عند العرب؛ موضوعاتها وأساليبها.

عناصر مقترحة لـ: التدرج إلى أسفل :

- علاقة الشرط بـ(إذا) بالحكمة في البيت.



- علاقة الشرط بـ(إذا) بموضوع الحكمة (النفس البشرية، والطموح).
- الفروق بين الشرط بـ(إذا)، والشرط بـ(إنْ) في موضوع الحكمة.
- دلالة الإسناد في جملتي فعل الشرط وجوابه على موضوع الحكمة.
- علاقة مفردتي: فعل الشرط وجوابه بـ(إذا)، وبموضوع الحكمة.
- علاقة المدود : الألفات السبعة، والواو، والياء بالشرط وموضوع الحكمة.
- علاقة انطلاق الفتحة في (كباراً)، وهدوء الضمة في (الأجسامُ) بالشرط وبموضوع الحكمة.
- علاقة موسيقى بحر الخفيف بالشرط وبموضوع الحكمة.

فالعناصر السابقة لقسمي التدرج عناصر مقترحة، ويمكن لمن يريد أن يطبق هذه الأداة أن يقلل أو يكثر من عناصر التدرج، حسب رغبته في التعمق في الربط البنائي العلائقي بين العناصر المتدرجة؛ من المركز إلى ما هو أكبر منه، أو أعمق منه. ولمحلل النص البدء من الأعلى أو من الأسفل في التأمل والنظر في عناصر التدرج أما الانتقال بالترتيب بين العناصر فهو أمر مهم لإحداث تداعيات فكرية منظمة تخدم المسألة "المركز".



والتدرج أداة تفكير في المسألة "المركز" المستهدفة بالتحليل، فليست القضايا الموجودةُ في عناصر التدرج من أجل البحث والدراسة، بل للتأمل والتفكير خدمةً "للمركز"، ويمكن التزود حول العنصر المجهول بالقراءة السريعة أو المناقشة العاجلة. فالمطلوب أن يؤدي التأمل والنظر السريع في عناصر التدرج إلى استنتاجات تخدم المسألة "المركز"، وتحليل ما يمكن لتلك الاستنتاجات أن تضيفه في دراستها.

وحتى تكون هذه الأداة مفيدة وفعالة في تحليل النصوص فإن شرط تطبيقها أن تكون المسألة "المركز" - وهي هنا علاقة الشرط بالحكمة في بيت المتنبي – حاضرة في كل جوانب النظر والتأمل المركز عليها في جميع عناصر التدرج المطروحة، بمعنى أن يُركز على أسلوب الشرط وارتباطه بالحكمة في كل عنصر من عناصر التدرج يمكن ربطه بها.

٤ . العصف الذهني :

هو أداة لتوليد أكبر عدد من الأفكار لمعالجة مسألة من المسائل في فترة زمنية قصيرة، وفي جو تسوده الحرية والأمان في طرح الأفكار بعيداً عن المصادرة والتقويم[١]. ويكون تطبيقه بالتفكير بشكل مفتوح، وتقديم أفكار عديدة في احتمالات النص، وتفسير غوامضه، وعلاقات ظواهره البلاغية

(١) De Bono, E. Serious Creativity. pp. ١٦.

والأسلوبية ودلالاتها بمضامينه. والمبدأ وراء كثرة الأفكار دون النظر لجودتها أن العقل اللغوي الإبداعي يتصف عمله بصفتين رئيستين :

- أنه يعمل بشكل مُشع؛ أي لكل فكرة عنده مركز وإشعاعات تتفرع عن ذلك المركز.[1]
- أنه يعمل بشكل توليدي؛ أي أن التداعي اللغوي يعمل بقوة فتجرّ الأفكار الإبداعية بعضها بعضاً.[2]

وإذا توالت الأفكار التحليلية للظاهرة أو المسألة اللغوية فيتوقع أن يكون من بين تلك الأفكار فكرة إبداعية ثمينة أو أكثر؛ لأن كل فكرة تقول لصاحبها :(خذني.. أكملني..)[3] فتتلاقح المفردات اللغوية بمخزونها المتنوع منتجة أفكاراً تحليلية جديدة. ويتميز في هذه الأداة من يملك موهبة الذكاء اللغوي؛ لكثرة المنتج اللغوي الجيد المتوقع منه.[4] ويمكن الإفادة من تلك الأفكار التحليلية بتوظيف الجملة المفعِّلة لِمُخرجات العصف الذهني، وهي : (كيف يمكنني أن أستفيد من ..(توضع هنا الفكرة) ...... في فهم/ توظيف ...(توضع هنا المسألة المفكَّر حولها).

---

(١) Buzan, Tony. The Mind Map Book. pp. ٦٣.

(٢) Buzan, Tony. The Mind Map Book. pp. ٧٥

(٣) Runco, Mark A. and Pritzker, Steven R. Encyclopedia of Creativity. pp. ١/٢١٩-٢٢٧.

(٤) Gardner, H. Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences. pp. ٦٨.

ورغم أن هذه الأداة تخدم كثيراً في إيجاد أكثر من زاوية للدخول إلى النص، وفي تحليل النصوص المشكلة ذات الغموض الشديد، أو المراوغة فنياً – كما هو الحال في بعض قصائد المتنبي –، إلا أن استراتيجية (مجال القوة) التحليلية (Force Field)[1] ستكون أكثر فاعلية في التعامل مع النصوص المشكلة والغامضة. تعتمد تلك الاستراتيجية على وجود فريقين يتحاوران مدة معينة من الزمن كل منهما هدفه معارضة صاحبه، ونقض آرائه، وصاحب الشأن يدون ملحوظاته، وبعد انتهاء المدة المقررة تناقش الآراء بحيادية من قبل الفريقين معاً. والمبدأ الذي وراء هذه الاستراتيجية هو أن العقل يبدع حينما يكون تحت ضغط نسبي، وأن أفكاره، ودقة لغته عليها تكون أكثر جودة حينما يشعر الإنسان بالتحدي، ويريد إثبات ذاته. والمواجهة بين فريقين تولد هذا الإبداع وتشحذه. ويتفاعل جانبا التفكير الإبداعي اللغوي – التفكير واللغة – بشكل متوهج لإنتاج الأفكار ونقض كلام الخصوم في عملية عقلية عاصفة تؤدي فيها اللغة مهمة كبيرة في الإنتاج ونقض الإنتاج.

(١) Lewin K. Defining the Field at a Given Time.Psychological Review. ٥٠, ٢٩٢-٣١٠. Republished in Resolving Social Conflicts & Field Theory in Social Science. pp. ٧٣.

الخاتمة

وبعد: فقد ناقش هذا البحث عدداً من القضايا المرتبطة بالتفكير واللغة والإبداع والانفعال والاتصال، وتفاصيل علاقات هذه المجالات ببعضها - مما يدخل في علم اللغة النفسي - واتجاهات العلماء في النظر لعلاقة اللغة بالتفكير؛ مناقشةً نظرية مؤجلاً الجوانب التطبيقية إلى بحوث أخرى في هذا المجال البكر. كما قدم البحث صياغة لمهارات التفكير اللغوي، وتعريفاً للتفكير الإبداعي اللغوي، وكيفية تطبيق بعض أدواته في تحليل النصوص.

وقد خرج البحث بجملة من الاستنتاجات، من أهمها :

- أن اللغة أداة متعددة المهام، ويمكن استخدامها للاتصال، والتأثير، والتطوير.
- أن التفكير اللغوي هو القسم الأبرز من علم اللغة النفسي الذي يهتم بدراسة القضايا المتعلقة بالفرد واللغة.
- أن الأنشطة الدماغية في معالجة العناصر اللغوية (الإنتاجية، والاستقبالية) ما زالت غامضة، ويتجاذبها أطراف عديدة متباينة؛ فمستوى العقل الباطن ينتج العمليات الإبداعية اللغوية، ومستوى الوعي هو الذي يحول اللغة – بتنظيم مفرداتها وتراكيبها - إلى منطق يحمل أحكاماً مقنعة.



- أن لكل شخص مخزونه المعرفي، والإدراكي، والانفعالي الخاص به للعناصر اللغوية، وأن التداعيات المشتركة بين الأشخاص بشأن كلمة معينة أو تركيب قليلة جداً.
- أن التفكير اللغوي له مهاراته الخاصة، وقد تم تقسيم بعضها لمجموعات، وذكر بعض من مهاراته الفرعية، والاستشهاد باختصار شديد لبعضها.
- أن من أهم مهارات التفكير اللغوي أن يدرك الفرد أن لدى الناس مفاهيمهم الخاصة لعناصر اللغة، وأن يقدر تلك المفاهيم، ويتفهّم ما ينتج عنها من أفكار وأحكام وسلوكيات، وأن لا يُسقط مفاهيم مخزونه الذاتي على الآخرين.
- أن التوافق العاطفي بين النص والناقد يعد من أهم عوامل الإبداع في التحليل، وفهم خفايا النص وخباياه الأسلوبية، والمضمونية.
- أن الحذف الذي يقوم به الإنسان بشكل طبيعي يفسر اختلاف النقاد في درجات التركيز على عنصر من عناصر من النص، وتفاوتهم الإبداع في تحليلها.
- أن الأداة التحليلية الأسلوبية (الأمامية) (Foregrounding) تفتح المجال للتركيز على "المدخل الأمامي" الأول الذي استقبله المتلقي، والاكتفاء بتحليله وتفسير النص في ضوئه.

- أن تضافر الاتصال التام (أو المسموع) مع الاتصال الكتابي يثري تداعي الأفكار التحليلية، ويعمق الفهم، ويرفع من جودة ربط النص بعناصر خارجية عنه.
- أن التفكير الإبداعي اللغوي علم يبحث في العمليات العقلية الإبداعية التي تتعلق بإنتاج اللغة وتفسيرها، وتطوير علاقة الإنسان بها، فهو متخصص في دراسة عمليات التفكير الإبداعية المتعلقة بإنتاج اللغة وتفسيرها.
- أن التفكير الإبداعي اللغوي يبحث في عمليات التفكير، ومهام اللغة في أثناء عملية الاتصال وبعدها، ويبحث في خلفيات أنماط التفكير، ودورها في عملية الاتصال بكل أبعادها المتداخلة.
- أن الناقد سيكون أكثر إبداعاً في تحليل النصوص، وأكثر قدرة على الوصول إلى خفايا النص، وعلى تفاصيل ذلك النمط في النص، حينما يدرس نصاً يبرز فيه النمط الذي يغلب عليه هو أو يتأثر به.
- أن كل عملية لغوية هي عملية إبداعية مهما كانت سهلة وتبدو مكررة، ولكنها تتفاوت في درجة الأصالة الإبداعية.
- أن بعض الخواص اللغوية محفزة للتفكير الإبداعي اللغوي، ومن أهمها: (التبادلية، والاعتباطية، والتنحية، والمراوغة، والانفتاحية، والإنتاجية)، وأنها هي العامل الأهم في إبداعية اللغة، وسبب رئيسي لتحقق الإبداع.

- أن التفكير الإبداعي اللغوي يتضمن أدوات كثيرة مفيدة للنقاد في تحليل النصوص ودراستها.

هذه أهم الاستنتاجات التي خرج بها هذا البحث في هذا المجال المهم من الدراسات اللغوية، وسيتبعه بحوث أخرى بإذن الله تطبق الكثير من ما فيه من أفكار في تحليل النصوص.

والحمد لله رب العالمين.

ثبت مراجع البحث

أولاً: المراجع العربية:

- أبو الطيب المتنبي، ديوان المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري (المسمى التبيان في شرح الديوان)، تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبدالحفيظ شلبي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٨م.
- أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٧٢هـ.
- إنعام عكاوي، المعجم المفصل في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م.
- جمال الدين بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق الدكتور محمد عبدالمنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٥، ١٤٠٣هـ.
- رمزي منير البعلبكي، معجم المصطلحات اللغوية، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.
- عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط٤. ١٩٧٤م.

- عبدالرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبدالواحد وافي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩م.
- عزمي إسلام، مفهوم المعنى، دراسة تحليلية حوليات كلية الآداب بجامعة الكويت، الحولية السادسة، ١٩٨٥م.
- علي الوردي، منطق ابن خلدون، دار كوفان للنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
- فتحي جروان، تعليم التفكير مفاهيم وتطبيقات، دار الكتاب الجامعي، العين، الإمارات العربية المتحدة، ١٩٩٩م.
- محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١٣٧٤،١م.
- النابغة الذبياني، الديوان، تحقيق كرم البستاني، دار بيروت، بيروت، ١٤٠٦هـ.



ثانياً : المراجع الإنجليزية :

- Altmann, G.T.M., The Ascent of Babel: an Exploration of Language, Mind and Understanding. Oxford. Oxford University Press. ١٩٩٧.
- Anderson, John. R. Cognitive Psychology: its implications. New York. Freeman. ٢ed. ١٩٨٥.
- Arlene Burgdorf, Don Barnes & L. Stanley Wenck. Critical Thinking; Reading, Thinking and Reasoning Skills. Steck-Vaughn Co. ١٩٩٣.
- Arthur L. Costa and Bena Kallick. Activating & Engaging Habits of Mind (Habits of Mind, Bk. ٢). Association for Supervision and Curriculum Development. Alexandria USA. ٢٠٠٠.
- Bandler, Richard and Grinder, John. The Structure of Magic, Science and Behavior. Books Inc. California. USA. ١٩٧٥.
- Barell, J. Creatinh our Pathways: Teaching Students to think and become self-dircted. In N. Colangelo & G. A. Davis (Eds), Handbook of Gufited Eduction. New York Press. Syndcare of the University of Camprdge. ١٩٩١.
- Bloom, B. S., Engelhart, M. D., First, E. J., Hill, W. H., & Krathwohl, D. R. Tazonomy of Educational Objectives Handbook ١: Cognitive Domain. New York. Longman Inc. ١٩٥٦.
- Bolton, Neil. The Psycholoty of Thinking. Methuen and Co Ltd. London. ١٩٧٢.
- Buzan, Tony. The Mind Map Book. BBC. London. ١٩٩٦.
- Carroll, J.B., & Casayrande, J.B. The Function of Language Classification in Behavior. In E.E. Maccoby, T.M. New Comb & E.L. Hartley (Eds.), Readings in Social Psycholoy. New York. Holt. Rinehart & Winston. ٣rd (Rd). ١٩٥٨. And Fishman, J.A. A Systematization of the Whorfian Hypothesis. in J.W. Berry & P.R. Dasen (Eds.).
- Charles E. Osgood. Method and Theory in Experimental Psychology. **Oxford University Press**. ١٩٥٦.
- Child, D. Psychology and teacher. London. Holt Rinehart & Winston. ٢nd (ed). ١٩٩٠.

- Chomsky, N. Rules and Representations. Journal of **Behavioral and Brain Sciences**. Cambridge University Press. ١٩٨٠.
- Chomsky, N. Current Issues in Linguistc Theory. The Hague. Mouton. ١٩٦٤.
- Chomsky, N. New Horizons in the Study of Language and Mind. Cambridge. Cambridge University Press. ٢٠٠٠.
- Chomsky, N. Aspects of the Theory of Syntax. MIT Press. ١٩٦٥.
- Chomsky, N. Lectures on Government and Binding. Mouton. New York. ١٩٨١.
- Chomsky, N. **Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies**. South End Press. Cambridge. ١٩٨٩.
- Chomsky, N. New Horizons in the Study of Language and Mind. Cambridge University Press. ٢٠٠٠.
- Clark, H. H. Discourse in Production. In M.A. Gernsbacher (Ed). Handbook of Psycholinguistics. London. Academic Press. ١٩٩٢.
- Clark, H.H. & Clark, E.V. Psychology and Language an Introduction to Psycholinguistics. New York. Harcourt Brace Javanovich Inc. ١٩٧٧.
- Crystal, David. A Dictionary of Linguistics and Phonetics. ٤th ed. Oxford. Blackwell Publishers Ltd. ١٩٩٧.
- Cuddon, J.A. the Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory. ٤th ed. London. Blackwell Publishers Ltd. ١٩٩٨.
- De Bono, E. Serious Creativity. Mcquiag Group Inc. New York. ١٩٩٢.
- De Bono, E. CORT ١-٦. Mica Management Resources. UK. Braitin. ١٩٨٦.
- De Bono, E. Critical Thinking is not Enough. Educational Leadership. No. ١٦,١٩٨٤.
- De Bono, E. Teaching Thinking. Penguin Books Ltd. US. ١٩٩١.
- De Bono, E. The Mechanism of Mind. Jonathan Cape Ltd. UK. ١٩٧٠.

- Derrida, Jacques. Of Grammatology. Trans. by Gayatri Chakravortry Spivak (Baltimore and London. Johns Hopkins University Press. ١٩٧٦.
- Dilts, Robert and Epstein Todd. Tools for Dreamers; Strategies for Creativity. Meta Publications Inc. USA. ١٩٩١.
- Fodor, J. A. the Modularity of Mind. Cambridge. MA. MIT Press. Bradford Books. ١٩٨٣.
- Foulkes, D. A grammar of dreams. New York. Basic Books Inc. ١٩٧٨.
- Gardner, H. Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences. ١٠ eds. New York. Basic Book. ١٩٩٣.
- Goody, Jack. The Domestication of the Savage Mind. Cambridge. England. Cambridge University Press. ١٩٨٨.
- Greene, Judith. Thinking and Language. Methuen and Co Ltd. London. ١٩٧٥.
- Grice, H. P. Logic and Conversation. in P. Cole (Ed). Studies in Syntax. New York. Seminar Press. ١٩٦٧.
- Guilford, J.P. ETA. Traits of Creativity. in Anderson H. (Ed). Creativity and Its Cultivation. New York. ١٩٧٠.
- Gumperz, John. and Levinson, Stephen C. Rethinking Linguistic Relativity. (Ed), Cambridge University Press. ١٩٩٦.
- Gunilla, Lindqvist. Vygotsky's Theory of Creativity. Creativity Research Journal. Routledge. UK. July ٢٠٠٣. Vol. ١٥. Nos. ٢ & ٣.
- Havelock, Eric A. Preface to Plato. Cambridge Mass Belknap Press of Harvard University Press. ١٩٦٣.
- Herrmann, Ned. The Whole Brain Business Book. McGraw Hill. New York. ١٩٩٦.
- Holub, Robert C. Reception Theory: A Critical Introduction. London. Methuen. ١٩٨٤.
- Jakobson, Roman. Linguistics and Poetics. in Sebeok, Thomas. Ed. Style in Language. Cambridge. The M.I.T. Press. ١٩٦٦.
- Jensen, Eric, Teaching with the Brain in Mind. ACSD. Alexandria. USA. ٢ed. ٢٠٠٥.
- Johnson-Laird, Philip. Mental Models: Toward a Cognitive Science of Language, Inference and Consciousness. Harvard University Press. ١٩٨٣.

- Joseph, John E. Rethinking Linguistic Creativity. in Rethinking Linguistics. (Ed) by Hayley G. and Talbot J. Taylor. Routledge Curzon. New York. ٢٠٠٣.
- Lewin K. Defining the Field at a Given Time. Psychological Review. ١٩٤٣. ٥٠. Republished in Resolving Social Conflicts & Field Theory in Social Science. Washington. D.C. American Psychological Association. ١٩٩٧.
- **Lieberman**, P. Some Effects of Semantic and Grammatical Context on the Production and Perception of Speech. Language and Speech. vol. ٦ No. ٣. ١٩٦٣.
- Luria, Aleksandr Romanovich. Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations. (Ed). Michael Cole. trans. by Martin Lopez-Morillas and Lynn Solataroff. Cambridge. Mass. and London. Harvard University Press. ١٩٧٦.
- Malmkjar, Kirsten. The Linguistics Encyclopaedia. London. Routledge.١٩٩١.
- Marslen-Wilson. W. D. and Tyler L.K., The Temporal Structure of Spoken Language Comprehension. Cognition. Elsevier Science B.V. ١٩٨٠.
- **Martin Wiener**. Between two worl: The political thought of Graham Wallas. Oxford. Clarendon Press. ١٩٧١.
- Maruszewski, Mariusz. Language Communication and the Brain: a Neuropsychological Study. PWN. Polish Scientific Publishers. ١٩٧٥.
- Mautner, Thomas. The Pecguin Dictionary of Philosophy. Pecguin Group. New York. ٢٠٠٠.
- Mednich, S. A. Associative Basis of the Creative Process. Psychological Review. ١٩٦٢.
- Murphy, Joseph. The Power of Your Subconscious Mind. Prentice Hall. US. ١٩٦٣.
- Neisser, U. The Multiplicity of Thought. British Journal of Psychology: ٥٤. ١٩٦٣. Reprinted in Wason and Johnson Laird. ١٩٦٨.
- O'Connor, Joseph, & McDermott, Ian. The Art of Systems Thinking. London. Thorsons. ١٩٩٧.
- Oswald, Ducrot and Todorov, Tzvetan. Encylopedic Dictionar of the Sciences of Language. Blackwell Reference. Oxford. ١٩٨١.

- Pickering, M. J. Sentence Comprehension in S. Garrod (Ed). Language Processing. Hove U.K. Pyschology Press. ١٩٩٩.
- Reber, A. Dictionary of Psychology. Penguin Books. Harmonds Worth Middlesses. England. ١٩٩٥.
- Robert, J. M. Stuart C. Rankin (and others). Dimensions of Thinking. ACSD. Alexandria. USA. ٢ed. ٢٠٠٤.
- Runco, Mark A. and Pritzker, Steven R. Encyclopedia of Creativity. Academic Press. California. USA. ١٩٩٩.
- Sapir, E. Language; Encyclopedia of the Social Sciences. ٩. Repr. In Selected Writing of Edwaed Sapir in Language: Culture and Personality. (Ed) David G. Mandelbaum. ٧-٣٢. Berkeley. L.A. University Press. ١٩٤٩.
- Schank, R. C. Conceptual Information Processing. Amsterdam. North Holland. ١٩٧٦.
- Severin, Werner J. and Tankard, James W. Communication Theories. Longman. New York. ٤ed. ١٩٩٧.
- Slobin, D.I. Psycholinguistics. London. Scott-Foresman and Comp. Glenview. Illinois. ١٩٧١.
- Torrance, E. P. Torrance Test of Creative Thinking, Norms Technical Manual. Princeton. New Jersey. Personal Press. ١٩٧٢.
- Wales, Katie. A Dictionary of Stylistics. ٢nd ed. Essex: Longman. ٢٠٠١.
- Wallwork, J.F. Language and linguistics. and introduction to the study of language. London. Heinemann Educational Books Ltd. ١٩٦٩.
- Warren, R.M. & Obusek, C.J. Speech perception and phonemic Restorations. Perception & Psychophysics. ١٩٧١.
- Watson, J. Behaviorism. New York. Norton. ١٩٣٠.
- Whorf, B. L. Language, thought and Reality. Massachusetts Inst. ٥ed. ١٩٧٠.
- Wright, D.S., Taylor. A, Davies D.R. Sluckin, W. Lee, S.N. & Reason, J.T. Introducing Psychology: an experimental approach. London. Richard Clay Ltd. Benguin Books. ١٩٧٠.

تعليم التفكير في دراسة البلاغة
دراسة تحليلية ونماذج تطبيقية

إعداد

د. ابتسام بنت عباس عافشي
أستاذ المناهج وطرق تدريس اللغة العربية المساعد
جامعة الأميرة نورة بنت عبدالرحمن

د. زينب بنت عبد اللطيف كردي
دكتوراه في البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



المقدِّمة

الحمد لله الذي علم البيان، والصلاة والسلام على المبعوث بالتبيان، أما بعد، فاللغة ظاهرة اجتماعية ثقافية مكتسبة، وهي وسيلة الإنسان للتعبير عن حاجاته وأغراضه وأفكاره، وأداته لحفظ تراثه، ونقله من جيل إلى جيل، كما أنها أداة التفكير، فالصلة بينها وبين الفكر وثيقة؛ إذ إنها تعطي الفكر الشكل والمضمون، وتضفي عليه طابع الوجود، وهي أداة العقل في التحليل والتركيب والاستنتاج والتجريد وإدراك العلاقات والتنبؤ بها[1]، وهي وسيلة التأثير والإقناع، والتذوُّق الفني، والتحليل التصوُّريّ لإدراك المفهوم العام ومقاصده.

وتولي الاتجاهات الحديثة في تعليم اللغة العربية اهتمامًا خاصًّا لتطوير القوى العقلية من خلال المحتويات التعليمية، ومعالجتها لغويًّا على أساس أن اللغة منظومة من مهارات متنوّعة منها اللغوي والعقلي والأدائي[2].

وتؤدي البلاغة بعضًا من وظائف اللغة، حيث تهدف إلى التمكين من تذوق الأساليب وفهم خصائصها ومزاياها، وتقويم النتاجات الفنية بناءً على ما يقوم به الفرد من عمليات عقلية تتضمن التفكير فهو يفسِّر

---

(١) نادية صرخوه (٢٠٠٦) : أثر استراتيجية تدريسبة بنائية قائمة على نموذج كاربلس في اكتساب المفاهيم البلاغية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الدراسات التربوية، جامعة عمان، ص ٣٣.

(٢) عبد الرحمن الهاشمي، فائزة العزاوي (٢٠٠٥) : تدريس البلاغة العربية، عمان، دار المسيرة، ص ٥٣.

النصوص ويحلِّلها، وقبل ذلك يفكّ رموزها، ويستنتج ما فيها من أفكار وقيم، ويحكم على النص بتقويمه، وإبداء الرأي فيه، وهذه العمليات جميعها عمليات تفكير.

انطلاقًا من هذه العلاقة بين طبيعة البلاغة وعلاقتها بالتفكير جاءت هذه الدراسة محاولة للإسهام في الدرس البلاغي الحديث القائم على تقديم المعرفة اللغوية من خلال عمليات ذهنية تأمُّلية مما يزيد من فهم الدرس اللغوي، وتنمية مهارات التفكير بمستوياتها المختلفة، فقد أدت بعض الآليات الخاطئة في تدريس البلاغة وفق جداول صماء وقوالب صارمة وتفريعات جامدة وإجابات محددة، وإلقاء ينتهي بالحفظ والترديد الخالي من الحيوية والفاعلية إلى جفافها، وإزهاق روحها، وعزوف الطلاب عنها، في حين خَطَت استراتيجيات التعليم الفعال خطوات موفقة في تربية الذوق وتنمية الحس الجمالي، وحيث إن مهارات التفكير واستراتيجياته تختلف تطبيقاتها باختلاف طبيعة المعرفة التي اشتقت منها محتويات الفن البلاغي الذي يراد تطبيق المهارة عليه، وحيث إن الأصل في بناء نظام المعرفة اللغوية هو مهارات التفكير كما تشير أدبيات علم النفس اللغوي، وما توصلت إليه الأبحاث في مناهج الدراسات اللغوية وطرائق تدريسها من أن تقديم مهارات التفكير يزيد من فهم المادة وتعميق الخبرة الفنية حولها.



من ذلك كله سعينا إلى دراسة علاقة المفاهيم اللغوية وتطبيقاتها بالتفكير مع تقديم نماذج مقترحة لتعليمه في مجالات البلاغة.

هدف الدراسة:

وضع لبنة في صناعة الدرس البلاغي المأمول القائم على عمليات التفكير التي تبنى في ضوئها المعرفة اللغوية، لتوظيفها في بناء المواقف العملية وإنتاج المعارف، وتوليد الأفكار، وتطوير الخبرات. ومن أبرز عمليات التفكير: المقارنة، والاستنتاج، والتفسير، والتحليل، والتمثيل. وهذه العمليات نفسها هي التي تستخدم في الفهم والإفهام (التعليم)، حيث تشير الأبحاث إلى أن ربط المعرفة بمهارات التفكير يحقق أفضل النتائج في تقديم المهارات اللغوية. من هنا ينبغي العناية بعلاقة البِنى اللغوية والمفاهيم البلاغية بمهارات التفكير التي تثيرها.

أسئلة الدراسة:

س: ما طبيعة البلاغة في ضوء علاقتها بمهارات التفكير؟

س: ما الأسس التي يستند عليها تعليم البلاغة في ضوء علاقتها بمهارات التفكير؟

س: ما التدريبات المقترحة لتعلم بعض مهارات التفكير من خلال موضوعات بلاغية محددة؟

الباحثتان. ٢٩/ ١/ ١٤٣٢هـ

الدراسة النظرية

تعليم اللغة والتفكير

إن الهدف من التعليم الكفء ليس مجرد فهم مادة معينة والقدرة على استرجاعها، والقيام ببعض الإجراءات المتضمنة فيها، لكن يتضمن توسيع الخبرة وامتدادها، وهذا لا يتم تلقائيا إنما يتطلب استخدام العمليات العقلية التي تستثير التفكير المطلوب للامتداد بالمعلومات وتمحيصها.

وقد أكد جمع من المتخصصين في مجال علم النفس اللغوي أن اللغة جزء لا يتجزأ من عملية التفكير بحيث لا نستطيع فصل أي منها عن الآخر؛ لذا ترى النظريات الحديثة أن التفكير هو أساس اللغة فمثلا ذلك في خلايا الدماغ التي تختص بالنطق والإدراك والفهم واللفظ بشكل صحيح[١].

والنظرية الأساسية التي تدعم المدخل الحديث في تعليم اللغة تنطلق من علم النفس المعرفي وتركز على كيفية معالجة المعلومات في الدماغ من خلال ((النظرة إلى الأفراد باعتبارهم باحثين نشيطين عن المعنى أكثر من كونهم مستجيبين سلبيين للمثيرات الخارجية، وإعطاء أهمية قصوى لتطور المعرفة اللغوية كجزء مهم من التطور العقلي للفرد))[٢].

وتعليم اللغة وفقًا لهذا المدخل لا يكون غاية في ذاته، بل وسيلة لغيرها

---

(١) نبيل عبد الهادي وآخرون (٢٠٠٣): مهارات في اللغة والتفكير ، عمان، دار المسيرة،ص ١٨ .

(٢) راتب عاشور، محمد مقدادي (٢٠٠٥): المهارات القرائية والكتابية، عمان، دار المسيرة، ص ٩٠ .

من الغايات حيث توسيع الثقافة، وتدريب العقل على الربط بين الرموز المكتوبة وما تحمله من معان وأفكار.

وتعليم اللغة على أساس التفكير يتعدى آلية التعرف على الكلمات وفك الرموز المكتوبة التي تترجم إلى أصوات مسموعة إلى استخدام التحليل والتفسير والمقارنة، والتنبؤ والحكم على النصوص مع استيعاب الهدف الرئيس لكل منها، والأفكار الضمنية(١).

وتتحقّق بذلك التربية اللغوية السليمة التي تتجه في أي شكل من أشكالها المقروءة والمسموعة نحو تحليل اللغة إلى أجزاء، ومعرفة ما بينها من علاقات لفظية وفكرية، وإدراك ما يطرأ من تغيير في المعاني والأفكار في ضوء ما يطرأ على التراكيب اللغوية من تعديل، مع القدرة على طرح الأدلة التي تؤيد اتفاقه واختلافه مع ما يذهب إليه النص، مما يعمق فكر المتعلم، ويكسبه القدرة على النقد والفهم والتحليل(٢).

وبذلك يقتضي تعليم اللغة التعرف الكامل على العلاقات الداخلية للمبنى اللغوي المراد تعلمه، وكذلك طبيعته وبنيته، ومن هنا يتم التعرف

---

(١) علي جاب الله (١٩٩٦): تنمية بعض مهارات الفهم القرائي، المجلة الدولية للأبحاث التربوية، كلية التربية، جامعة الإمارات، العدد١١، ص ٦٩٦ .

(٢) رشدي طعيمة (١٩٨٥) دليل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، مجلة جامعة أم القرى، ص ١٧٢ ..

على اللغة من خلال معناها ومبناها بجانبيها الشكلي والضمني[١]. وبذلك يستطيع المتعلم نقل مواقفه التعليمية إلى مواقف أخرى مشابهة له.

المهارات اللغوية التفكيرية:

يعني اكتساب اللغة بأمرين مهمين هما: بنية المعرفة المقدمة للمتعلم، والبنية المعرفية في عقل المتعلم. أما بنية المعرفة فعناصرها من المفهومات والمبادئ والتعميمات والقوانين والنظريات، أما البنية المعرفية في عقل المتعلم فهي الأصناف اللغوية والمكونات داخل الأصناف والعلاقات المتبادلة بين الأصناف[٢]. ويعتمد الفهم اللغوي على إعمال عدد من المكونات المعرفية منها مهارات التفكير، والخلفية اللغوية للمتعلم والميول والاهتمامات، وطبيعة المادة اللغوية[٣]. وفي ذلك يرى عصر (١٩٩٩) أن تعليم اللغة يعتمد على مهارات وعمليات عقلية إدراكية أكثر من اعتماده على محتوى ومعرفة لغوية، وإن كان فيها من معرفة مثل قواعد النحو

---

(١) محسن عطية (٢٠٠٧) تدريس اللغة العربية في ضوء الكفايات الأدائية، عمان، دار المناهج، ص ٧٦ .

(٢) عبد الحميد عبد الله (٢٠٠٠) فعالية استراتيجيات معرفية معينة في تنمية بعض المهارات العليا للفهم في القراءة، مجلة القراءة والمعرفة، كلية التربية، جامعة عين شمس، العدد الثاني، ص ص ١٩١-٢٤١.

(٣) حسني عصر (١٩٩٩) : قضايا في تعليم اللغة العربية وتدريسها، الإسكندرية، المكتب العربي الحديث، ص ٣٧ .

والصرف والبلاغة، فلا قيمة لهذه القواعد في ذاتها دون أن تحول إلى معايير عقلية ونظام فاعل، وقواعد تحكم القول وتحكم الكتابة، وتقوم الفهم وتساعد على الإفهام. واللغة بغض النظر عن جدليات أصلها ووظائفها وأغراضها فنون أربعة هي: الاستماع والتحدث والقراءة والكتابة، وتمثل مظاهر الذكاء اللغوي لدى الإنسان، ذلك الذكاء الذي هو جزء مكين في النمو العقلي.. ولم يعد هناك شك في أن تفكير الإنسان يعمق ويصبح أكثر فاعلية وكفاية كونه كفئًا في هذه الفنون اللغوية، والمقصود من إتقان التفكير هنا: تطوير اللغة من حيث مهارات التفكير اللازمة للفهم والاستيعاب وتوسيع شبكة المفهومات والارتباطات الذهنية في عقل الإنسان[1].

ويرى (جيمس كييف) أن للعملية التفكيرية اللغوية مستويات منها[2]:

١. **مستوى التفكير المرتبط بالمحتوى المعرفي**: وهي مهارات الضوابط المعرفية والمهارات المتعلقة بإجراء كيفية التعلم، حيث تستخدم هذه المهارات في تحصيل المعرفة وفهم بنية المادة العلمية المضمنة في المحتوى، كما تستخدم في التعرف على الأنماط اللغوية المختلفة، وفهم الأفكار الجديدة وتنظيمها، وربطها بالتعلم الأسبق، ودمجها في بنيته المعرفية اللغوية.

---

(١) حسني عصر (٢٠٠٣) : مداخل تعليم التفكير وإثراؤه في المنهج الدراسي، الرياض، مكتبة الشقري، ص ٦٦ .

(٢) إبراهيم الحارثي (٢٠٠٩) : تعليم التفكير، الرياض، مكتبة الشقري، ص ٣٣ .

٢. **مستوى التفكير التأملي**: حيث يتعدى المتعلم مستوى الأحكام والقواعد البسيطة، والعلاقات الظاهرة بين المعلومات، وينصب على تشكيل المعنى الحقيقي من خلال اكتشاف أوجه الشبه والاختلاف وتطبيق عمليات الاستقراء والتقويم والاستنتاج؛ ليكوّن فهمًا شاملاً متكاملاً لأجزاء المحتوى المعرفي للمادة اللغوية، ثم يستعمل ذلك كله في بناء قواعد معرفية جديدة وتوقعات مستقبلية مبنية على ذلك.

وقد أوضح كثير من التربويين وعلماء النفس التربوي أن مهارة معالجة المعلومات ومهارات اكتساب المعرفة تتكون من سلسلة طويلة من المهارات، تبدأ بالمهارات الأساسية كالملاحظة والتفسير والتصنيف والتحليل، وتمر بمهارات التعلُّم الذاتي، والمهارات العليا للتفكير مثل: مهارات التفكير الناقد، والتفكير الإبداعي، وأنّ مجموع هذه المهارات هو الذي يكون مهارات التفكير.

وينظر (ديبونو) إلى التفكير ومهاراته بأنها عمليات عقلية يمكن أن تتطور بوساطة التدريب والممارسة والتعلم، كما يرى أن مهارات التفكير لا تختلف عن بقية الجوانب النمائية الأخرى عند الإنسان؛ ويعدّ هذا من الأسس العامة للنمو العقلي[1].

(١) نبيل عبدالهادي وآخرون، مرجع سابق، ص ٥٦ .

وتعني مهارات التفكير : مجموعة العمليات العقلية المعرفية التي نمارسها في مجال معين بطريقة قصدية في معالجة الأفكار، فالتعامل مع المعلومات المتعلقة باللغة نسميها مهارات في اللغة(١).

ويمكن القول: إن دراسة اللغة تستوجب امتلاك مهارات التفكير الأساسية والعليا لتمكين المتعلم من الاستيعاب اللغوي، وترى الباحثتان أن العوامل التي يمكن من خلالها تنشيط بواعث التفكير اللغوي ترتكز على المبادئ التالية(٢):

١. استحضار الخبرات اللغوية للمتعلم، وخلفيته الثقافية، وبنائه المعرفي، والمعرفة الملائمة للتراكيب اللغوية في النص الأدبي: وفي ذلك يرى (عبد الهادي) أنه لابد أن نأخذ بعين الاعتبار المتطلبات الأساسية في بناء المعلومات المتعلقة باللغة، ممثلا ذلك في حيثيات التعلم السابق بخاصة في إدراك مستوى الثقافة والحصيلة اللغوية التي تكوِّن الخبرة المعرفية لدى المتعلم(٣).

٢. الفهم اللغوي عملية تفكير، ونوع من حل المشكلات، ونوع من التفكير والاستنتاج والتحليل بهدف الوصول إلى المعاني المضمنة في النص أو إدراك القواعد، والتعميمات اللغوية؛ لذا يمكن تقرير أن دراسة اللغة

---

(١) عبدالحميد عبد الله، مرجع سابق، ص٧٧ .

(٣) نبيل عبد الهادي وآخرون، مرجع سابق، ص ٨٨.

نشاط ذهني موجه.

٣. الفهم اللغوي يتطلب تفاعلاً نشطًا مع المباني اللغوية، وذلك بالتفاعل النفسي مع النص اللغوي، والتأثر بالبعد المعنوي المضمّن فيه، وتوظيف البناء المعرفي مع المادة اللغوية المدروسة.

٤. الفهم اللغوي يعتمد على الطلاقة الذهنية: وذلك بالتمكن من المهارات اللغوية بالتعرف على المباني اللغوية بسرعة: كنطق الكلمات، أو تحديد معانيها المعجمية، وقراءة الجمل والفقرات الطويلة، واستيعاب بعدها المعنوي، والوصول إلى المعاني العامة والجزئية فيها اعتمادًا على الحضور الذهني للمتعلم.

مفهوم البلاغة:

يتضح مما سبق أن دراسة اللغة تستند إلى عمليات عقلية ونشاطات تحتوي على أنماط من التفكير والتحليل والتقويم، وتختلف المعلومات اللغوية التي تجري عليها تلك العمليات من القواعد والمبادئ والتعميمات والمصطلحات والتراكيب اللغوية، ومن أهم تلك الفنون البلاغة العربية بما تتضمنه طبيعتها الفنية من الكشف عن دقائق اللغة وأسرارها، وتنمية حاستي التذوق والنقد، والقدرة على المفاضلة بين الأساليب. وما تحتاجه دراستها من مهارات عقلية تصورية.



فالمعنى اللغوي للبلاغة يشمل الوصول والانتهاء والحسن والجمال والفصاحة، ويؤكِّد ذلك عبد القاهر الجرجاني الذي يذكر أنّ البلاغة هي ((وصف الكلام بحسن الدلالة وتمامها، ثم تبرجها في صورة أبهى وأزين وآنق وأعجب، وأحق أن تستولي على هوى النفس، وتنال الحظ الأوفر من ميل القلوب))[1].

والبلاغة اصطلاحًا هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته، فمرجعها إلى الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد، وإلى تمييز الكلام الفصيح من غيره[2]، فهي ((ملكة يقتدر بها على التصرف في فنون الكلام وأغراضه ببديع القول وسحر البيان، مما يأخذ ألباب السامعين، ويوقفهم على غاية ما يريد بجلاء ووضوح متحاشيًا مخالفة القياس وضعف التأليف والغرابة والتعقيد في اللفظ والمعنى))[3].

مما سبق يستنتج أنّ البلاغة فنّ يعتمد على دقَّة إدراك الجمال، وتبليغ الكلام بألفاظ فنية مراعية حال المستمع، والمقام، والبلاغة روح اللغة بما تحفل به من تصوير وخيال وتأثير، والبلاغة مستوى مهم من المستويات العليا للغة، ترتبط بها، وتتكامل معها.

---

(١) عبد القاهر الجرجاني (١٩٩٢) : دلائل الإعجاز، القاهرة، مطبعة المدني، القاهرة، ص ٤٣ .

(٢) الخطيب القزويني (١٩٩٣): الإيضاح في علوم البلاغة، القاهرة، مكتبة الأزهر للتراث، ص ٣٣.

(٣) محمد اللاذقي (٢٠٠٤) : المبسط في علوم البلاغة، بيروت، المكتبة العصرية، ص ٢١ .

طبيعة البلاغة:

البلاغة فنّ أدبيّ جماليّ تذوُّقيّ، كما أنها علم تطبيقيّ ممثل في مجموعة من الأسس البلاغية التي يتوصل إليها من خلال الأساليب الأدبية، وهي من العلوم التراكمية التي لا يلقي الجديد فيها القديم، وإنما يضاف إليه ليكوِّن فكرًا إبداعيًّا يتساوى فيه ما توصل إليه الأقدمون والمحدثون.

وليست البلاغة أحكامًا وقواعد، بل هي استشراف مبني على ما تحويه الأعمال الأدبية من جمال وروعة، ومبنيّ على تحليلها، وتفسير عناصرها، وفهمها، وتلمُّس تأثيرها، وتذوق جمالها، وإصدار الحكم بالضعف أو القوة أو الإبهام، أو الوضوح بالمفردات والتراكيب(١).

وتزوِّد البلاغة المرء بمجموعة من الأسس تمكِّنه من تمييز الأساليب البلاغية في الطبقة الرفيعة من القول الجميل البليغ، وتضع بين يديه نماذج رفيعة من الأدب تكون معيارًا لصحَّة التراكيب، وجمال التعبير.

وتخرج البلاغة من دائرة العلوم ذات القواعد والأصول التي ينشد في دراستها تحديداتها وتعريفاتها؛ إذ إنّ أساس البلاغة الذوق، والغاية من دراستها التمكُّن من المفاهيم وتطبيقاتها بالإدراك الفني لما تشتمل عليه النصوص الأدبية من أفكار وأساليب ولغة رفيعة من خلال الفهم

---

(١) عبد الرحمن الهاشمي، فائزة العزاوي، مرجع سابق، ص ١٧١ - ١٧٥.



والتحليل والتذوّق والتقدير. فهي فنّ ميدانه الأدب والنصوص البليغة، فلا أدب دون بلاغة، فهي وسيلة التذوّق، وإدراك قيمة الصور والمعاني، والحكم عليها.

فالأدب والبلاغة قرينان لا يفترقان، أحدهما يمثّل الوجه المشرق لجمال التعبير، والثاني يقدِّم الأسس التي تلون هذا الجمال في التعبير، فالبلاغة تحدِّد القوانين التي تحكم الأدب، وينبغي أن يتبَّعها الأديب في تنظيم أفكاره وترتيبها، وانتقاء ألفاظه، ونظمها في نسق صوتي معين، ومع أنّ الأدب ردّ فعل لمثيرات تنفعل بها عواطف الأديب ومشاعره إلا أنّه إذا ابتعد الأدب عن المعايير البلاغية فلا يعدّ أدبًا؛ لأنه خلا من روح الجمال[١].

وتمثل البلاغة مزاج الأمة الفني المعبر عن فلسفتها في الحياة، وهدفها من الوجود، وهي فن من الفنون التي ترتكز بشكل رئيس على الاستعداد الفطري السليم، ودقة إدراك الجمال، فهي لا تقتصر على اللفظ ولا على المعنى، إنما هي كلام حي روحه المعنى، وجسمه اللفظ، ولا قيمة لأحدهما دون الآخر[٢].

---

(١) محمد مجاور (١٩٩٨) : تدريس اللغة العربية في المرحلة الثانوية، القاهرة، دار الفكر العربي، ص ١٤٦ .

(٢) عبد الرحمن الهاشمي، فائزة العزاوي، مرجع سابق، ص ٧٨ .

البلاغة ومهارات التفكير:

أكّدت الدراسات التربوية أنّ العامل اللغويّ هو أكثر العوامل مسؤولية عن الفروق الفردية في النشاط العقلي الذي يحققه المتعلمون(١).

ولعلّ من أبرز وظائف البلاغة استنفار المتلقِّي لتأمُّل الكلام عن طريق إعمال العقل والفكر، وفهم المعاني القريبة والبعيدة بالاحتكام إلى الضوابط البلاغية، مع توظيف البعدين المعنوي والتركيبي، والعلاقات المتعدِّدة في النصّ الأدبي، سواء من حيث المفردات أو التراكيب أو الأساليب أو العبارات أو النصّ كله في إبراز الإطار الذي تكون فيه المعاني ملائمة لعقول السامعين ونفسياتهم. ويوجِّه الخطَّابيُّ إلى قيمة ((وضع كلّ نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخصّ الأشكل به، الذي إذا أُبدل مكانه غيره جاء منه: إمَّا تبدُّل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإمَّا ذَهاب الرَّونق الذي يكون معه سقوط البلاغة... لأنَّ لكلِّ لفظة منها خاصِّية تتميَّز بها عن صاحبتها في بعض معانيها، وإن كانا قد يشتركان في بعضها))(٢).

(١) المؤتمر العلمي ١٢ (٢٠٠٠) : مناهج التعليم وتنمية التفكير، الجمعية المصرية للمناهج، ٢٥-٢٦ يوليو، ص ١٣٣-١٦٥.

(٢) الخطابي (١٩٩١) : بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) ، دار المعارف، القاهرة، ص ٢٩



وتعتمد دراسة البلاغة على عمليات الفهم والاستيعاب بمستوياتها البسيطة والمستويات الأكثر عمقًا، فتحتاج إلى قدرات ومهارات عقلية عليا من الإدراك والتحليل والاستنتاج، والتفكير النقدي والتذوُّقي، وترى الباحثتان أن مردّ ذلك إلى نواح عدة:

١. أن الغرض من دراسة الصور البلاغية لا يقتصر على التعرف عليها، وإنما فهم أبعادها، وتلمُّس معانيها، من ذلك استيضاح جمال الكلمة في الصورة، وعلاقة صورة بصورة، وأثر الصورة في التعبير، ولا يتسنّى ذلك إلا بخلق الأسئلة الاكتشافية والإبداعية في تتبُّع الفكر.

٢. تعتمد دراسة البلاغة على القرائن اللغوية، وتؤكد الدراسات اللغوية أن عمليات إدراك القرائن ليست في شكل الكلمة وطول العبارة، إنما الإحساس بطبيعتها الداخلية[1]؛ والانتقاء من الألفاظ ((أمسّها رحِمًا بالمعنى، وأفصحها في الدلالة عليه، وأبلغها في التصوير، وأحسنها في النسق، وأبدعها سناءً، وأكثرها غَناءً، وأصفاها رونقًا وماءً))[2]. إذ إنّ الشكل الخارجي للكلام يختلف عن كونه داخلي المعنى، كما أنّ عملية فهم الجمل المقروءة في دراسة البلاغة لا يحدده شكلها السطحي، إنما

---

(١) المؤتمر العلمي ١٢ (٢٠٠٠): مناهج التعليم وتنمية التفكير، مرجع سابق، ص١٥٧.

(٢) مصطفى صادق الرافعي (١٣٩٣)، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، بيروت، دار الكتاب العربي، ص ٢٢٦.

الإحساس ببعدها العميق، مما يستلزم إعمال مهارات التفكير في البنية المعرفية اللغوية لاستخلاص تلك القرائن، وتفسير الفنون البلاغية في ضوئها.

٣. تدور دراسة الفنون البلاغية في نسق منظومة القيم الجمالية عبر السياق الذي يتحدّد من خلاله الغرض الاتصالي للغة[١]. وللسياق أثر في إكساب الكلمات دلالات مغايرة لدلالاتها المعجمية، إلى جانب أثره في تمكين السامع من تقبل الرسالة، وله قيمته في توضيح الوحدات الكلامية، والتفريق بينها، فتبدو اللغة البليغة شبكة من العلاقات يتأثر كل جزء منها بالآخر، وتستمد كل عبارة قيمتها من تقابلها مع العبارات الأخرى، وعندما يتغير موقع اللفظة أو العبارة فإن هذا التغيير يصيب بأثر سائر النص، وتتأتى معالجة السياق اللغوي في الدرس البلاغي من خلال عمليات التحليل والتفسير وإدراك العلاقات وغيرها من مهارات التفكير .

٤. لدراسة المجازات في الأساليب البلاغية طبيعة تأمُّلية بوصفه وسيلة تعرف الآليَّات التي عمل بها الخيال البشري، كما يراها (إيفيتش)[٢]،

---

(١) يوسف عوض (١٩٩٤) : نظرية النقد الأدبي الحديث، القاهرة، دار الأمين، ص ٨٩.

(٢) عزمية طنطش (٢٠٠٤): أثر برنامج تعليمي مقترح قائم على التحليل البلاغي في تنمية التذوق الأدبي، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة عمان للدراسات العليا،ص ٣.

حيث يلِج الذهن فيها إلى خفايا الصور المعروضة، مبحرًا في أسرار معانيها ليصلَ إلى عميق أغوارها وبعيد شأوها، ويتم ذلك بأسلوب النقد والتحليل البلاغي؛ لتوفير قدر من الاستمتاع بألوان الأدب المختلفة، وزيادة للثروة اللغوية، وتعريف بالتراكيب النحوية، والصيغ الصرفية، والأساليب الكتابية بما فيها من ألوان المجاز والصور التعبيرية الفنية.

٥. تعتمد عملية تعليم البلاغة على القراءة التي ترتبط بالقدرة القرائية المتمثلة في إدراك الأفكار والمعاني، والتنبؤ بالنتائج، وإدراك العلاقات، وتتبُّع الأسس البلاغية وصولاً إلى القدرة على التعبير و الإحساس بالجمال، وترتبط القدرة القرائية بمهارات الاستيعاب الذي يعبِّر عن الفهم بمستوياته المختلفة، ويعتمد على الإدراك الذهني أكثر من الحسي، ويتم الاستيعاب بتوافر نوعين من القراءة هما: قراءة نقل المعنى وتمريره، والقراءة الجمالية[1].

٦. تكشف هذه المستويات عن علاقة اللغة بالنص المكتوب، وعن علاقتها بمجموعة القواعد الصوتية والصرفية والنحوية والبلاغية، وهي القواعد التي تحكم الكلام المنطوق والمكتوب، وفي المستويات

---

(١) عزمية طنطش، مرجع سابق، ص ٦-٧.

الأولى توفر قراءة نقل المعنى الاستيعاب القرائي، بينما يتم الاستيعاب الأكثر عمقا في القراءة الجمالية التي تستند على استيعاب خبرة العمل الفني، وتستخدم فيها طريقة تحليل النص من حيث المحتوى المعرفي، والبناء اللغوي نحويا وصرفيا وبلاغيا، وإيجاد العلاقة بينها، وتحليل العلاقة بين الكاتب والمتلقي بالنظر إلى النص من حيث هو علاقة اتصال وتواصل بينهما، و"يصل التواصل أقصى أبعاده بالبناء البلاغي والسرد الحواري حيث يتم التفاعل الاجتماعي، وتعرف الدلالات النفسية والانفعالية والعاطفية"[1].

٧. تتأثر الدراسة البلاغية إلى حدٍّ بعيد بالخلفية المعرفية، ومستوى الإتقان البلاغي والنحوي، الأمر الذي يساعد الدارس على تقويم العمل الأدبي باتباع خطوات التذوق الفني بدءًا بفهم المعاني اللغوية، وتفسير مدلولاتها، وتحليل التراكيب النحوية وأثرها في أداء المعنى، والموازنات والمقارنات البلاغية، وتذوق الإبداع اللغوي اعتمادا على المعرفة البلاغية، وكل ذلك باستخدام مهارات التفكير الأساسية وغيرها من مهارات التفكير الناقد والإبداعي، ولا غرو أن يحتاج

---

(١) يوسف عوض، مرجع سابق، ص ١٥.

الـذهن إلى كـل تلـك العمليـات العقليـة لإدراك الإبـداع اللغـوي، فـ((البلاغة إهداء المعنى إلى القلـب في أحسن صـورة مـن اللفـظ))[1]. وحقُّها ((إحاطة القول بالمعنى، واختيار الكلام، وحُسن النظْم، حتـى تكون الكلمة مُقارِبةَ أختِها ومُعاضدةَ شكلها، وأن يُقرَّب بها البعيد، ويُحذَف منها الفضول))[2].

٨. تنمِّي الدراسة البلاغيـة القـدرة على التعبير عما يشعر به الفرد أثناء التحليـل الفنّـيّ، مما ينقلـه إلى التقـويم الـذاتيّ النـاتج عـن تفاعلـه مـع المقـروء وعبـوره إلى مـشاعر المـتكلِّم وغرضـه، ووقوفـه عـلى أبعـاد المحتوى من حيث الشخصيات والمعنى والزمـان والمكـان، والمحتـوى الفسيولوجيّ، فيتشكّل لديه اتـصال بـين المتكلم والمخاطَب واتـصال بين مستويات المعنى في النصّ[3]، هذه الأنواع من التواصـل تـؤدّي إلى التعلـيم الفاعـل الـذي يحقـق عنـد المـتعلم التفاعـل والمـشاركة والاستمتاع، ومثل ذلك يولد النـشاط الـذهني لـدى المتعلم، وينـشط لديه استخدام مهارات التفكير بكفـاءة وفاعليـة تقـوده إلى تحقيـق تمام

---

(١) ابن رشيق (٢٠٠٠)، العمدة في صناعة الشعر ونقده، مكتبة الخانجي، القاهرة : ١/ ٣٩٢ .

(٢) المبرد (١٩٨٥)، البلاغة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة : ص٨١

(٣) شكور العامري (٢٠٠٩): تقويم مدى تحصيل طلبة المرحلة الثانوية للمفاهيم البلاغيـة، رسـالة ماجستير غير منشورة،كلية التربية، جامعة السلطان قابوس، ص ٦٦ .

الاتصال.

٩. يعمد دارس البلاغة إلى تحليل العمليات التي تكوِّن السياق، وبناء التراكيب اللغوية الظاهرة، وهذا الذي يدفع الدارس إلى النظر في العمل الأدبي على أنه بناء لغويّ شفاف يمكنه رؤية ما بداخله، فيتعزّز لديه مفهوم أنّ النقد هو ((فن النظر في النصوص الأدبية وإصدار الحكم عليها))[1]. ويرتبط هذا الحكم على النص الأدبيّ بتجربة المتلقِّي وخبرته، والأفكار التي يسقطها على النص الأدبي، وما ينعكس على نفسه من إحساس بالجمال، يقويه معرفته للبلاغة -وبخاصة المجاز بألوانه المتعدِّدة فهمًا واستخدامًا وتطبيقًا، لا حفظًا للقواعد الجامدة، وترديدًا للأمثلة المحفوظة- وقدرته على الاتصال بالبعد النفسي الذي كان وراء العمل الأدبي عند منشئه، وذلك باستخدام المهارات العقلية العليا في مجال التفكير النقدي والتذوق، مثل: التمييز والتفسير والتأويل والتحليل والتعليل والاستنتاج والحكم وإبداء الرأي، وتقدير القيم؛ فيصل المتلقي إلى فهم أعمق للمستوى المعرفي، ينطلق منه إلى الفهم الجمالي التذوقي من خلال مهارات تجعله قادرًا على استخدام ما تعلمه في مواقف حياته خارج نطاق بيئة التعلم والتعليم،

---

(١) يوسف عوض، مرجع سابق، ص ٨٩.

ويزيد من تقديره للخبرة العادية المألوفة، فيعجب بها وتروق له، وتصبح موائمة لقدراته التفكيرية والاستيعابية، وتتألّف لديه تلك العمليات كعادات عقلية ثابتة .

١٠. تعتمد دراسة البلاغة -كما تقدّم- على التذوق الأدبي الذي يرتبط بالحسّ الجمالي، وهو حالة من حالات الإدراك تتّصل بالمشاعر والانفعالات والعواطف، وجميعها تمكّن من الإحساس بقوة الأدب والجمال، وتسلسل الانفعال الشخصي عند المتلقي عند دراسة النص الأدبي؛ لذا ترى الباحثتان : وجوب التعامل مع التذوق البلاغي تعاملاً فنيًّا لا معرفيًّا بحتًا من منظور أن الحس يستخدم المعرفة ولا يعتمد عليها، كما يرتبط بقدرة عالية من الاستيعاب المميز الذي يستقر في الذهن لموضوع بلاغي ما، مع الاستمتاع به؛ ((إذ الكلام كائن حيٌّ، روحه المعنى وجسمه اللفظ، فإذا فصلتَ بينهما أصبح الروح نفَسًا لا يتمثَّل، والجسم جمادًا لا يحسّ))[1].ويحقِّق التلاحم التامّ بينهما إحساسًا بيِّنًا بالجمال، وارتقاء في استخدام القدرات والمهارات العقلية العليا واللغة الجميلة بحقائقها ومجازاتها في التعبير الكتابي.

---

(١) الزيات (١٩٤٥) : دفاع عن البلاغة، مطبعة الرسالة، ص . ١٧

اعتمادًا على ما سبق ترى الباحثتان أنّ دراسة البلاغة تعتمد على التفكير؛ إذ لا يمكن تذوُّق النصوص إلا بعمليات التفكير الناقد واستخدام جميع العمليات العقلية المضمَّنة في التفكير من تفسير النصوص وتحليلها، وقبل ذلك فك رموز اللغة واستنتاج ما فيها من أفكار وقيم ، والحكم بالنتيجة على النص بتقويمه وإبداء الرأي فيه، وهذه العمليات جميعها هي عمليات تفكير.

الأسس التي يستند إليها تعليم البلاغة في ضوء علاقتها بمهارات التفكير:

التعليم الصحيح هو الذي يأخذ بالأسس العامة في بناء مهارات التفكير لدى المتلقّي بحيث يشكِّل لديه قدرات قائمة على التحليل والاستنتاج لأيّ ظاهرة، وهذا يؤدي إلى تشكيل نظام تربوي ينشئ مجموعة من الخبرات الكافية في مجال التفكير.

كما أنّ تعليم مهارات التفكير يستثير دافعية المتعلم، ويزوِّده بالأدوات والأساليب التي تتطلَّب عملية التفاعل بحيث يتعامل المتعلم مع المعلومات بصورة تؤدِّي إلى كسب التعلُّم بشكل كبير.

وينظر (دي بونو) إلى التفكير على أنه عملية عقلية يمكن أن تتطوّر بوساطة التدرب والممارسة والتعلم، كما يرى أنّ مهارة التفكير لا تختلف عن بقية الجوانب النمائية الأخرى، وهذا يعدّ من الأسس العامة لعملية



النمو العقلي[1]. وحيث إنّ مهارات التفكير تنمو وتتطور من خلال مواد الدراسة، ويمكن التدريب عليها، وسنكشف فيما يلي جانبين رئيسين في استناد تعليم البلاغة إلى التفكير ومهاراته:

(١) نبيل عبدالهادي وآخرون، مرجع سابق، ص ٩٥.

أولهما: البلاغة التعليمية:

يمكن إيجاز الغايات المرتبطة بتعليم البلاغة في ضوء علاقتها بمهارات التفكير في ثلاث غايات أساسية هي:

١. الغاية المعرفية:

وتتمثل في العناصر التالية :

- فهم الأفكار التي تشتمل عليها النصوص الأدبية، وتحليل ما فيها من مواطن الجمال.

- التعريف بالمفاهيم البلاغية وبيان خصائصها وقيمها الفنية في السياق وبناء شبكة من الارتباطات الذهنية فيما بينها.

- التمكين من تحديد المستوى الفني للإنتاج الأدبي، والحكم على الأدباء والمفاضلة بينهم، والموازنة بين الآثار الأدبية، وتقويم إنتاجهم تقويمًا فنيًّا سديدًا[١].

- التبصير بالأسس والأصول التي تقوم عليها بلاغة الكلام وجودة الأسلوب من حيث الوضوح والقوّة والجمال وروعة التصوير، ودقة التفكير، وبراعة الخيال[٢].

---

(١) علي الجمبلاطي، أبو الفتوح التوانسي (١٩٧٥) : الأصول الحديثة لتدريس اللغة العربية، القاهرة، دار نهضة مصر، ص٢٩٠.

(٢) محمد سمك (١٩٩٨) :فن التدريس للتربية اللغوية، القاهرة، دار الفكر، ص ٥٥١ .



٢.الغاية التذوقية الوجدانية:

وتتمثل في العناصر التالية:

- تنمية الذوق الأدبي للنصوص الأدبية بفهمها فهمًا دقيقًا عند تصور المعنى الأدبي العام، ثم تجاوزه إلى معرفة الخصائص الفنية للنص، ومهارة الأديب في التعبير عن مشاعره وأحاسيسه.

-الارتقاء بحس المتعلم ووجدانه بالوقوف على ما في الأساليب من روائع الكلم، وتنمية الإحساس بقيمة اللفظ ووظيفته في أداء المعنى المناسب، وتنمية الإحساس بقيمة التعبير الأدبي وأثره في النفوس، بالتفكير فيما تدل عليه النصوص الأدبية من ضروب المهارة الفنية للأدباء وما يصوره أدبهم من ألوان العواطف، وتخيل الحالات النفسية(١).

-التمكين من تحصيل المتعة الفنية عند قراءة الآثار الأدبية الرائعة، وذلك بفهم خصائص كل لون من ألوان الأدب المختلفة، وإدراك أسرار جماله.

٣.الغاية التطبيقية العملية:

وتتحدّد في العناصر التالية:

- التمكين من استعمال اللغة استعمالاً سليمًا دقيقًا، وتمثُّلها تمثلاً كاملاً،

---

(١) شفيع السيد (١٩٩٤) : رؤية جديدة في دراسة البلاغة العربية، جامعة القاهرة، ٦٥.

وإدراك الأسرار البلاغية، والنكات البيانية وراء ألفاظها، وما تحويه من قيم فنية وجمالية.

-تنمية قدرة المتعلِّمين على إنشاء الكلام الجيد بمحاكاة الأنماط الأدبية البليغة التي نالت إعجاب النقاد والدارسين للأعمال الأدبية، ثم التدرّج بهم من التقليد إلى الابتكار والإبداع.

ثانيًا: أسس تعلُّم البلاغة في ضوء علاقتها بمهارات التفكير:

تستند البلاغة في عملية تدريسها وفق طبيعتها القائمة على التفكير ومهاراته إلى عدّة أسس، منها:

١. أن البلاغة فنّ، أكثر من كونها علمًا:

البلاغة فنّ مرتبط بالأدب ارتباطًا وثيقًا، ويبنى على تنمية مهارات التفكير لدى المتعلم، كما يعمل على خلق الذوق وصقله[١]. فليس الهدف من دراستها ثراء المعلومات والمعارف، أو زيادة ثقافة الفرد، وهذا يعني الابتعاد عن تحويل المباحث البلاغية إلى مسائل تسيطر عليها العناية بالقواعد والتعريفات والمصطلحات والحدود.

ومن يعدّ البلاغة علمًا تطبيقيًّا بالإضافة إلى أنها فنٌّ؛ ينظر إلى كونها تضمّ مجموعة من القواعد التي ترسم الطريق للأدباء؛ انطلاقًا من اختلاف

---

(١) عبد الرحمن الهاشمي، وفائزةالعزاوي : مرجع سابق : ص١٨٣ .

الأساليب البلاغية من فترة لأخرى نتيجة اختلاف أذواق الأدباء، وتنوع اتجاهاتهم الثقافية والفكرية[1]، وبذلك تكون الغاية من وضع البلاغة في صورة قواعد هي التيسير والإرشاد إلى كيفية الإنشاء الجيد، والنقد الموضوعي البناء، والتعليم اللغوي الجيد هو الذي يقوم على أساس الموازنة بين طريقتي الموازنة والمدارسة، وتكون الممارسة بالدربة والمران على نصوص مباشرة استماعًا وتحدُّثًا، وقراءة وكتابة، وتكون المدارسة بالإلمام بالقواعد، والمران على تطبيقاتها[2].

٢. طابع درس البلاغة التذوق والنقد والمفاضلة:

السمة المميّزة لدراسة البلاغة هي السمة الفنية، ولذا فإنّ تعليمها المعتمد على التفكير يغلب عليه طابع المقارنة والتحليل والتنبُّؤ والنقد، وثمرة ذلك إصدار الأحكام على النصوص الأدبية.

ولمراعاة هذا الأساس قيمة كبيرة؛ إذ يؤدي إلى الاهتمام بالموازنات الأدبية بين التعبيرات اللغوية، والنصوص الأدبية، حيث يكون الاحتكام في تلك الموازنات من أجدى الوسائل في سرعة تكوين الذوق الأدبي وإنضاجه.

---

(١) إبراهيم عطا (١٩٨٨) : أسس تصحيح موضوع التعبير التحريري، مجلة دراسات تربوية، المجلد ٣، ص١٩٦-٢٣٣.

(٢) أحمد حنورة (١٩٨٩) : المهارات اللغوية، دار المطبوعات الجديدة، ص٧٦ .

والبلاغة على هذا الأساس ليست قضايا وأحكامًا وقواعد، إنما هي إدراك فنيّ لما في النصوص الأدبية من جمال الفكرة وجمال الأسلوب، إدراكا يقوم على فهمها وتحليلها، واستشعار تأثيرها، وتذوق جمالها.

٣. اتساع النظرة البلاغية الحديثة:

لا يقف الدرس البلاغي الحديث عند دائرة اللفظ والكلمة والجملة؛ إذ الوقوف على الصور الجزئية لا يحقق الغاية التذوقية النقدية، إنما يُعنى بتناول تلك النصوص في صورها الكلية التي تشمل الكلمة والجملة والعبارة والفقرة والقطعة الأدبية.

ومراعاة هذا الأساس من شأنه أن يوسع إدراك المعاني وفهمها، وربطها بمدلولاتها، وتفسيرها في ضوء شبكة علاقاتها في ذهن المتعلم، كما ينمي مهارة التعميم والاستنتاج عند تحليل النصوص الأدبية ونقدها، كذلك يتصل بهذا الأساس أهمية إدراك القيم الفنية للمفاهيم البلاغية، واستشعار تأثيرها بحيث لا يقتصر الأمر عند مجرد تحديد الموطن البلاغي والمفهوم البلاغي.

٤. العلاقة بين البلاغة وبقية فروع اللغة العربية:

ترتبط البلاغة بسائر فنون اللغة حيث تؤدي التراكيب النحوية جانبًا مهمًّا في تكوين الصورة البلاغية بما تقوم عليه دراستها من عمليات الفهم



والتحليل والاستنتاج ومقارنة الأنماط اللغوية، وأثر العلاقات النحوية في تصوير المعنى، ووظيفة الإعراب في توضيح الفنّ البلاغي واستجلائه، ولا يخفى ما ذكره عبد القاهر في تعريف النظم الذي هو لبّ البلاغة حين قال: ((ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت، فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخلّ بشيء منها، وذلك أنا لا نعلم شيئًا يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كلّ باب وفروقه))(١).

والقراءة نصوص منتقاة تقوم دراستها على استيعاب أفكار النصوص بمستوياتها اللفظية والمعنوية والنقدية، وما يتطلبه ذلك من مهارات التفكير الناقد وغيرها، وتهدف إلى إنماء الذوق وإرهاف الحس، وتزخر بألوان من بلاغات الكلام وأدائه وفقًا لمقتضى الحال.

وتتضح دراسة الإملاء في عبارات يسودها الطابع البلاغي، كما نجد نماذج الخطّ مأثورة يحفظها المتعلِّم إعجابًا بها؛ لأنها كالقلائد المصنوعة بعناية، تعجب المتأمِّل في جمالها.

أمّا التعبير فهو درس تطبيقي، يحاول فيه المتعلم التأنُّق برصيده اللغوي والفكريّ في إطار محكم، يفسح مجال الممارسة اللغوية والإبداع

---

(١) عبدالقاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، مرجع سابق، ص٨١ .

البلاغي، وبهذا يقوم الدرس البلاغيّ على التكامل الداخليّ بين فروع اللغة، مما يعزّز جوانب الفهم والاستيعاب اللغويّ بصفة عامّة.

الدراسة التطبيقية

خُصِّص هذا الجزء من الدراسة لتسليط الضوء على مهارات التفكير، والاستراتيجية العامَّة لتعليمها وتعلُّمها، يليهما استعراض المهارات المنتقاة من نمط التفكير العميق، بذكر مفهوم كلٍّ منها، وأهدافها، مُردَفة بتطبيقاتها، مع خطوات تطبيقها وفق الاستراتيجية العامّة لتعليم مهارات التفكير وتعلُّمها.

مهارات التفكير:

تعني مهارات التفكير تفاعل المتعلم مع المحتوى بوعيه بالعمليات الإدراكية، وقدرته على تنظيمها والإفادة منها، وتتطلب التفاعل، وتحمل المسؤولية في إدارة عمليات فهم المحتوى الخاص به، وتنظيمه، واستخدامه في حل المشكلة المطروحة، وتقاس بأدائه في الأسئلة التي تقيس ذلك.

الاستراتيجية العامة لتعليم مهارات التفكير وتعلمها:

١. عرض مفهوم المهارة : وذلك بتحديد مفهومها كما عرفها علماء التفكير .

٢. توضيح المهارة: عن طريق عرض أسسها وأهدافها والمجالات

التي تقوم عليها ، ثم طرح مثال تطبيقي لتوظيفها في تعلم موضوعات البلاغة .

٣. توضيح خطوات تطبيقها: حيث يبين كل خطوة ومسوغاتها، وعوامل نجاحها وصولاً إلى التفكير المنطقي.

٤. عرض نموذج لتطبيق المهارة: حيث يستطيع المتعلم التدرب على المهارة ذاتيًّا .

٥. مراجعة الخطوات السابقة: للتأكد من فهم الدارسين بسؤالهم عن تعريفها، وطريقة تطبيقها، وطرح أمثلة عليها[١] .

مهارات التفكير الأساسية (نمط التفكير العميق)[٢]:

١.مهارة المقارنة:

.**مفهومها:** تحدث عندما يقوم الفرد بالتعرف على أوجه الشبه والاختلاف بين الأشياء أو الظواهر أو الموضوعات، بناء على عدد من المعايير.

(١) جودت أحمد سعادة (٢٠٠٩) : تدريس مهارات التفكير، دار الشروق، رام الله: ص٨٥-٨٦ .

(٢) اعتمدت الباحثتان في تعريف مهارات التفكير على كتاب حسن زيتون تعليم التفكير.

• أهدافها:

١. فهم خصائص الأشياء .

٢. اتخاذ قرارات للاختيار بين شيئين.

٣. التوصُّل إلى استنتاجات مهمة.

• تطبيقاتها:

تقوم مهارة المقارنة على عدد من المعايير، آثرت الباحثتان استعراضها مع التطبيقات:

أولاً: معيار الخصائص الوصفية للأشياء:

تطبيقه: المقارنة بين كل من المقابلة والطباق:

خطوات تطبيق المهارة:

١ .تمييز عناصر التشابه من الاختلاف بين فني الطباق والمقابلة:

فالجامع بينهما: أن كلاً منهما يأتي بين معنيين متضادَّين حقيقة أو تقديرًا.

ويختلفان في: أنّ الطباق يتناول الألفاظ فيكون بين معنًى واحد وما يضادّه، والمقابلة تكون في الجمل التي تجمع بين معنيين، أو معانٍ، وما يضادّها على الترتيب[1].

---

(١) السكاكي (٢٠٠٠) : مفتاح العلوم ، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٥٣٣ .

٢. عرض شاهد لكل منهما:

قَالَ تعَالَىٰ: ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٦﴾ ﴾ [البقرة: ٥٥ – ٥٦] .

وقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسْتَغْنَىٰ ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِٱلْحُسْنَىٰ ﴿٩﴾ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ ﴿١٠﴾ ﴾ [الليل: ٥ – ١٠].

٣. توضيح موطن الشاهد:

تَحقَّق الطباق في الشاهد الأول بين الحياة والموت في لفظَي ﴿ بَعَثْنَٰكُم ﴾ و﴿ مَوْتِكُمْ ﴾ ، وأوثر وضع الموت في مقابل الحياة؛ ليستشعر المتلقي عظيم المنّة وجليل القدرة، باستحضار صورة البعث النابضة بالحياة، أمام ضدِّها الموت، ليحصل بتدبُّر الحالين إيمان بالقدرة الإلهيّة المعجِزة، وشكر لعظيم المنة.

وفي الشاهد الثاني جاءت المقابلة بين الجمل الأولى: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ﴿٧﴾ ﴾ ، وفي مقابلها الجمل الثانية: ﴿ وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسْتَغْنَىٰ ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِٱلْحُسْنَىٰ ﴿٩﴾ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ ﴿١٠﴾ ﴾ فجُعل التيسير لليسرى أعظم جزاء للإنفاق والتقى والتصديق، وجعل ضده وهو التعسير أشدّ عقوبة لمن جمع أضداد تلك الصفات، وهي المنع والاستغناء والتكذيب؛ ليتجلى التباين الكبير بين الصورة المشرقة للمنفق مع الجزاء العظيم الذي يناله، وفي

مقابلها الصورة المظلمة للممسك مع ما ينتظره من سوء المصير جزاء وفاقًا، ولا يخفى ما يؤديه التوازن الصوتي بين الجمل، واتفاق فواصلها بألف المد، مما يحقق فضل تأمل للحال أثناء الوقوف على الفواصل.

٤ .مطالبة الدارسين بتطبيق مهارة المقارنة بين فنين آخرين نحو التشبيه البليغ والاستعارة.

فالجامع بينهما: علاقة المشابهة وانتفاء أداة التشبيه، فاختصاص الاستعارة بعلاقة المشابهة يدعم آصرة القربى بينها وبين التشبيه، فهو أصل والاستعارة كالفرع منه؛ فيه يحتفظ كلٌّ من المشبَّه والمشبَّه به بصورته، تربط بينهما أداة ظاهرة أو مقدَّرة، أمَّا في الاستعارة فتسقط الأداة ويُدمَج الأصليُّ بالمستعار، إذ مِلاكها تقريب الشَّبَه، والامتزاج بين الطرفين[1].

ومناط الفرق بينهما يكمن في: حذف أحد ركني التشبيه الرئيسين في الاستعارة، وأن تقدير الأداة ممكن في التشبيه البليغ؛ لذا يطلق عليه التشبيه المضمَر الأداة، بينما الاستعارة وإن كانت تقوم على معنى التشابه، إلاَّ أنَّ تقدير الأداة يمتنع فيها[2]. فتعرّف بأنها ((اللفظ المستعمَل في غير ما وُضع له؛ لعلاقة المشابَهة بين المعنى الأصليّ الذي نُقلت إليه الكلمة مع

---

(١) السكاكي (٢٠٠٠) : مفتاح العلوم، مرجع سابق : ص ٤٧٨ .

(٢) ابن أبي الإصبع المصري، (١٩٩٥) ، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر، وزارة الأوقاف، القاهرة، ص١٦١- ١٦٤ .

وجود قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصليّ))[1].

فيمكن تطبيق مهارة المقارنة الوصفية بينهما في المثالين التاليين:

قال تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ﴾ [الحج: ٢].

قال تعالى: ﴿أَيۡنَمَا تَكُونُواْ يُدۡرِككُّمُ ٱلۡمَوۡتُ وَلَوۡ كُنتُمۡ فِي بُرُوجٖ مُّشَيَّدَةٖ﴾ [النساء: ٧٨].

ثانيًا: معيار الوظائف أو الاستخدامات:

تطبيقه: مقارنة الحقيقة بالمجاز في الوظائف.

خطوات تطبيق المهارة:

١. تمييز عناصر التشابه والاختلاف بينهما في الوظائف.

الجامع بين المجاز والحقيقة في الوظيفة: أنهما وسيلتا تعبير لا تغني إحداهما عن الأخرى في تصوير المعنى.

ويختلفان في: أن المجاز يستمدّ قيمته الفنِّيَّة من الخيال ووسائل الإيماء بالغة التأثير نحو تصوير المعقول في صورة المحسوس، بينما تستمدُّ الحقيقة قيمتها من سهولتها وصدقها وحرارتها التي ربما تفتقر إليها بعض التعبيرات المجازيَّة، مما يجعل الحقيقة في موضعها وسيلةَ إيماء بالغةَ التأثير. فالتسليم بأنَّ البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال يقتضي وجود أحوال كثيرة تقتضي الاعتماد على الحقيقة المجرَّدة،كما أن المجاز يمد المعنى بطاقات إيحائية، ويفتح أبوابًا من التأويل، ويثير في الذهن حشدًا من التجارب النفسية.

---

(١) عبد القادر حسين (١٤٠٥): القرآن والصورة البيانية، عالم الكتب، بيروت: ص١٩٣ .

٢. عرض شاهد لكل منهما:

قال تعالى: ﴿قُل لَّن يَنفَعَكُمُ ٱلْفِرَارُ إِن فَرَرْتُم مِّنَ ٱلْمَوْتِ أَوِ ٱلْقَتْلِ﴾ [الأحزاب:١٦].

وقال تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الزمر: ٣٠].

٣. توضيح موطن الشاهد:

في الشاهد الأول جاء التعبير المجازي بطريق الاستعارة مع النفيِ الصريح؛ ليقدِّم أبلغ دليل على انعدام جدوى الفرار، وضرورة الاستعداد للمواجَهة؛ فحقيقة الفرار من الموت غير متصورة؛ لذا أتت على سبيل الفرض والتقدير في صورة متحركة أبرزتها الاستعارة المكنية؛ حيث شخِّص الموت بكائن قوي سبّاق لا يشابه غيره من الأخطار التي قد يكون الفرار منها منجاة؛ لتتمثل حقيقته الفعلية التي ينبغي أن تستقر في الأذهان، وفي الشاهد الثاني صوِّر المعنى بطريق الحقيقة صريحًا مؤكَّدًا بـ(إن) مكرّرة، وأوثر مجيئه بالاسمية، ليدلّ على الثبوت، فالموت نهاية كل حي؛ ويستوي فيه كل البشر بما فيهم رسول الله ﷺ، فيلحظ اختلاف وظيفة المجاز عن الحقيقة ليطابق كل منهما في سياقه مقتضى الحال ويحقق المراد. فقد وضح التعبير المجازي بنظمه وإيحاءاته فكرة اختلاف الموت عن غيره من الأخطار التي يصعب تصورها بطريق مباشر، في حين قررت الحقيقة قضية الموت التي لا يماري أحد في ثباتها.

٤ .مطالبة الدارسين بتطبيق مهارة المقارنة بين فنين آخرين:

نحو مقارنة الكلام المسجوع في التأثير وشد الأنظار، وسرعة الحفظ، بالكلام غير المسجوع، وحاجة المخاطب إلى كل منهما، مع لفت الأنظار إلى حسن السجع إذا جاء عفوًا يتطلَّبه المقام، وذمّه إن جاء متكلَّفًا ثقيلاً.

ثالثًا: معيار الطريقة:

تطبيقه: المقارنة بين كل من الاستعارة التصريحية والمكنية في الإجراء.

خطوات تطبيق المهارة:

١ .تمييز عناصر التشابه والاختلاف بين الفنين في الطريقة.

ففي كلتا الاستعارتين حذْف لأحد ركني التشبيه، لكن في التصريحية يحذف المشبه ويصرح بالمشبه به، بينما في المكنية يكنى عن المشبه به بلازم من لوازمه.

٢. عرض شاهد لهما:

قال الشاعر(١):

خجلت خدودُ الوردِ مِن تفضيله   خجلاً تورُّدها عليه شاهدُ

---

(١) البيت من الكامل، وهو لابن الرومي في ديوانه : ٢/ ١٦١ بتحقيق عبد الأمير علي مهنا : دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٨ .

٣. توضيح موطن الشاهد:

جوهر الفرق بين نوعي الاستعارة طريقة الإجراء وموضع الشاهد، فيمكن أن يقال: شُبهت حمرة الورد بالخجل، وحذف المشبه وصرِّح بالمشبه به على وجه الاستعارة التصريحية، ويمكن أن تجرى بوجه آخر بتشبيه الورد بالفتاة، واستعير له الخجل والخدود على سبيل الاستعارة المكنية التشخيصية، وفي كلا الوجهين بث للحياة في الجامد يضفي على المعنى رونقًا وبهاءً .

٤ .مطالبة الدارسين بتطبيق مهارة المقارنة بين فنين آخرين: نحو الجناس التام والتورية؛ فالجناس يتحقق بلفظين متشابهين مع اختلاف في معنييهما، بينما التورية تكون في لفظ واحد يحتوي على معنيين، أحدهما قريب ظاهر، والآخر بعيد خفيّ، وهو المراد .

رابعًا: معيار المكونات:

تطبيقه: مقارنة السجع بالجناس.

خطوات تطبيق المهارة:

١ .تمييز عناصر التشابه والاختلاف بين الفنين في المكونات.

فيتشابهان في: أن كلًّا منهما يتكون من لفظين أو أكثر بينهما تشابه في الأحرف.

ويختلفان في: اختصاص السجع بنهاية الفقرات. وقد عرَّفه ضياء الدين بن الأثير بأنّه: ((تواطُؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد))[1].

٢. عرض شاهد لكل منهما:

قال النبي ﷺ : "يا معشر يهود، أسلموا تَسلموا". متفق عليه.

وفي حديث المغيرة بن شعبة عن النبيّ ﷺ : " أنه كان ينهى عن قيل وقال، وكثرة السؤال وإضاعة المال". متفق عليه.

٣. توضيح موطن الشاهد:

الجناس بين (أسلموا وتسلموا) ففيه تشابه في الأحرف، واختلاف في المعنى، فالأول بمعنى الإسلام والثاني بمعنى السلامة، ولم يأتيا في نهاية الفقرات. وفي الشاهد الثاني اتحدت فواصل الجمل للدلالة على أن النهي يشمل هذه الأمور الثلاثة، ولا يخفى أثره الجمالي على الكلام مع التأثير الوجداني؛ وليبقى الكلام محفوظًا.

٤ .مطالبة الدارسين بتطبيق مهارة المقارنة بين فنين آخرين:

التشابه بين الجناس والتورية في كون الجناس في لفظين والتورية في معنيين بلفظ واحد، مع الإتيان بأمثلة لكل منهما.

---

(١) ابن الأثير، (١٤١٦)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، المكتبة العصرية، بيروت: ١/ ١٩٥ .

خامسًا: معيار الصور الجمالية:

تطبيقه: مقارنة التشبيه الجيد بالتشبيه المعيب.

خطوات تطبيق المهارة:

١ .تمييز مواطن الجودة والرداءة وسمات كل منهما.

فتذكر بلاغة التشبيه في تجلية المعاني وتوضيحها، والشروط التي ينبغي توافرها فيه، وتوضِّح عيوبه، التي منها أن تكون الصفة المراد نسبتها إلى المشبه غير ظاهرة في المشبه به، أو أن يقتصر التشبيه على الجانب المادي دون ارتباط بالجانب المعنوي النفسي والإدراك الوجداني للأمور، باشتراك طرفي التشبيه في شكل الصورة أو معناها، مع اتِّفاق جوهر العواطف التي تثيرها، ينبغي النظر في الغرض الذي سيق له، والطريقة التي أتى بها؛ ولمح الصلة بين ركنيه من حيث وقعهما النفسيّ[1]، وذلك لتتجلَّى بلاغته وحُسنه، ويمكن إثارة الحس التذوُّقي، وتطبيق المقارنة بين الصور الجمالية بعرض المثالين التاليين في وصف روض.

(١) بكري شيخ أمين: (١٩٩٠) البلاغة في ثوبها الجديد علم البيان، دار العلم للملايين، بيروت، : ١٦/٢

٢. عرض شاهد لكلٍّ منهما:

قال الشاعر(١):

وكأن محمرَّ الشقيـ ـق إذا تصوَّب أو تصعَّدْ

أعلامُ ياقوتٍ نُشر نَ على رِماح من زبرجدْ

وقال الآخر(٢):

كَأَنَّ شَقَائِقَ النُّعمَانِ فِيهِ ثِيَابٌ قَد رَوِينَ مِنَ الدِّمَاءِ

٣. توضيح موطن الشاهد:

يتناسب في الشاهد الأول ركنا التشبيه في صورة تتسم بالطرافة و الجدّة، وتوحي بالجمال والبهجة، في حين يظهر الانفصال الوجداني بين ركني التشبيه في الشاهد الثاني؛ حيث لا يتناسب جمال شقائق النعمان، والإحساس الذي يبثه مرآها في النفس مع منظر الثياب المرتوية بالدماء، بما تثيره من مشاعر الاشمئزاز.

---

(١) البيتان من مجزوء الكامل، وهما للصنوبري في الروضيات من شعر الصنوبري، لمحمد الطباخ: ٥٦، المطبعة العلمية، حلب، ١٩٣٢.

(٢) البيت من الوافر، وهو منسوب للخباز البلدي في معاهد التنصيص: ٢/ ٥. عبد الرحيم العباسي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، تصوير عالم الكتب، بيروت.

٤ . مطالبة الدارسين بتطبيق مهارة المقارنة في الصور الجمالية:

بالبحث عما وراء الكلمات والجمل للتوصُّل إلى بلاغة أسلوب النداء مثلاً ومقارنته بالأساليب التي تخلو منه، وصولاً إلى إدراك ارتباطه بالمشاعر والانفعالات في المواقف الإنسانية المختلفة مع ربطه بالواقع والمواقف الحيوية المختلفة، نحو قول الشاعر:

يا مَن يعزُّ علينا أن نُفارقَهم　　　وجدانُنا كلَّ شيءٍ بَعدكُم عَدَمُ[1]

٢. مهارة الاستنتاج :

● **مفهومها**: هي القدرة على استخلاص النتائج، أو التوصُّل إلى رأي أو قرار بعد تفكير عميق استنادًا إلى المعلومات أو الحقائق المتوافرة.

● **أهدافها:**

١ . التوصُّل إلى معلومات أو نتائج جديدة غير موجودة مباشرة في موضوع، أو موقف تفكير.

٢. اكتشاف قرائن مرتبطة بالموضوع أو بالموقف.

٣. تقرير العلاقات بين الأشياء و الظواهر بناء على معلومات محددة .

● **تطبيقها**: استنتاج استعمالات صيغ الأمر والنهي المباشرين، والفرق

---

(١) البيت من البسيط، وهو للمتنبي في ديوانه : ٤/ ٨٧ . شرح عبدالرحمن البرقوقي : دار الكتاب العربي، بيروت .



بينهما وبين الصيغ الأخرى، والحاجة إلى استعمال كل منها، والآثار النفسية على المخاطب في إيثار أيٍّ منها دون غيره.

- **خطوات تطبيق المهارة:**

١.عرض بعض الأساليب البلاغية والمناقشة حولها .

إلقاء مجموعة من الأوامر والنواهي بصيغة مباشرة، وإجراء مناقشة مع الدارسين حولها مثل: عبِّر عن شعورك وأنت تتلقى أوامر بتنفيذ مهمات بطريقة مباشرة وما الفرق بينه وبين تلقيك الأوامر بصيغة الطلب.

٢.عرض شواهدها .

الطرق المباشرة في الأمر نحو: اقرأ واكتب وقم، وغير المباشرة: هلا قرأت، وألا تكتب، وكذا النهي في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِبْرَٰهِيمَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا ﴿٤١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴿٤٢﴾ يَٰٓأَبَتِ إِنِّى قَدْ جَآءَنِى مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَٱتَّبِعْنِىٓ أَهْدِكَ صِرَٰطًا سَوِيًّا ﴿٤٣﴾ يَٰٓأَبَتِ لَا تَعْبُدِ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ عَصِيًّا ﴿٤٤﴾﴾ [مريم: ٤١ –٤٤].

٣. توضيح موطن البلاغة:

لحكمة إبراهيم عليه السلام جعل النهي في آخر السياق ﴿لَا تَعْبُدِ ٱلشَّيْطَٰنَ﴾ ليتحقق منه لغرض الالتماس من ابن مشفق، بعد مقدِّمات أوردها لاستلال نفور والده المعاند، فبدأ بنهي على وجه الاستفهام ﴿لِمَ تَعْبُدُ﴾ . ليتحقق من كل ذلك الخروج بقيمة الأمر والنهي في الاتصال بين الناس سواء كان أمرًا

حقيقيًّا بأسلوب مناسب أم بأساليب بلاغية تخرج إلى معان أقلّ حدة من الأساليب المباشرة، ومناقشة الدور الوظيفي الذي يحققه أسلوبي الأمر والنهي وقدرته على تحريك المشاعر والانفعالات في المواقف المختلفة.

٤ . مطالبة الدارسين بتطبيق مهارة الاستنتاج في فنين آخرين:

ترتبط مهارة الاستنتاج ارتباطًا وثيقًا بالمقارنة، فيمكن بعد المقارنة في الأمثلة السابقة طلب تطبيق مهارة الاستنتاج.

وكذا في عرض مجموعة من الاستعارات التمثيلية وذكر المواقف التي يمكن أن تقال فيها، واستنتاج السمة العامة التي تميزها من خلال التركيب والورود في المواقف المشابهة.

٣. مهارة التنبُّؤ:

● **مفهومها:** هي القدرة على توقع الأحداث القادمة في سياق معين من خلال المشاهدات الحالية، واستخدامها في الوصول إلى توقعات محتملة.

● **أهدافها:**

١. استكشاف المستقبل للعمل على التخطيط السليم حيال الأشياء.

٢. تطوير الأوضاع الحالية ، وتصحيح تصوراتنا للأشياء .

٣. دراسة المترتبات على قرار معين أو تصرف معين.

● **تطبيقها:** التنبؤ بالمعاني اللازمة للأساليب الكنائية.



- **خطوات تطبيق المهارة:**

١.عرض الأسلوب البلاغي والمناقشة حوله .

تُعرّف الكناية بأنها: ((لفظ أُريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه حينئذ))[١]. فالمعاني في الكناية ليست سافرة لكلِّ راءٍ، وإنما تطلُّ في خَفَر كغيداء من وراء السِّياق؛ فتحلِّق بالذِّهن في سماء البلاغة خِطبة للمعنى، فتشعر النفس بعد عناء تَطوافه بلذَّة الظَّفر بعد الغوص، أو((كالعزيز المحتجَب؛ لا يريك وجهه حتى تستأذنَ عليه. ثُمَّ ما كُلّ فِكر يهتدي إلى وجه الكشف عمَّا اشتمل عليه، ولا كُلّ خاطر يؤذَن له في الوصول إليه...كما ليس كلّ من دنا من أبواب الملوك فُتحت له))[٢].

٢.عرض شاهده .

قال الشاعر[٣]:

وما يكُ فيَّ مِن عيب فإنِّي   جبانُ الكلبِ مهزولُ الفصيلِ

---

(١) الخطيب القزويني (١٩٩٣): الإيضاح في علوم البلاغة، مرجع سابق، ص ٣٠١.

(٢) عبد القاهر الجرجاني (١٩٩١) : أسرار البلاغة، القاهرة، مطبعة المدني، القاهرة، ص ١٣٩، ١٤١ .

(٣) البيت من الوافر، غير معروف القائل، وجاء غير منسوب في الصناعتين ٣٦١، والعمدة: ١/ ٥٢٤ .

٣. توضيح موطن البلاغة وطريقة الاستكشاف:

الكناية في (جبان الكلب مهزول الفصيل)، وفيها تُستدعى الأذهان إلى التفكير في المعنى والتنبُّؤ بالمقصود منه بمشاركة الخيال، الذي يقلِّب الصور المختزنة في الذاكرة بحثًا عن المعنى، فجُبن الكلب وهُزال الفصيل دليلان على الكرم وكثرة الضِّيفان، ومما يحفِّز الذهن أكبر امتزاج الصورة بتأكيد المدح بما يشبه الذمّ؛ إذ تتجلَّى بمهارة التنبُّؤ المعاني المقصودة بأفضل الوسائل المعرفية.

٤. مطالبة الدارسين بتطبيق مهارة التنبؤ في شواهد أخر:

مهارة التنبُّؤ يمكن أن تتحقَّق في عدد من الفنون البلاغية مثل الإرصاد، الذي عرّفه ضياء الدين بن الأثير بقوله: ((وحقيقته أن يبنيَ الشاعر البيت من شعره على قافية قد أرصدها له، أي: أعدّها في نفسه، فإذا أنشد صدر البيت عُرف ما يأتي به في قافيته... وقد جاء الإرصاد في الكلام المنثور كما جاء في الشعر))[١]. مثاله قول البحتري[٢]:

أبكيكُما دَمعًا ولو أنِّي على   قدْرِ الجَوى أَبكي بَكيتُكُما دَما

---

(١) ابن الأثير، (١٤١٦): المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، مرجع سابق: ٢/ ٣٢٩.

(٢) البيت من الكامل، وهو للبحتري في ديوانه: ٢/ ١٠٤٦.

٤ . مهارة التفسير:

● **مفهومها**: هي تناول الظواهر أو المشكلات تناولاً عقليـًّا، يرمي إلى اكتشاف العلاقات القائمة بينها وبين غيرها من المتغيرات.

● **أهدافها** :

١. رد الظواهر و الأحداث إلى أسبابها .

٢. إيجاد مسوّغات منطقية للأحداث والظواهر والعلاقات بين الأشياء .

٣. فهم الظاهرة أو الحدث أو العلاقة في ضوء مسوّغات عقلية منطقية .

● **تطبيقها**: تفسير العلل غير الحقيقية لشواهد حسن التعليل والعلاقة بينها وبين المعاني الأدبية.

● **خطوات تطبيق المهارة:**

١.عرض الأسلوب البلاغي والمناقشة حوله .

حسن التعليل: ((هو أن يُدَّعى لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقي))[1].

---

(١) الخطيب القزويني (١٩٩٣): الإيضاح في علوم البلاغة، مرجع سابق، ص ١١٧ .

٢.عرض شاهده .

قول المتنبي[١]:

لَمْ تَحْكِ نائلَكَ السحابُ وإنَّما   حُمَّتْ بِهِ فَصبيبُها الرُّحَضاءُ

٣. توضيح موطن البلاغة وطريقة التفسير:

علَّل الشاعر للمطر بعلّة غير حقيقية هي أنه مرض بالحمى؛ لأنه لم يحاك عطاء الممدوح، ويتناول المتعلم المطر تناولاً عقليًّا مبيِّنًا أثر العلة غير الحقيقية في طرافة المعنى وفنيته.

٤. مطالبة الدارسين بتطبيق مهارة التفسير في شواهد أخر:

هذه المهارة يمكن أن ترتبط بمهارة المقارنة مثلاً لتترسخ المفاهيم في الذهن، فيمكن أن تأتي بعد مقارنة بين كل من: العلاقة الجزئية والكلية في المجاز المرسل.

٥.مهارة التحليل:

- **مفهومها:** هي تجزئة المعلومات المركَّبة والمعقَّدة إلى أجزاء صغيرة مع تحديد مسمياتها وأصنافها، وإقامة علاقات مناسبة بين الأجزاء.

- **أهدافها:**

١. التبصُّر، والفحص المدقِّق للموقف.

---

(١) البيت من الكامل، وهو في ديوان المتنبي بشرح البرقوقي، مرجع سابق، ١/ ١٥٤.

٢. اكتشاف العلاقات.

٣. تحديد الأخطاء والتناقضات والسمات المشتركة.

• **تطبيقها**: طلب تحليل أركان التشبيه، أو الاستعارة في مثال معين، وتتصل هذه المهارة بكل مهارات التفكير؛ فتأتي في المقارنة والتفسير والاستنتاج وتكوين المفهومات والتفسير، والتمثيل، ويلحظ أن هذه المهارة بخاصة تتميز في الدرس البلاغي بالارتباط الوثيق بينها وبين مهارة التخيل التي ستذكر بعدها؛ إذ تتجلى بهما معا مرونة التذوق البلاغي للأركان، والدمج بين مهارات التفكير ليخرج المتلقى بأوضح الطرق إلى المعاني، دون وضع لها في قوالب صماء. كما سيتضح من تطبيق مهارة التخيل.

٦. **مهارة التخيُّل**:

• **مفهومها**: إطلاق العنان للأفكار دون النظر إلى الارتباطات الواقعية أو المنطقية أو الالتزامات.

• **أهدافها**:

١. التحرّر من عالم الحقيقة والواقع.

٢. تكوين صور عقلية مبتكرة، وأفكار جديدة.

٣. تحقيق أعلى مستويات الإبداع، بالوصول إلى المبادئ والنظريات والاختراعات.

● **تطبيقها:** تخيل الصور البيانية عند تحليل الشواهد.

● **خطوات تطبيق المهارة:**

١.عرض الأسلوب البلاغي والمناقشة حوله .

يعرّف التشبيه بأنَّه ((الدِّلالة على مشاركة أمر لأمر في معنى))[١].

ويستدعي التشبيه أركانًا هي: الطرفان ليحصل، والوجه ليجمع، والأداة لتوصِّل. كما ينبغي النظر في الغرض الذي سيق له، والطريقة التي أتى بها؛ لتتجلَّى بلاغته وحُسنه. فطرفاه هما المشبَّه والمشبَّه به، بوجودهما يُسمَّى الأسلوب تشبيهًا، ويشتركان في الذات أو الصفات من وجه أو أكثر، وهذا ما يُسمَّى بالجامع، أو وجه الشبه.

٢.عرض شاهده .

قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴿٤﴾﴾ [المنافقون: ٤].

٣. توضيح موطن البلاغة وطريقة التخيّل:

بتأمُّل المعنى ترتسمُ في الذهن صورة أولئك المنافقين، وتبرز أركان التشبيه:

---

(١) عبد الرحمن البرقوقي (١٣٥٠) : شرح التلخيص، دار الكتاب العربي، بيروت: ص ٢٣٨ .



فالمشبه: المنافقون، والمشبه به الخشب المسندة، وأداة التشبيه: كأن، ووجه الشبه توضحه مهارة التخيل التي تميز الدرس البلاغي، فتبعث فيه الجانب التذوقي الذي يفرق بينه وبين النحو، فالتشبيه تمثيليٌّ مركَّب يتكوّن وجه الشبه فيه من هيئة مركّبة يجليها إلى الذهن تأمُّل صفات المشبَّه:

- فالصفة الأولى: أنهم ذوو أجسام مَهيبة تُعجب الناظرين.
- والثانية: أنهم ذوو ألسنة فصيحة، وكلام يُعجِب السامعين.
- والثالثة: أنهم يحضرون مجلس الرسول ﷺ مُسندين ظهورهم إلى الجُدُر، متظاهرين بالوقار؛ وقلوبهم وعقولهم خالية من الإيمان(١).

وبمهارة التخيل تظهر العلاقة بين المشبَّه والمشبَّه به في هيئةٍ مركَّبةٍ من أجسام جامدة تخلو من الحياة والفائدة، تبدو متماسكة في هيئتها الخارجيَّة، بلا مؤهّلات للتماسك فباطنها فارغ، تتهاوى لأتفه سبب!

٤ . مطالبة الدارسين بتطبيق مهارة التخيّل في شواهد أخر:

طلب تخيل الجامع في الاستعارة في قول الله تعالى: ﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيۡلُ نَسۡلَخُ مِنۡهُ ٱلنَّهَارَ ﴾ [يس: ٣٧]، فلا يمكن أن تظهر أركانها دون مهارة التخيل.

٧.مهارة التطبيق:

---

(١) عبد الرحمن الميداني (١٤٢١) : أمثال القرآن وصور من أدبه الرفيع، دار القلم، دمشق: ص١٩٤.

● **مفهومها:** استخدام الفرد للمعرفة أو الخبرات التي سبق تعلمها في حل مشكلة تعرض لها في موقف جديد، أو محتوى جديد غير مألوف.

● **أهدافها:**

١. توظيف المعلومات الموجودة من مبادئ وقوانين ونظريات في حل الأسئلة.

٢. الاهتمام بالجانب الحيوي والأبعاد المعرفية التي تكمن وراء المادة المدروسة.

٣. تحويل المعارف النظرية إلى سلوكيات أو اتجاهات وقيم تدعم التفكير، وتوجهه في مسار محدد .

● **تطبيقها:** طلب إنشاء قصة قصيرة بأسلوبي الإيجاز والإطناب.

● **خطوات تطبيق المهارة:**

١.عرض الأسلوب البلاغي والمناقشة حوله .

ذكر حدّي الإيجاز والإطناب بأن ((الإيجاز هو أداء المقصود من الكلام بأقلّ من عبارات متعارَف الأوساط، والإطناب هو أداؤه بأكثر من عباراتهم، سواء كانت القلّة أو الكثرة راجعة على الجمل، أو على غير الجمل))[1].

---

(١) السكاكي (٢٠٠٠) : مفتاح العلوم ، مرجع سابق، ص ٣٨٨.



وإقامة حوار حول أثرهما في عملية الاتصال اللغوي، وكيفية توظيف كل منهما في التعبير في ظل الإيقاع السريع للحياة المعاصرة، والمواقف التي يتطلبها كل منهما في حل المشكلات والإقناع من أجل تيسير أمور الناس في المجتمع الإنساني.

وذكر فضيلة كلٍّ منهما في الكلام تبعًا للحال ومقتضى المقام؛ إذ ((يحتاج إليهما في جميع الكلام، وكلّ نوع منه، ولكلٍّ واحد منهما موضع، فالحاجة إلى الإيجاز في موضع كالحاجة إلى الإطناب في مكانه، فمن أزال التدبير في ذلك عن وجهته، واستعمل الإطناب في موضع الإيجاز، واستعمل الإيجاز في موضع الإطناب أخطأ))[1].فكلٌّ من الإيجاز والإطناب في موضعه حسن.

٢. توضيح طريقة التطبيق:

طلب إنشاء قصة قصيرة وفق ما عرفت عن أسلوبي الإيجاز والإطناب، أو توضيح سمات بعض ألوان البديع، ثم طلب إنشاء مناظرة بألوان البديع.

٨.مهارة تكوين المفهومات:

● **مفهومها:** هي مجموعة من الأشياء التي تم تجميعها معًا على أساس

---

(١) أبو هلال العسكري (١٩٧١)، كتاب الصناعتين الكتابة والشعر: دار الفكر العربي، القاهرة، ص١٩٦ .

الخصائص أو الصفات المشتركة التي يمكن الإشارة إليها برمز أو اسم معين، عن طريق الملاحظة، والاستنتاج.

- **أهدافها:**

١. الوصول إلى التفكير المنطقي الذي يصل الفروع بأصولها.

٢. تحديد الخصائص المميِّزة، والصفات المشتركة.

٣. ترميز المعاني والمفاهيم، وتصنيفها في البناء المعرفي لدى الإنسان .

- **تطبيقها:** ذكر قسمي الإنشاء ، وتفريعات كل قسم منها باستعراض التعريفات.

- **خطوات تطبيق المهارة:**

١.عرض الأسلوب البلاغي والمناقشة حوله .

ينقسم الإنشاء قسمين: طلبي، وغير طلبي.

الإنشاء الطلبيّ: وهو في حقيقته ما يستدعي مطلوبًا غير حاصل وقت الطلب، ويخرج إلى معانٍ مجازيّة، وأغراض يستدعيها المقام[1].

أنواعه: التمنِّي، والاستفهام، والأمر، والنهي، والنداء. ويمكن تجميعها على أساس استدعاء مطلوب، غير حاصل وقت الطلب، ويختلف كل منها في أدواته وصفاته الخاصة.

---

(١) السكاكي (٢٠٠٠) : مفتاح العلوم، مرجع سابق، ص٤١٤ .



فالتمني: طلب أمر تحبه النفس وترغب فيه ولكنه لا يرجى حصوله إما لكونه مستحيلاً أو لكونه بعيدًا لا يطمع في نيله.

والاستفهام: هو طلب العلم بشيء بأدوات معروفة.

والأمر: طلب حدوث شيء لم يكن حاصلاً وقت الطلب على سبيل التكليف والإلزام[1].

والنهي: طلب الكفّ عن الفعل.

والنداء: طلب الإقبال بأداة مخصوصة.

٢.عرض شواهده .

قال تعالى: ﴿ يَٰبُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱنۡهَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ ﴿١٧﴾ وَلَا تُصَعِّرۡ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمۡشِ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَرَحًاۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخۡتَالٖ فَخُورٖ ﴾ [لقمان: ١٧ - ١٨].

قال تعالى: ﴿يَوۡمَ يَنظُرُ ٱلۡمَرۡءُ مَا قَدَّمَتۡ يَدَاهُ وَيَقُولُ ٱلۡكَافِرُ يَٰلَيۡتَنِي كُنتُ تُرَٰبَۢا ﴿٤٠﴾ ﴾ [النبأ: ٤٠].

قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمۡ عَن قِبۡلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيۡهَاۚ قُل لِّلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿١٤٢﴾ ﴾ [البقرة: ١٤٢].

٣. توضيح طريقة تكوين المفهومات:

كل هذه الأساليب طُلب بها أمور غير حاصلة وقت الطلب، فإذا استعملت في أمور حاصلة وقت الطلب وجب تأويلها بالقرائن.

---

(١) بسيوني فيود علم المعاني (٢٠٠٤)، مؤسسة المختار، القاهرة، ص ٢٨٧- ٣٣٧ .

٤ . مطالبة الدارسين بتطبيق مهارة تكوين المفهومات في مجموعات أخر:

كذلك يمكن أن ينطبق ذلك على مباحث علم المعاني بكونها تتعلق بتعريفه، وتنصبّ حول أثر التراكيب على المعاني، في حين يسلط علم البيان بفنونه الضوء على الصور الجمالية التي تعبر عن المعنى.

٩.مهارة التمثيل:

● **مفهومها:** هي صياغة المعلومات، أو إعادة التعبير عنها بصورة تظهر العلاقات المهمة في عناصرها بتحويلها إلى أشكال تخطيطية، أو جداول، ورموز، وأشكال بيانية.

● **أهدافها:**

١. تسهيل دراسة المعلومة وشرحها وتوضيحها.

٢. اختصارها والتركيز على أساسياتها.

٣. الاستيعاب الدقيق للمعلومات وفهم العلاقات بين أجزائها.

تطبيقها: يمكن أن تكون بعد تكوين المفهومات، فبعد استعراض تقسيم الجملة في البلاغة إلى خبر وإنشاء، وتفرع كل منهما إلى فنون، فللإنشاء نوعان طلب وغير طلب، وللخبر أضرب ثلاثة، ولكل منهما عدد من الأنواع. كل ذلك يقدم للمتعلم ويطلب منه صياغته في شكل تخطيطي.

الخاتمة

جاءت هذه الدراسة لتأكيد قيمة التفكير والاستيعاب المميز للموضوعات البلاغية لغرض الارتقاء في العملية التعليمية باستخدام المهارات العقلية التي تتطلب تفاعلات بين المتعلم والمحتوى ووعيه بالعمليات الإدراكية، والقدرة على تنظيمها والإستفادة منها.

وشملت جانبين : أحدهما نظري تحليلي، وتناول علاقة اللغة بالتفكير وما أكده علم النفس اللغوي من أن التفكير هو أساس اللغة، و المهارات اللغوية التفكيرية ، وكيف أن اللغة تعتمد في تعليمها على عدد من المهارات العقلية التي ينبغي العمل على تنميتها، ومستويات العملية اللغوية التفكيرية.

وتطرقت الدراسة إلى طبيعة البلاغة وما تقوم عليه دراستها من عمليات الفهم والاستيعاب وما تحتاجه من مهارات عقلية. تلا ذلك استنتاج عدد من الأسس التي ينبغي أن يستند إليها تعليم البلاغة في ضوء علاقتها بمهارات التفكير .

والآخر الجانب التطبيقي، الذي يقدم نماذج عملية لعدد من مهارات التفكير الأساسية التي حددها علماء التفكير، وتطويعها في تدريبات بلاغية تساعد المتعلم على اكتسابها .

وقد حاولت الباحثتان الإسهام في تقديم الدرس البلاغي الحديث القائم على ربط تعليم اللغة بالمهارات العقلية وتنميتها .

وفيما يلي موجز لأهم النتائج:

- السمة التذوقية في البلاغة توجب ربطها بمهارات التفكير.
- استعمال الاستراتيجيات الحديثة، وفهم مهارات التفكير من شأنه أن يرفع مستوى الفهم والاستيعاب في الدرس البلاغي، وصولا إلى أعلى مستويات الفهم من التفكير الإبداعي والتفكير الناقد.
- فهم مهارات التفكير وقدرة المعلم على الدمج بينها يحقق أفضل النتائج في فهم النصوص الأدبية والتطبيقات البلاغية.



ثبت المراجع

١. إبراهيم الحارثي (٢٠٠٩م) : تعليم التفكير، الرياض، مكتبة الشقري.

٢. إبراهيم عطا (١٩٨٨م): أسس تصحيح موضوع التعبير التحريري، مجلة دراسات تربوي.

٣. ابن أبي الإصبع المصري، (١٩٩٥م)، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر، وزارة الأوقاف، القاهرة.

٤. ابن الأثير، (١٤١٦م)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: المكتبة العصرية، بيروت.

٥. ابن رشيق (٢٠٠٠م)، العمدة في صناعة الشعر ونقده، مكتبة الخانجي، القاهرة .

٦. أبو هلال العسكري (١٩٧١م)، كتاب الصناعتين الكتابة والشعر: دار الفكر العربي، القاهرة.

٧. أحمد حنورة (١٩٨٩م) : المهارات اللغوية، دار المطبوعات الجديدة.

٨. البحتري : ديوان البحتري، شرح محمد التونجي: دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٤هـ.

٩. بسيوني فيود علم المعاني (٢٠٠٤م)، مؤسسة المختار، القاهرة.

١٠. بكري شيخ أمين: (١٩٩٠م) البلاغة في ثوبها الجديد علم البيان: دار العلم للملايين، بيروت.

١١. ثائر حسين (٢٠٠٧م) : الشامل في مهارات التفكير، مركزديبوزو لتعليم التفكير .

١٢. جودت أحمد سعادة (٢٠٠٩م) : تدريس مهارات التفكير، دار الشروق، رام الله.

١٣. حسن زيتون (٢٠٠٦م) : تعليم التفكير، القاهرة، عالم الكتب .

١٤. حسني عصر (٢٠٠٣م): مداخل تعليم التفكير وإثراؤه في المنهج الدراسي، الرياض، مكتبة الشقري.

١٥. حسني عصر (١٩٩٩م): قضايا في تعليم اللغة العربية وتدريسها، الإسكندرية، المكتب العربي الحديث .

١٦. الخطابي (١٩٩١م): بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، دار المعار، القاهرة.

١٧. الخطيب القزويني (١٩٩٣م): الإيضاح في علوم البلاغة، القاهرة، مكتبة الأزهر للتراث.

١٨. راتب عاشور، محمد مقدادي (٢٠٠٥م): المهارات القرائية والكتابية، عمان، دار المسيرة .

١٩. رشدي طعيمة (١٩٨٥م) دليل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، مجلة جامعة أم القرى.



٢٠. السكاكي (٢٠٠٠م) : مفتاح العلوم ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢١. شفيع السيد (١٩٩٤م) : رؤية جديدة في دراسة البلاغة العربية، جامعة القاهرة .

٢٢. شكور العامري (٢٠٠٩م): تقويم مدى تحصيل طلبة المرحلة الثانوية للمفاهيم البلاغية، رسالة ماجستير غير منشورة،كلية التربية، جامعة السلطان قابوس .

٢٣. عبد الأمير علي مهنا : ديوان ابن الرومي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (١٩٩٨م) .

٢٤. عبد الحميد عبد الله (٢٠٠٠م): فعالية استراتيجيات معرفية معينة في تنمية بعض المهارات العليا للفهم في القراءة، مجلة القراءة والمعرفة، كلية التربية، جامعة عين شمس، العدد الثاني .

٢٥. عبد الرحمن البرقوقي (١٣٥٠هـ) : شرح التلخيص، دار الكتاب العربي، بيروت.

٢٦. عبدالرحمن البرقوقي (١٣٥٠هـ) : شرح ديوان المتنبي: دار الكتاب العربي، بيروت .

٢٧. عبد الرحمن الميداني: (١٤٢١هـ) : أمثال القرآن وصور من أدبه الرفيع: دار القلم، دمشق.

٢٨. عبد الرحمن الهاشمي، فائزة العزاوي (٢٠٠٥م) : تدريس البلاغة العربية، دار المسيرة .

٢٩. عبد الرحيم العباسي، معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، تصوير عالم الكتب، بيروت .

٣٠. عبد القادر حسين (١٤٠٥هـ)، القرآن والصورة البيانية، عالم الكتب، بيروت.

٣١. عبد القاهر الجرجاني (١٩٩١م) : أسرار البلاغة، القاهرة، مطبعة المدني، القاهرة.

٣٢. عبد القاهر الجرجاني (١٩٩٢م) : دلائل الإعجاز، القاهرة، مطبعة المدني، القاهرة.

٣٣. عزمية طنطش (٢٠٠٤م): أثر برنامج تعليمي مقترح قائم على التحليل البلاغي في تنمية التذوق الأدبي ، رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة عمان للدراسات العليا .

٣٤. علي الجمبلاطي، أبو الفتوح التوانسي(١٩٧٥م): الأصول الحديثة لتدريس اللغة العربية، القاهرة، دار نهضة مصر .

٣٥. علي جاب الله (١٩٩٦م): تنمية بعض مهارات الفهم القرائي، المجلة الدولية للأبحاث التربوية، كلية التربية، جامعة الإمارات، العدد١١ .

٣٦. المبرد (١٩٨٥م)، البلاغة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة .

٣٧. محسن عطية (٢٠٠٧م) تدريس اللغة العربية في ضوء الكفايات الأدائية، عمان، دار المناهج.

٣٨. محمد اللاذقي (٢٠٠٤م) : المبسط في علوم البلاغة، بيروت، المكتبة العصرية.

٣٩. محمد سمك (١٩٩٨م) : فن التدريس للتربية اللغوية، القاهرة، دار الفكر.

٤٠. محمد الطباخ: (١٩٣٢م) الروضيات من شعر الصنوبري: المطبعة العلمية، حلب.

٤١. محمد مجاور(١٩٩٨م) : تدريس اللغة العربية في المرحلة الثانوية، القاهرة، دار الفكر العربي.

٤٢. مصطفى الرافعي (١٣٩٣م)، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، بيروت، دار الكتاب العربي.

٤٣. المؤتمر العلمي الثاني عشر (٢٠٠٠م): مناهج التعليم وتنمية التفكير، الجمعية المصرية للمناهج، ٢٥-٢٦ يوليو .

٤٤. نادية صرخوه (٢٠٠٦م) : أثر استراتيجية تدريسية بنائية قائمة على نموذج كاربلس في اكتساب المفاهيم البلاغية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الدراسات التربوية، جامعة عمان.

٤٥. نبيل عبد الهادي وآخرون (٢٠٠٣م): مهارات في اللغة والتفكير، عمان، دار المسيرة.

٤٦. يوسف عوض (١٩٩٤م) : نظرية النقد الأدبي الحديث، القاهرة، دار الأمين .

البلاغة في ضوء مذهب السلف في الاعتقاد

إعداد
د. عبدالمحسن بن عبدالعزيز العسكر



المقدمة

الحمد لله حق حمده، والصلاة والسلام على نبيه وعبده، وعلى آله وصحبه ووفده، أما بعد؛ فقد كثر الحديث عن مؤلفات البلاغيين، من جهة ما تحمله من مذاهب عقدية مخالفة لمنهج أهل والسنة والجماعة، فجاء هذا البحث مستقرئا لأشهر تلك المؤلفات على الجملة، وكاشفا عن العلاقة ما بين المذهب العلمي والتوجه الفكري لدى المصنفين في البلاغة، ومبينا ما وجد عندهم من انحراف وتنكب عن طريقة السلف، وما كان وراء ذلك من أسباب وبواعث، ثم خلص في إثر ذلك كله إلى بيان الائتلاف التام ما بين علم البلاغة والعقيدة السلفية، وأن الأول خادم للثاني، وجندي أمين لديه.

وقد اقتضت مادة البحث وطبيعته أن يلم الباحث بموضوعات ذات صلة؛ كالحديث في أصالة علم البلاغة، وأن بذوره الأولى نبتت في كتب أهل السنة، وكعرضه للأصول الكلامية وفروعها في كتب البلاغة، وبيان تأثير المعتقد في التصنيف، وما يستتبعه من آثار في الساحات العلمية، في مسائل أخرى، ثم ختم البحث بنتائج جمعَت ما طال من أطرافه، وقصرت ما انتشر من أعطافه، ولذا فإني راغب إلى القارئ الكريم أن تكون قراءة النتائج تالية لقراءة ما قبلها، وله مني الثناء المستطاب، ومن الله الأجر والثواب.

البلاغة من علوم أهل السنة:

إن البلاغة علم جليل القدر، عظيم الفوائد؛ إذ به تعرف أسرار العربية، وتبرز دقائقها، ومن أجلِّ مقاصد هذا العلم أنه يميط اللثام عن وجوه الإعجاز البلاغي في القرآن، ويجلي محاسن النظم التي جاء عليها هذا الكتاب العظيم، وقد قيل: إن شرف العلم بشرف المعلوم. ومن غايات هذا العلم عنايته بصنعة البيان، الذي به تميز الإنسان عن سائر الحيوان، ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴿٤﴾ ﴾ [الرحمن]، ويعين هذا العلم على التفريق بين الجيد والرديء من القول، ويغذي الملكات الأدبية، ولولا البلاغة ما عرف كيف تباين البلغاء في كلامهم، والشعراء في قصيدهم.

وذكر ضياء الدين ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ) في ديباجة المثل السائر أن "علم البيان لتأليف النظم والنثر بمنزلة أصول الفقه للأحكام وأدلة الأحكام"[1]، فهو رحمه الله يشبه علم البيان ـ أي علم البلاغة ـ وبناءَ الشعر والنثر على هذا العلم، يشبهه بعلم أصول الفقه، من حيث كونه أصلا للفقه، ووجه الشبه أن الشاعر والناثر يراعي في شعره ونثره قواعد علم البلاغة من وجوهه المختلفة، وبقدر تضمن الشعر أو النثر لمقتضيات قواعد علم البلاغة يكون سموه وتأثيره، كما أن أحكام جزئيات المسائل في الفقه

(١) المثل السائر (١/ ٣٣).



مبنية على قواعد أصول الفقه، فبقدر جريان هذه الأحكام على تلك الأصول تكون صحتها وسلامتها من التناقض والفساد، وتكون دليلا على جودة فقه العالم المتصدي لتقرير الأحكام الشرعية، فظهر بذلك صحة هذا التشبيه وحسنُه من ابن الأثير.

وتبعًا للمقاصد والغايات المذكورة في ثمرات علم البلاغة تعددت الأقوال في نشأة هذا العلم، فقال كثيرٌ: إنه نشأ على أيدي علماء الإعجاز والتفسير، وذهب آخرون إلى أنه نشأ عند النقاد، وأصحاب الدراسات الشعرية، والموازنات الأدبية، والتحقيق أنه لا تختص به طائفة من طوائف العلماء، بل هو نتاج مشترك[1].

وأيًّا ما كان؛ فإن الذي ينبغي أن يقال: إن هذا العلم اكتشف اكتشافا، واستنبط من الكلام العربي الفصيح، كما استنبط النحو من نثرهم والعروض من نظمهم، كما نبه على ذلك حازم القرطاجني (ت ٦٨٤هـ) وغيره[2]، فهذه العلوم العربية "تقاطرت من سلائق كانت قائمة فيها على غاية الإحكام، ثم استخرجها أهل النظر من هذه السلائق على شكل قواعد وقوانين، وهذا شيء يجب اعتباره في تاريخ هذه العلوم"[3].

---

(١) ينظر: تاريخ علوم البلاغة للمراغي (١٠)، موجز البلاغة (٦)، الموجز في تاريخ البلاغة (١١٦).

(٢) ينظر: منهاج البلغاء (٢٦)، مراجعات في أصول الدرس البلاغي (٨٥).

(٣) الإعجاز البلاغي (٢٠).

ويرى أبو إسحاق الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) وجماعةٌ أن سيبويه (ت ١٨٠هـ) هو مستنبط علم البلاغة ومؤسسه، فإنه وإن تكلم في النحو فإنه نبه في كتابه على مقاصد العرب وأنحاء تصرفاتها في معانيها وألفاظها، وكشَف أسرار التراكيب، وبين عللها، ولم يقتصر على بيان أن الفاعل مرفوع، وأن المفعول منصوب، ونحو ذلك، بل عرض فيه لأصول اللغة، وأنماط التعبير في كلام العرب، واستنبط قواعد العربية بعامة، وعرض قوانينها المطردة في دراسات متكاملة، فقد اشتمل "الكتاب" على مسائل من أُمَّات علمي المعاني والبيان، كالتقديم والتأخير، والحذف الذكر، والتعريف والتنكير، والوصل والفصل، والإسناد، وفصاحة الكلام، ومعاني الحروف، ومعاني الاستفهام، وحروف النداء، وجرس الحروف، وغيرها[1].

فمعاني النحو عند سيبويه لا تقف عند حدود الإعراب كما يظن، وقد أوضح أبو سعيد السيرافي (ت ٣٦٨هـ) ذلك بقوله: "معاني النحو منقسمة

---

(١) ينظر: الموافقات (٥/ ٥٤)، وأيضا: تاريخ علوم البلاغة والتعريف ورجالها (٤٣)، أثر النحاة في البحث البلاغي (١٣٠)، البلاغة العربية بين التقليد والتجديد (٧)، عالم اللغة عبد القاهر الجرجاني (٥٥)، المختصر في تاريخ البلاغة (٦٠)، وثم دراسات عن جهود سيبويه البلاغية، منها: الأصول البلاغية في كتاب سيبويه وأثرها في البحث البلاغي للدكتور أحمد محمد سعد، مطبوع.

بين حركات اللفظ وسكناته، وبين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها، وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير، وتوخي الصواب في ذلك، وتجنب الخطأ"[١].

ولذلك فقد كان اهتمام سيبويه بالبلاغة داخلا في صميم عنايته بلغة العرب، فكلا العلمين النحو والبلاغة مهمته النظر في صياغة الجملة، ودلالات اختلاف الصوغ فيها، فهما يفيدان أخذ المفردة صحيحة، ووضعها في مكانها اللائق لتيسير الفهم، ودفع الخطأ.

وبذلك يكون علم البلاغة مكمِّلا لما تركه علم النحو من تعليم أصول اللسان العربي، ومعرفة مناهج الفصحاء في التعبير، وإيصال المعاني، وكيفية اختيار المفردة، وملاءمتها لما قبلها وما بعدها، وسبيل الإسناد، فهو علم يقوم على تعليم الأسلوب العربي البليغ، حفظا لحياة اللغة؛ لأن حياة اللغة بحياة مفرداتها، وببقاء الأساليب الصحيحة فيها، وقد أشار السكاكي (ت ٦٢٦هـ) إلى قوة الآصرة بين علمي النحو والبلاغة بقوله: "وأوردت علم النحو بتمامه، وتمامُه بعلمي المعاني والبيان"[٢]؛ لأنهما ـ كما يقول شارحُه

---

(١) الإمتاع والمؤانسة (١/ ١٢١)، وهذا النص انفرد بنقله التوحيدي عن شيخه السيرافي. وينظر تعليق الشيخ أبي موسى عليه في كتابه البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري (١٣٢).

(٢) مفتاح العلوم (٣٧).

الشريف الجرجاني (ت ٨١٦ هـ) ـ يجريان منه مجرى اللُّب في القشر[١]، ولكونهما المرجعَ في معرفة دقائق الكلام ومزاياه، والمرقاةَ المنصوبة إلى ذروة الإعجاز[٢].

وكتاب سيبويه خزانة غنية، وقد استوعب علوم اللغة المختلفة بصفتها نظاما فكريا متكاملا، ولغة إعجاز؛ ولذا اشتمل الكتاب على أصول علم الصرف، وعلم التجويد وعلم الأصوات وعلم البلاغة، بله النحو، بل قال الجرمي (ت ٢٢٥هـ): "أنا منذ ثلاثين سنة أفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه"[٣]، وقال المبرد (ت ٢٨٥هـ) معلقا: "إن الجرمي كان صاحب حديث، فلما علم كتاب سيبويه تفقَّه في الحديث؛ إذْ كان كتاب سيبويه يُتعلَّم منه النظر والتفتيش"[٤]، وثمة أمران ينبغي أن ينوه بهما:

الأول: تصور سيبويه لنظام الجملة العربية، وذلك بما أتيح له من الإحاطة بلغات العرب، ومعرفته الدقيقة بالعالي والنازل من كلامهم[٥]، ومشافهته للفصحاء الخلص، وفهم مقاصدهم[٦]،

---

(١) معناه: أن علمي المعاني والبيان هما من صميم علم النحو؛ فإنهما له كاللبِّ، وأحكامُ البناء والإعراب لمفردات الألفاظ كالقشر، فالنحو ـ إذن ـ له قشر ولباب.

(٢) ينظر: المصباح شرح المفتاح (٢)، الحماسة للشنقيطي (٤٤).

(٣) رواه عنه مسندا الزُّبيديُّ في طبقات النحويين واللغويين (٧٥).

(٤) ينظر: السابق.

(٥) ينظر: أبنية كتاب سيبويه (٦٤)

(٦) ينظر: مغني اللبيب (٤٦٢)، فهارس كتاب سيبويه (٤١).



الثاني: ما تضمنه "الكتاب" من دقائق الاستنباط من كلام العرب، وحسن العرض، والحديث عن النظام التركيبي للكلام العربي، والعلاقات بين الجمل؛ وكان شيخ الإسلام ابن تيمية يقول عن سيبويه: "حكيم لسان العرب"[١]، وقال عن كتابه: "ليس في العالم مثله، وفيه حكمة لسان العرب"[٢].

وإذا ثبت أن كتاب سيبويه قد ضم بين دفتيه أصول علم البلاغة، كما رآه الشاطبي وغيره؛ سقط ما يذكر من أن المعتزلة والمتكلمين هم مكتشفو البلاغة، والواضعون لأسسها، بدعوى أنهم محتاجون إلى البلاغة في الدعوة إلى مذاهبهم، وإقامة الحجج على صحتها، كما صرح به غير واحد[٣]، وهو غير صحيح، وفيه مصادرة لجهود أهل السنة، ومما يدحض هذا الزعم أن من المقطوع به أن كتاب سيبويه هو أول مصنف في العربية يصل إلينا، وقد وصفوا سيبويه بأنه "كان سنيا على مذهب السنة"[٤]، كما أخذ علومه عن علماء كبار من أهل السنة؛ كالخليل بن أحمد(ت١٧٠هـ)، ويونس

(١) مجموع الفتاوى (١٢/ ٤٦٠).

(٢) السابق (٩/ ٤٦).

(٣) ينظر: البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها (٧)، النقد الأدبي لأحمد أمين (٢/ ٤٣٨)، المدخل إلى دراسة البلاغة العربية (١٠١).

(٤) روى ذلك الزبيدي بسنده في طبقات النحويين واللغويين (٦٨) عن العباس بن الفرج الرِّياشي.

(ت ١٨٢هـ)، وأبي عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ)[١]، وكان ذلك قبل أن يكون للاعتزال شوكة، وقبل أن يكونوا عصابة ذات شأن، اللهم إلا ما يذكر عن واصل بن عطاء أول المعتزلة (ت ١٣١هـ)[٢]، وكان صاحب مناظرات، ولم تكن له فضيلة في تأسيس أيٍّ من العلوم.

أصالة البلاغة

لقد انتفع عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) وهو الذي بسط القول في علم البلاغة بقلمه الماتع، ورفع قواعده، وأحكم بناءه، "وفتَّح أزهاره من أكمامها، وفتَّق أزراره بعد استغلاقها واستبهامها"[٣]، انتفع بما كتبه سيبويه أيما انتفاع، وكان عبد القاهر قبل ذلك "آية في النحو"[٤]، وله فيه مؤلفات، وقد أقام نظريته في النظم على توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، وإلى هذا التوخي ترجع الفضيلة والمزية في كل كلام؛ كما يرى[٥].

---

(١) قال إبراهيم الحربي: "إن أهل البصرة أهل العربية منهم أصحاب الأهواء إلا أربعة؛ فإنهم كانوا أصحاب سنة: أبو عمرو بن العلاء، والخليل بن أحمد، ويونس بن حبيب، والأصمعي". رواه عنه بسنده الخطيب في تاريخ بغداد (١٠/ ٤١٨).

(٢) ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٨٤).

(٣) كما يقول العلوي في الطراز (١/ ٤).

(٤) سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٣٣).

(٥) ينظر: دلائل الإعجاز (٨٤، ٨٧).

كما أفاد عبد القاهر مما كتبه السابقون من الأدباء والنقاد العرب وأصحاب الموازنات ودارسي الشعر وغيرهم، ويذهب كثيرون إلى أن عصر البلاغة الزاهر هو ما كانت عليه البلاغة أيام عبد القاهر، رحمه الله.

ثم خلف عبد القاهر رجال كان لهم أثر في هذا العلم، من أهمهم السكاكي (ت ٦٢٦هـ) صاحب مفتاح العلوم، وهو أول من قسم البلاغة إلى ثلاثة فنون؛ معانٍ وبيانٍ وبديع، أو محسنات كما سماها، بعد أن كانت تطلق من دون تمييز على البلاغة كلها، فهي معانٍ مرة، وبيانٌ أخرى، وبديعٌ ثالثة، قال ابن خلدون: "ثم لم تزل مسائل العلم تكمل شيئا فشيئا إلى أن مخض السكاكي زُبدته، وهذب مسائله، ورتب أبوابه"[1].

ومن أولئك أيضا الخطيب القزويني (ت ٧٣٩هـ) فإنه اختصر قسم البلاغة من مفتاح السكاكي في كتابه الذي سماه "التلخيص"، ثم وضع كتابا آخر كالشرح له، جمع فيه خلاصة كلام المتقدمين، وترجمه بالإيضاح، وأجاد في ترتيبه وتهذيبه، وملأه بالشواهد، وأكثر فيه من التعليل والتحليل؛ ولهذا فإن جهود عامة البلاغيين بعد الخطيب حتى يوم الناس هذا تدور على كتابيه هذين، إقراءً وشرحا وتعليقا.

---

(١) مقدمة ابن خلدون (٥٥٢)، وينظر: تاريخ علوم البلاغة (١١١)، البلاغة عند السكاكي (٢٨١).

وأحسب أن هؤلاء الرجال الثلاثة عبد القاهر والسكاكي والخطيب هم أشهر أعلام البلاغة، وكل واحد منهم يتميز بمنحى خاص، له أثره في تاريخ هذا العلم؛ فعبدالقاهر هو الذي جمع أشتات البلاغة، واستنطق نصوصها، وجعلها فنا مستقلا، له قواعده وقياساته، والسكاكي هو من ميَّز الأبواب، وحدَّ الحدود، والخطيب هو الذي صاغ البلاغة في صورتها الأخيرة التي هي عليها اليوم، واستدرك النقص، وجلب من كتب السالفين فنونا وشواهد كمَّل بها ما تركه الشيخان قبله.

وأيّاً ما كان؛ فإن البلاغة كغيرها من العلوم، مرت بمراحل وأطوار مختلفة من نشأتها حتى اكتهالها، وقد يتخلل هذه الأطوار فتَرات أو تراجعات، على ما جرت به سنن العلوم عبر تاريخها؛ ولذلك أسباب مختلفة، منها موت علماء الفن المحققين، وقلة من يخلفهم، واعتماد مؤلفات ضعيفة يدار عليها العلم، شرحا وإقراءً لها في معاهد التعليم، إلى غير ذلك من أسباب؛ فذلك كله يحدث لعلم البلاغة ولغيره من العلوم، وهو شيء طبَعي.

لكن شيئا آخر أصاب علم البلاغة، ولم يصب غيره من العلوم، وهو الضيم الذي وقع عليها في أعصار مختلفة، وقد سجل العلماء من هذا الضيم أشياء في مصنفاتهم قديما وحديثا، وتركوا أشياء لم يدونوها.



فمن ذلك ما ذكره الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) من ضعف إقبال الناس على هذا العلم، وقلة أنصاره، مع ما له من المكانة والشرف، يقول رحمه الله: "واعلم أن هذا علم شريف المحل، عظيم المكان، قليل الطلاب، ضعيف الأصحاب، ليست له عشيرة تحميه، ولا أهلُ عِصْمةٍ تفطن لما فيه، وهو أدق من السحر، وأهول من البحر، وأعجب من الشعر"[1].

ومن ذلك ما تراه في فاتحة "دلائل الإعجاز" من أسف عبد القاهر لعلم البلاغة بما لاقاه من الضيم؛ وذلك بجهل الجاهلين، وتقصير المقصرين؛ حيث يقول: "إنك لن ترى على ذلك نوعا من العلم قد لقي من الضيم ما لقيه، ومُني من الحيف بما مُني به، ودخل على الناس من الغلط في معناه ما دخل عليهم فيه"[2].

ثم يحدد فهم أولئك الغالطين، وتصورهم لحقيقة علم البلاغة، فيقول: "ترى كثيرا منهم لا يرى له معنى أكثر مما يرى للإشارة بالرأس والعين، وما يجده للخط والعَقْد[3]، يقول: إنما هو خبر واستخبار وأمر ونهي".

---

(١) إعجاز القرآن (١٨٤).

(٢) دلائل الإعجاز (٦).

(٣) العَقْد: هو التفاهم بينهم بالأصابع. أفاده المحقق.

ويزيد على هذا في آخر الكلام شرحا في غلط من لم يفهم حقيقة هذا العلم، ويقصره على أمور شكلية، ثم يُفيض بعد ذلك في شرح حقيقة البيان وبيان شرفه، وكيف يبلغ الإنسان الغاية من ذلك[1].

ومن غيرة الشيخ على علم البلاغة غضبه على الذين لم يقدروه قدرَه، مع أن الله تعالى نعت كتابه بالبيان والفصاحة، وجعل البلاغة من وجوه إعجازه؛ لأجل ذلك يعود مرة أخرى بعد ثلاثمئة وستين صفحة، فيقول: "وجملة الأمر أنه إن قيل: إنه ليس في الدنيا علم قد عرض للناس فيه من فحش الغلط، ومن قبيح التورط؛ من الذهاب مع الظنون الفاسدة ما عرض لهم في هذا الشأن: ظننت أن لا يُخشى على من يقوله الكذب. وهل عجب أعجب من قوم عقلاء يتلون قول الله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ [الإسراء: ٨٨]، ويؤمنون به، ويدينون بأن القرآن معجز، ثم يصدون بأوجههم عن برهان الإعجاز ودليله، ويسلكون غير سبيله، ولقد جنوا – لو دروا ذاك – عظيما"[2].

ومن ذلك أيضا ما صرح به السكاكي (ت ٦٢٦هـ) من الأسف على علم البلاغة لذهاب حمَلَته، وذبول زهرته؛ يقول ـ بعد أن بسط شيئا من

(١) ينظر: دلائل الإعجاز (٦،٧).

(٢) السابق (٣٦٩).



ثماره ـ: "ثم مع ما لهذا العلم من الشرف الظاهر، والفضل الباهر، لا ترى علما لقي من الضيم ما لقي، ولا مُني من سوم الخسْف بما مُني، أين الذي مهَّد له قواعد؟! ورتب له شواهد؟! وبيَّن له حدودا يُرجع إليها؟! وعيَّن له رسوما يُعرَّج عليها؟! ووضع له أصولا وقوانين؟! وجمع له حججا وبراهين؟! وشمَّر لضبط متفرقاته ذيلَه؟!، واستنهض في استخلاصها من الأيدي رَجِلَه وخيلَه؟! علم تراه أياديْ سبا، فجُزءٌ حوته الدَّبُور وجزء حوته الصَّبا"[١].

ومن ذلك أيضا ما ذكره ابن النقيب رحمه الله (ت ٦٩٨هـ) من أن البلاغة علم مهجور منسيٌّ، فها هو ذا يصفه بأنه" علم قد عفت آثاره وقلَّت أنصاره، وتقاعدت الهمم عن تحصيله، وضعفت العزائم عن معرفة فروعه، فضلا عن أصوله؛ فما علم من العلوم الإسلامية رمي بالهجر والنسيان ما رمي به علم البيان، ولو أداموا النظر فيه، والتلمح لمعانيه، لاطلعوا من الكتاب العزيز على خفايا تهَشُّ لها القلوب، ودقائق تسفر لهم عن وجوه المطلوب"[٢].

---

(١) مفتاح العلوم (٥٣٢).

(٢) مقدمة تفسير ابن النقيب (١٥).

وفي مطالع هذا العصر الحديث اتهمت البلاغة كذبا وزورا بأنها مقتبسة من العقل والفكر اليوناني؛ فمع كون هذا العلم عربي النشأة والجذور إلا أن قوما استكثروه على العرب وعلى لغة العرب؛ فسلبوا المسلمين بدعواهم تلك فضيلة تأسيس هذا العلم، فادعوا أنه يوناني الأصل، وأن المسلمين الأوائل كابن المعتز (ت ٢٩٦هـ) وغيره، أخذوه عن أرسطو، وتجلى ذلك الأخذ ـ على حد زعمهم ـ عند عبد القاهر الجرجاني أكثر من غيره، إذ اعتمد في تأسيس نظرية النظم على ما سطره أرسطو في كتابيه الخطابة والشعر، ثم طبق ما فيهما على آي القرآن، وعلى التراث العربي بعامة!.

وأول من قال بذلك من العرب طه حسين[1]، وتابعه على ذلك طائفة من تلاميذه[2]، وكثَّفوا جهودهم لتصحيح دعواهم، ولم يقيموا على ما ادعوه

---

(١) ينظر: تمهيد في البيان العربي (٣١)، وهو في مقدمة الكتاب المنشور بعنوان نقد النثر، وأول من نبه على هذه الأولية الدكتور إبراهيم سلامة في مقدمة كتابه بلاغة أرسطو بين العرب واليونان (٤٩)، وعَجَبٌ أن طه حسين عاد بعد ذلك ليقول عن البلاغة إنها "سخف لفظي!" في كتابه مستقبل الثقافة في مصر (٣٣١).

(٢) ينظر: بلاغة أرسطو بين العرب واليونان (٥٤)، البلاغة تطور وتاريخ (١٦٧،١٧٢،١٧٨)، وقد تأثر بهذا القول بعض الفضلاء كالشيخ الأزهري إبراهيم الجبالي في محاضرة في نشأة علوم البلاغة وتطورها (٢٤).

برهانا، وكل ما رأيناه عندهم من ربط بين أرسطو وعبد القاهر تمحل ظاهر[1].

وقد رد هذه الدعوى كثيرون، وبينوا زيفها[2]، وأنها قائمة على ظنون وأوهام، وعلى نتائج لمقدمات غير صحيحة، وعلى وجود تشابه في بعض صور التشبيهات والاستعارات التي توجد في سائر اللغات، ويشبه بعضها بعضا، وفي الأغراض العامة والمعاني الكلية التي تشترك فيها الأمم، وتتوارد عليها خواطرهم جميعا.

فالقول بأن بلاغة العرب نقل واحتذاء لبلاغة اليونان قول باطل من أصله، عار عن الصحة والدليل، ولم يقل به إلا من تعصب ضد المسلمين، وضاق صدره بفضائلهم، من المستشرقين ومن سار على خطاهم من أبناء جلدتنا ممن تقلد مذاهبهم، وقال بأقوالهم، وكذا من أصيبوا بداء الانبهار بالغرب، وبكل ما هو غربي؛ فالنحو العربي عندهم مصدره السريان، والفقه الإسلامي مصدره الرومان، والبلاغة العربية مصدرها اليونان؛ فهي دعوى باطلة من أساسها.

---

(١) ينظر: عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده (٣٠٥).

(٢) ينظر: البلاغة بين عهدين (٨٢)، قضية اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة العربية (١٦٦)، عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية (٣٠٩)، البلاغة المفترى عليها (١٧٣)، خطوات التفسير البياني (٥٠)، أصالة البلاغة العربية (بحث في مجلة البحث العلمي بجامعة أم القرى) (العدد السادس،١٤٥) تقريب منهاج البلغاء (٣٠، ٢٤٢،٢٣٩)، الأثر الأرسطي في النقد العربي والبلاغة العربيين (٧٢٥).

ومما يبطل هذا الزعم: أن أول من ترجم كتب أرسطو إلى العربية هو إسحاق بن حنين (ت ٢٩٨هـ)، وقد ظهرت في هذا التاريخ أو قبله كتب عربية أصيلة في البلاغة، وهي من أصول هذا العلم؛ منها: مجاز القرآن لأبي عبيدة (ت٢١٠هـ)، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، وقواعد الشعر لثعلب (ت ٢٩٢هـ)، كما ظهر في ذلك العصر كتاب البديع لابن المعتز (ت ٢٩٦هـ) الذي قيل: إنه أول مصنف في البلاغة[1]، وكل ما في كتب هؤلاء وغيرهم من أساليب هو عربي صميم، فهل يقال: "إن هؤلاء أفادوا من أرسطو ولم تترجم كتبه بعد، أو ترجمت لتوِّها وساعتها"؟! وكذا عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ) ليس في كتابيه ذكر لأرسطو، على كثرة ما ذكره رحمه الله من الأعلام، فكيف يقال: "إنه استقى علومه من كتابي الخطابة والشعر"؟! وهل يتصور أن بلاغة أرسطو وقوانينه يمكن أن تنهض بأسرار بلاغة القرآن ودلائل إعجازه؟!

وأبطل من هذا الباطل قول من زعم أن عبد القاهر أخذ نظريته في النظم عن الهنود[2]، فإن الهنود ليسوا أهل بيان، وإنما هم أمة حساب وتنجيم، وطب وخرط ونجر، وتصوير، كما يقول الجاحظ[3].

---

(١) ينظر: أحاديث في تاريخ البلاغة (٣٣)، معجم البلاغة لبدوي طبانة (١/ ١٩).

(٢) ينظر: المدخل إلى دراسة البلاغة العربية (١٠٥).

(٣) ينظر: رسائل الجاحظ (١/ ٢١٢).

على أن في نقاد العرب وأدبائها من كان لا يعترف بأدب اليونان؛ فهذا ابن الأثير يقول ـ بعد أن فاوضه أحد المتفلسفين في شيء من شعر يونان وخطبهم ـ: إنها فقاقع ليس لها طائل، ولغو لا يستفيد به صاحب الكلام العربي شيئا[1]، كما يقرر أبو حيان ـ غير مرة ـ أن العرب لا تفهم كلام يونان، يقول: "وهذا كلام فلسفي لا تفهمه العرب"[2].

وكان أحد شيوخ العلم من المعاصرين[3] قد شعر بما أصاب البلاغة من العدوان في وقتنا الحاضر، فكتب كتابا سماه:" البلاغة المفترى عليها"، وكان أكبر ما عالج في كتابه إبطال الزعم بعدم أصالة البلاغة العربية، استمع إليه يقول:

"إن مما يتفطر له القلب، ويحار له اللب: أن نجد من يجرد على هذه البلاغة ولغتها سيوفهم، ويصوب إليها سهامهم، وما نظن أن كالبلاغة مستهدفا، رغم أن تراثنا كله مستهدف، ولكنها بصفة خاصة كانت هدف الرماة، وإن تعجب فعجب أمر أولئك الذين يتباكون عليها، زاعمين أنهم

---

(١) ينظر: المثل السائر (٢/ ٥،٦).

(٢) البحر المحيط (٥/ ٣٨٧)، وينظر: (٤/ ٢٦٧، ٥/ ١٧٠).

(٣) هو الشيخ الجليل الدكتور فضل حسن عباس مؤلف البلاغة فنونها وأفنانها، وأحد علماء الشريعة، وقد وافته المنية في الأردن في ٢٦/ ٣/ ١٤٣٢هـ أي في أثناء إعداد هذا البحث رحمه الله، وأسكنه فسيح الجنان.

بُناتها، ويعلم الله! أنهم جناة، وليسوا بناة، فكم من متظاهر بأنه من دعاتها، وما هو في الحقيقة إلا من نُعاتها، ولو أن هذه السهام كانت من أعدائها فحسب لكان من السهل أن تُتقى هذه السهام بأصالتها وقوتها، ولكن المؤلم أن هذه السهام من الأدعياء والدعاة كذلك، ونحن نسمع بين الحين والحين دعوات مشبوهة لطرحها وتناسيها؛ بحجة أنها شاخت وهرمت، وصارت لا تواكب الحياة الأدبية، ولا تصلح للعصر الذي نعيش فيه، هذا فريق، وفريق آخر يتهمها في ولادتها ونشأتها وأصلها وأصالتها، فتارة يزعمون أنها يونانية الأب والأم، واللحم والدم، وتارة يدعون أنها هندية الخال والعم، وثالثة يتقولون عليها بأنها فارسية الكيف والكم، وفريق ثالث يتهمها برجالها بأنهم لا يملكون الفهم، بل يعيشون على الوهم"[1].

ذلك ما أمكنني رصده مما وقع على علم البلاغة، من الافتراء والجفاء؛ وهو يتلخص إما في هجر هذا العلم، والغفلة عنه، أو في نسبة استنباطه ووضعه إلى غير أهله الحقيقين، ولكن هناك شيئا آخر أصاب هذا العلم، وظل ملازما له منذ قوي سلطان المعتزلة في الدولة العباسية، حتى يوم الناس هذا؛ ألا وهو استغلال هذا العلم لتحريف دلالات كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، فكم من آية قرآنية عطِّلت! وكم من حديث نبوي صرف عن ظاهره! بدعوى أن ذلك مما يقتضيه علم البلاغة!.

---

(١) البلاغة المفترى عليها (١٧١).

الانحراف العقدي في التأليف البلاغي

إن من البدهيات في تاريخ البلاغة أن طائفة من حمَلته والمؤلفين فيه كانوا ينتسبون إلى مذاهب كلامية حادثة في تاريخ الإسلام، ناكبة عن مذهب السلف، فكان فيهم المعتزلي، والأشعري، والماتريدي، والمرجئي، والصوفي، والرافضي، والمتفلسف، وغيرهم، وقد اجتهد هؤلاء في أن يسخروا البلاغة لخدمة معتقداتهم، فدخل في كتب البلاغة كثير من تأويلاتهم، واجتلبوا الآيات والأحاديث التي يخالف ظاهرها مذاهبهم، وجعلوها أمثلة لما قعَّدوه، وحملوها على معان تخالف ظاهرها، ترجع إلى مصطلحاتهم في علوم البلاغة الثلاثة: المعاني والبيان والبديع، وكذلك تأولوا الآيات والأحاديث التي هي حجة عليهم، ومبطلة لأقوالهم، ساقوها ليصرفوها عن ظواهرها بالتأويلات البعيدة والمجازات المتعسفة، وهذه حقيقة التحريف[1]، فخالفوا بذلك طريقة الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وذلك كله يحتم على الغيورين من أهل السنة والجماعة، المتخصصين في هذا العلم أن ينهضوا بتنقية علم البلاغة من آثار المذاهب الكلامية، ويصنفوا فيها على ما يوافق معتقد السلف الصالح، ويدفع

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٢).

دعـاوى المخـالفين، ويعيـد البلاغـة إلى غايتهـا الكريمـة الأولى؛ ألا وهـي البحث في إعجاز القرآن، والكشف عن خصائص لغة العرب(1).

وإنـه لا شيء أضرُّ بـالعلم - أيًّا كـان - مـن أن يتخـذ مطيـة لخدمـة نحلـة فاسدة، أو تنفيق عقيدة كاسدة، ولقد كان صنيع أولئك - أصحاب المذاهب الكلامية - سببا في إنكـار شيخ الإسـلام للمجـاز، لأنـه أقـوى أسـلحتهم في تأويلاتهم، كما أطلق ابن القيم رحمه الله على المجاز لقب الطاغوت(2)، وكـان صنيعهم أيضا سببا في أن انصرف كثير من طلبة العلم مـن أهـل الـسنة عـن دراسة علم البلاغة.

ولا ينقضي العجب من حال هذا العلم (البلاغة) الذي هـو - كـما قيـل - أهم علوم اللغة والأدب، وأدلها على سرائر اللـسان العـربي(3)، والـذي أجمـع العلماء على أنه المدخل إلى فهم إعجاز القرآن العظيـم(4)؛كيـف اسـتغل أسـوأ اسـتغلال حتـى آل أمـره إلى أن حـرف بـه كتـاب الله، وصـار وسـيلة لنـشر المذاهب البدعية في العالم الإسلامي، فإن الناس محتاجون إلى مراجعة أسفار

(1) ولا بد من الإشادة هنا بكتاب: "المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة" للأستاذ الدكتور محمد بـن علي الصامل جزاه الله خيرا.

(2) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ٦٩٠).

(3) ينظر: التصوير البياني (٢٨٥).

(4) ينظر: مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني (٥٧).



هذا العلم باعتباره أحد أهم علوم الآلة، التي وضعها أسلافنا لتكون وسائل لفهم الوحيين الشريفين[1]، ومقربة لعلوم الشريعة، فإذا صارت علوم الآلة حربا على الدين، وبلاءً على عقائد المسلمين فتلك مصيبة!.

وإنا لنقطع يقينا ـ من حيث أصول الصناعة العلمية، والنظر الصحيح ـ أن هذا العلم (البلاغة) بريء من هذا الباطل الذي جُرَّ إليه جَرًّا، على ما سيأتي من التفصيل في إبطاله، إن شاء الله تعالى.

ولو أن المؤلفين الذين استخدموا البلاغة لنصرة مذاهبهم كانوا من المغمورين لهان الخطب، ولكنهم من الأكابر في هذا العلم وغيره من علوم الشريعة واللغة، ومؤلفاتهم عليها المعول، وإليها المرجع؛ كما كانوا مقدمين في أبناء طائفتهم.

فمن أولئك عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) رحمه الله، وقد ذكروا أنه كان "متكلما على طريقة أبي الحسن الأشعري"[2]، و"من أعيان الأشاعرة"[3]، وأنه "متمكن في مذهبه الأشعري"[4]. كما ذكروا أنه "أول من مهَّد للأشاعرة نظرية في النظم والبيان، وأحسن من طبَّق أصول المذهب

---

(١) ينظر: إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد (١١٨).

(٢) طبقات الشافعية لا بن قاضي شهبة (١/ ٢٥٢)، وينظر: بغية الوعاة (١/ ١٠٦).

(٣) تفسير التحرير والتنوير (١/ ٣٤٧).

(٤) مراجعات في أصول الدرس البلاغي (١٤٢).

الأشعري في باب إعجاز القرآن"[1]،وأنه "سخر أبحاثه البلاغية في نظريته في النظم لخدمة عقيدته الأشعرية"[2].

ومما ينبغي أن يلحظ هنا أن عبد القاهر يعد عند كثيرٍ المؤسسَ الحقيقي للبلاغة في طورها الأخير[3]؛ فلا غرو أن يكون له تأثيره الكبير فيمن أتوا بعده، ممن كانوا على عقيدته.

ومنهم فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) صاحب "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز"، الذي لخص فيه كتابي عبد القاهر، وهو أشعري كبير، بل كان "من أئمة الأشاعرة الذين مزجوا المذهب الأشعري بالفلسفة والاعتزال"[4]، ولا يكاد يطلق لقب الإمام عندهم إلا عليه، وقد استعان بالبلاغة في تأويلاته في كتابه هذا، وفي "تفسيره الكبير"، وفي "أساس التقديس"، وفي كثير من مصنفاته[5].

(١) مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن (٩٥).

(٢) النظم القرآني في الكشاف (٢٧،٢٨)، وينظر: نظرية عبد القاهر في النظم (١٢١).

(٣) ينظر: نهاية الإيجاز (٧٥)، الطراز (١/ ٤)، من تاريخ البلاغة العربية لعبد العزيز عتيق (٢٤٦)، مقدمة أسرار البلاغة (١٣).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٤) (تعليق).

(٥) المدخل إلى بلاغة أهل السنة (٥٢).



ومنهم السكاكي (ت ٦٢٦هـ) صاحب "مفتاح العلوم"، وكان معتزليا مصرحا(١)، وكان يستثمر البلاغة في اعتزالياته، كتأويل صفات الله تعالى، وخلق أفعال العباد(٢)، وغير ذلك.

ومنهم قطب الدين الشيرازي (ت ٧١٠هـ) صاحب "مفتاح المفتاح"(٣)، وهو من أجمع شروح المفتاح وأجودها(٤)، ولذا لقب الشيرازي عند البلاغيين بالشارح العلامة، لا ينصرف هذا اللقب لديهم إلى غيره(٥)، وكان هذا الرجل أشعريا، وقد صرح بذلك(٦)، كما كان من كبار الصوفية المدعين للإلهام، الآخذين بطريقة الفلاسفة، قال في ديباجة شرحه للمفتاح: "إني قد أُلقي إلي على سبيل الإنذار، من حضرة الملك الجبار، بلسان الإلهام، لا كوَهْمٍ من الأوهام، حالَ نصبِ شبكة الغيبة، وهي ما بين النوم واليقظة..."، إلى أن قال: "ما أورثني التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى

---

(١) ينظر: مفتاح العلوم (٣٠٨)، وفيه قال: "التوحيد والعدل مذهبنا".

(٢) ينظر: عروس الأفراح (١/ ٢٧٩،٢٦٩) (شروح التلخيص)، موجز البلاغة (٦)، البلاغة عند السكاكي (٥٥) وما بهامشه من مراجع، وسيأتي تفصيل لذلك عما قليل.

(٣) مطبوع على الآلة الكاتبة، رسالة دكتوراه في جامعة الأزهر تقدم بها سنة ١٣٩٧هـ نزيه السيد فراج.

(٤) ينظر: كشف الظنون (٢/ ١٧٦٣).

(٥) ينظر: البدر الطالع (٢/ ٣٠٠)، روضات الجنات (٣٠٨).

(٦) ينظر: مفتاح المفتاح (١/ ٥٢٧) .

دار السرور"[١]، وانحيازه لعقيدته الأشعرية وتأييده لها في كتابه جليٌّ ظاهر، ومن ذلك تقريره لقولهم في الصفات، ولمذهبهم في مسأله الإيمان، وأنه التصديق فحسب[٢].

ومنهم الخطيب القزويني (ت ٧٣٩هـ) صاحب "التلخيص" و"الإيضاح"، اللذين عليهما مدار الدراسة والتعليم في هذا الفن إلى عصرنا، وإنك لترى أشعرية الرجل طافحة على كتابيه، وهذا ما حمل باحثا على تأليف "إصلاح الإيضاح"[٣]؛ لمعالجة الأخطاء العقدية والبلاغية، وغيرهما في الكتاب.

ومنهم يحيى بن حمزة العلوي (ت ٧٤٩هـ) صاحب "الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز"، الذي قيل عنه: إنه "من أحسن ما كتب في البلاغة بعد عبد القاهر"[٤]، وقالوا: إنه "من أوسع كتب البلاغة، ومن أكثرها إفاضة في المسائل البلاغية"[٥]، والعلوي شيعي زيدي معتزلي، وقد طفق يقرر عقيدته في كتابه؛ كإنكار القدر، وجحد الصفات

---

(١) مفتاح المفتاح (١/ ٣)، وينظر: التحرير والتنوير (٢٥/ ١٤٣).

(٢) ينظر: (١/ ٥٢٧)، وينظر أيضا: (٢/ ٩٥٨، ١١٧٠).

(٣) هو الدكتور عبد المحسن العسكر، وقد طبع الكتاب في دار زدني بالرياض عام ١٤٣٠هـ.

(٤) مقدمة أسرار البلاغة (١٣) لمحمد رشيد رضا.

(٥) المختصر في تاريخ البلاغة (٤٧).

الإلهية، وادعاء أن الله لا يُرى في الآخرة، كما نال من بعض الصحابة ﷺ، إلى غير ذلك من بدعه[1].

ومنهم سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٢هـ) صاحب الشرحين "المطول" و"المختصر" على التلخيص، الذي "انتهت إليه معرفة علوم البلاغة والمعقول في المشرق، بل بسائر الأمصار، ولم يكن له فيها نظير في معرفة هذه العلوم"، كما يصفه ابن حجر[2]، وهو مع ذلك "ما تريديٌّ صلبٌ"[3]، ومن الجماعة التي نصرت المذهب الماتريدي[4]، وهو فيلسوف الماتريدية، كما أن الرازي فيلسوف الأشعرية[5]، وله تأويلات في صفات الله تعالى[6]، وقرر أن الإيمان هو التصديق[7]، كما هو مذهب أصحابه.

---

(١) ينظر ذلك مفصلا معزوًّا إلى مظانه في مقدمة تحقيق الطراز (٣٥) للباحث عبد المحسن العسكر.

(٢) الدرر الكامنة (٥/ ١٢٠).

(٣) الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات (١/ ٢٩٣)، وينظر: منهج أهل السنة والجماعة (١/ ١١).

(٤) ظهر الإسلام (٤/ ٩٥).

(٥) الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات (١/ ٢٩٤).

(٦) ينظر: المطول (٤٩٣،٦٣٧،٦٦٢).

(٧) ينظر: السابق (١٧٧).

ومنهم السيد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) المشهور بالسيد السند[١]، وهو صاحب الحاشية المشهورة على المطول، وشرح المفتاح[٢]، وكان متكلما ماتريديا صوفيا[٣]، وله في حاشيته تأويلات[٤].

فهؤلاء طائفة من كبار علماء البلاغة الأوائل، وتلك عقائدهم، فهم ما بين أشعري إلى ماتريدي إلى معتزلي إلى مرجئي إلى صوفي إلى شيعي، ولا شك أن لهم تأثيرا بيِّنا فيمن نجم بعدهم، ممن كتبوا في هذا العلم وغيرهم، ولا بد أن يكون لهم تأثير في دارسي علم البلاغة، في نقل عقائدهم وتأويلاتهم، على أني تركت بلاغيين آخرين عاصروهم، وآخرين جاؤوا بعدهم ممن كانوا على تلك المذاهب، رغبة في الاختصار، ولكونهم دون أولئك في التأثير والاشتهار، ثم إن القصد هو التمثيل، لا الحصر والاستيعاب.

وأحب أن أنقل من كلام أولئك جملا تكشف عن مدى استحضارهم لعقائدهم حال التأليف، وتبين لك كيف يسخرون البلاغة لما يريدون، من رد مذهب السلف في باب الأسماء والصفات وغيره.

---

(١) ينظر: تاريخ علوم البلاغة للمراغي (١٥٧).

(٢) أخذ هذا الشرح في رسالة دكتوراه في الأزهر عام (١٣٩٧هـ) تحقيقا، قدمه الباحث، ولديَّ نسخة منها، وأما حاشية المطول فمطبوعة مشهورة.

(٣) الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات (١/ ٢٩٧).

(٤) ينظر: حاشية المطول (٦٣٩).

فمن ذلك ما قاله السكاكي في جملة حديثه عن ثمرات علمي المعاني والبيان، ونصه: "لا علم في باب التفسير بعد علم الأصول، أقرأُ منهما على المرء لمراد الله تعالى من كلامه، ولا أعونُ على تعاطي تأويل مشتبهاته، ولا أنفعُ في درك لطائف نكته وأسراره، ولا أكشفُ للقناع عن وجه إعجازه"[1]. يريد بالمشتبهات آيات الصفات وغيرها مما يخالف عقائد المعتزلة، فدلالتها عند المعتزلة ـ وهو منهم ـ محتملة، فهي غير محكمة، فآيات الصفات ظاهرها عندهم هو التشبيه، أي تشبيه الخالق بالمخلوق، وذلك لا يجوز، فوجب أن يكون ظاهرها غير مراد، فتُؤَوَّل على غير الحقيقة، ومثل ذلك آيات القدر[2]، وهذا ما صنعه السكاكي، حيث حمل قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] على المجاز[3]، وقوله سبحانه: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، على المشاكلة[4]، وقوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ﴾ [الفتح: ١٠] على المشاكلة والاستعارة التخييلية معا[5]، وقوله عز وجل: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَۚ﴾ [المائدة: ١١٦]

(١) ينظر: مفتاح العلوم (٥٣١).

(٢) ينظر: السابق (٣٨٢).

(٣) ينظر: السابق (٥٠٢).

(٤) ينظر: السابق (٥٣٤).

(٥) ينظر: السابق (٤٩٨).

على المشاكلة [١]، وقوله سبحانه: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقوله: ﴿وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر:٦٧] على التورية والإيهام [٢]، ثم قال: "وأكثر المتشابهات من هذا القبيل" [٣].

لقد نفى السكاكي ظاهر هذه الآيات الكريمة، وعطَّل الباري من صفاته تعالى التي دلت عليها هذه الآيات، وهي صفة المجيء، واليدين، والنفس، والاستواء على العرش، واليمين، وطفق يتخبط في تخريجها على فنون البلاغة المختلفة ـ كما ترى ـ لنفي حقائقها، وذلك كله موجَب مذهبه في صفات الله، وهو التعطيل، كما ضم إلى التعطيل التحريف، بما جرى عليه في الآيات، وبهذا يظهر فضل مذهب السلف الصالح، ومن سار على طريقتهم، ببراءته من آفتي التعطيل والتحريف [٤]، وللسكاكي أيضا اعتزاليات أخرى في كتابه مفتاح العلوم؛ كالقول بالقدر [٥]، وحبوط العمل بالكبيرة [٦]، والإيجاب والتحريم على الله [٧].

---

(١) ينظر: السابق (٥٣٤).

(٢) ينظر: السابق (٥٣٧).

(٣) ينظر: السابق (٥٣٧)، ومفتاح المفتاح (١١٦٦).

(٤) وقد وقع للرازي مثلما وقع للسكاكي من التخبط إلا أنه أربى عليه بأن تناقض، حيث قال مرة: "اعلم أن أكثر الآيات التي يتعلق بها أهل التشبيه من هذا الجنس"، أي من الاستعارة، نهاية الإيجاز (٢٥٧)، وقال في (٢٩١): "وأكثر المتشابهات من هذا الجنس" أي من الإيهام.

(٥) ينظر: مفتاح العلوم (٣٨٨).

(٦) ينظر: السابق (٣٩٢).

(٧) ينظر: السابق (٣٩١).

ومن ذلك أيضا ما قاله العلوي (ت ٧٤٩هـ) في "الطراز" حين أشاد بعلم البلاغة، قال: "ولو لم يكن لهذا العلم من الشرف إلا أن كل من عرف حقائقه، واستولى على معانيه وأحرز دقائقه، فإنه يسلم - لا محالة - من اقتحام ورط التشبيه، والتضمخ برذائله لكان هذا من أعظم المناقب، وأعلى المراتب، وأسنى الرغائب، مع ما حاز من شريف الخصال، ورفيع القدر والمنال"(١).

فالعلوي يريد بالتشبيه عقيدة أهل السنة والجماعة، فالمعتزلة يسمون أهل السنة المشبهة، وهذا من الافتراء عليهم، كيف وأكثر أهل السنة يكفرون المشبهة؟!(٢)، وهم الذين يقول قائلهم: لله يد كيدي، وسمع كسمعي، وما أشبه ذلك.

وطريقة أهل السنة والجماعة، بل طريقة سلف الأمة وأئمتها أن الله عز وجل يوصف بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، فيثبتون لله ما أثبته لنفسه من الصفات، وينفون عنه مماثلة المخلوقات، يثبتون له سبحانه صفات الكمال، وينفون عنه ضروب الأمثال، ينزهونه عن النقص والعيب، والتعطيل

---

(١) الطراز (١/ ٢٦٤) بتحقيق عبد المحسن العسكر.

(٢) ينظر: إبطال التأويلات (١/ ٤٦)، العلو للذهبي (٢/ ١٠٩٣).

والتمثيل، إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل، فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ رد على الممثلة، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى] رد على المعطلة، والقاعدة العامة عند السلف أن نصوص الصفات تجرى على ظاهرها اللائق بالله تعالى، واشتهر عنهم قولهم: تُمَرُّ بلا كيف[1]، وهذه القاعدة تجري على كل فرد من أفراد النصوص، ولم ينصوا عليه بعينه، ولا يمكن أن نخرج عنها نصا واحدا إلا بدليل عن السلف أنفسهم، ولو قيل: إنه لا بد أن ينصوا على كل نص بعينه لم يكن لهذه القاعدة فائدة[2].

على أن العلوي جعل آيات الصفات أولا من قبيل الاستعارة التخييلية،وطعن فيمن أجراها على ظاهرها، وادعى أن هؤلاء وقعوا في أودية التهويس من اعتقاد التشبيه، وسماهم المشبهة! كما أزرى بمن تأولها تأويلات ركيكة، فخرَّجها على المجاز، وسماهم المنزهة![3]، قلت: وجَعْلُ نصوص الصفات من الاستعارة التخييلية يقتضي أنها لا حقيقة لظاهرها، وليس لها تأويل يخالف ظاهرها، يراد من المخاطب فهمه، بل المراد أن يتخيل السامع والمخاطب ما لا حقيقة له في الخارج وفي نفس الأمر، وقد سلك المؤلف بقوله هذا في آيات الصفات - التي سماها آيات التشبيه -

---

(١) ينظر: الأسماء والصفات للبيهقي (٢/ ٣٧٧).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين (١/ ١٨٥).

(٣) الطراز (١/ ١٩٥) بتحقيق عبد المحسن العسكر، وينظر أيضا: (٣/ ٨) طبعة المقتطف.

مسلكَ أهل التخييل من الفلاسفة[1]، لا مسلك أهل التأويل من المتكلمين النفاة من المعتزلة وغيرهم، ولهذا طعن في مثبتة الصفات ووصمهم بالتشبيه، وطعن في إخوانه من النفاة الذين سماهم المنزهة، بتأويلهم لآيات الصفات تأويلات ركيكة، وقد أصاب بعيبه لتأويلاتهم، ولكنهم مع ذلك خير منه؛ حيث جعلوا لآيات الصفات معاني أرادها المتكلم، وأراد من المخاطبين فهمها، وهؤلاء - وإن ضلوا بتحريفهم للنصوص - فهم خير من الفلاسفة الملاحدة أهل التخييل.

وقول العلوي: "وقع في أودية التهويس من اعتقاد التشبيه" هو من الطعن الجائر في أهل السنة والجماعة، وهو طعن كثير منتشر في كلام البلاغيين، وقد جرت به أَسَلات ألسنتهم، ولم يسلم منه حتى عبد القاهر، على حسن أدبه، ولطف تأتيه[2]، عفا الله عنه.

توظيف البلاغة لخدمة المعتقد:

وكما أفاد من البلاغة طائفة من علمائها لتوظيفها في خدمة عقائدهم فقد أفاد منها آخرون من أهل العلوم الأخرى كالتفسير، واللغة، والأصول، وشراح الحديث، وغيرهم، واستثمروها في تأصيل عقائدهم ونشرها،

---

(١) ينظر: الرسالة الأضحوية لابن سينا (٩٧،٩٨)، وينظر لمناقشتهم: درء لتعارض العقل والنقل (١/ ٨).

(٢) ينظر: أسرار البلاغة (٣٩١،٣٥٨،٥٠).

حيث لم يكونوا على منهج السلف في أسماء الله وصفاته، وفي مسائل الإيمان والقدر، وجزم بعض الباحثين بأن الأخفش (ت ٢١٥هـ)، والجاحظ (ت ٢٥٥هـ) المعتزليين هما "أول من افتتح الباب، فأوَّلا آيات الصفات بداعي المجاز، وتصرفا في ذلك تصرفا عجيبا، فرارا من إثبات أي صفة للمولى عز وجل"[١].

قلت: ومن هؤلاء الزمخشري المعتزلي اللغوي المفسِّر صاحب "الكشاف" (ت ٥٣٨هـ)، فإن دأبه ـ كما يقول ابن عاشور ـ "كثيرا ما يرغم معاني القرآن على مسايرة مذهبه، فتنزو عصبيته، وتنزوي عبقريته"[٢]، وقد اعتمد فنون البلاغة في تأويلاته للنصوص بما يخدم الغرض الاعتزالي ويسير في ركابه، وقد صرح بذلك غير واحد، منهم بهاء الدين السبكي (ت ٧٧٣هـ) الذي يذكر أن الزمخشري "لا يزال يستعمل القواعد البيانية ما لم تُغَطَّ عليه[٣] للبدعة الاعتزالية، فيعدل عنها"[٤]، وقال ابن خلدون بعد أن عرَّف بالكشاف: "... إلا أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد، فيأتي بالحجاج على مذاهبهم الفاسدة ـ حيث تعرض له في آي القرآن ـ من طرق

(١) مناهج اللغويين في تقرير العقيدة (٧٩).

(٢) التحرير والتنوير (٣/ ١٥٨).

(٣) كذا العبارة، ولعله يريد: ما لم تصعب عليه.

(٤) عروس الأفراح (٢/ ٣١) ضمن شروح التلخيص، وينظر منه أيضا: (١/ ٤٢٤).



البلاغة"[١]، وحين أثنى على "الكشاف" من جهة علوم الصناعة اللغوية، وأنه انفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير، ذكر أنه "يؤيد عقائد أهل البدع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة، ولأجل هذا يتحاماه كثير من أهل السنة مع وفور بضاعته من البلاغة"[٢].

وقد تعقب الزمخشريَّ في اعتزالياته جماعةٌ، وأشاروا إلى خفاء مقاصده، وتلطفه في الاحتيال لذلك، منهم ابن المنير (ت ٦٨١هـ) الذي ذكر أن الاعتزال في الكشاف "أدق من دبيب النمل، يكاد الاطلاع عليه أن يكون كشفا"[٣]، والبلقيني (ت ٨٢٤ هـ)، وكان يقول: "استخرجت من الكشاف اعتزالا بالمناقيش"[٤].

ويشير بعض الباحثين إلى "أن المجاز قد لعب دورا هاما[٥] في مدرسة الاعتزال؛ إذ اعتمدت عليه كلُّ تأويلاتهم في نفي الصفات، وخلق القرآن،

---

(١) مقدمة ابن خلدون (٤٤٠).

(٢) مقدمة ابن خلدون (٥٥٣)، وينظر: التفسير ورجاله (٦٧)، النظم القرآني في الكشاف (٢٨)، منهج الزمخشري في تفسير القرآن (٣٠٠)، تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية (١٦٣)، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة (٣٤٧).

(٣) الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال (بحاشية الكشاف) (٢/ ٢٥٠).

(٤) الإتقان (٤/ ٢١٣).

(٥) الصواب أن يقول: مهما.

وما إلى ذلك"[١]. قلت: وهذا ظاهر في "الكشاف"، كما يظهر فيه عناية المصنف أيضا بمصطلح التخييل؛ فقد أشاد به، وقال عنه: "ولا ترى باباً في علم البيان أدقَّ ولا أرقَّ ولا ألطف من هذا الباب! ولا أنفع وأعون على تعاطي تأويل المشتبهات من كلام الله تعالى في القرآن، وسائر الكتب السماوية، وكلام الأنبياء!"[٢].

ولقد كان هذان الأسلوبان - المجاز والتخييل - هما البابين اللذين ولج منهما الزمخشري لإثبات عقيدته، وصرف الآيات عن ظاهرها تعسفا من غير برهان، وتأويلا من غير سلطان، ولَشَدَّ ما أسرف في ذلك، حيث حمل صفات الله على المجاز لا على الحقيقة، كما جعل إضافة فعل الخلق إلى الله من قبيل المجاز، فصرح في "أساس البلاغة" أن قولهم: (خَلَق الله الخلق) مجاز، و(خلق الخَرَّاز الأديم) و(الخياطُ الثوبَ) حقيقةٌ![٣]، ليخرج أفعال العباد عن قدرة الله ومشيئته، منزها الله بزعمه عن أن يخلق المعصية والشر، وهذا معنى نفي القدر، الذي يعرف عند المعتزلة بالعدل، حيث يزعمون أن أفعال العباد مخلوقة لهم، ولا مدخل لغير اختيارهم فيها،

---

(١) ظاهرة التأويل (١٦٨).

(٢) الكشاف (٤/ ٤٠٩).

(٣) ينظر: أساس البلاغة (١/ ٢٤٨)، وينظر: نقد ابن الوزير له على هذا المثال في كتابه ترجيح أساليب القرآن على أساليب القرآن (١٥١).

فليست أفعالهم مخلوقة لله تعالى، ولا واقعة بمشيئته سبحانه، بل بمحض مشيئة العباد وقدرتهم[1].

وقد وقع المعتزلة في شرٍّ مما فروا منه؛ حيث أثبتوا في الكون خالقين مع الله، والذي عليه أهل السنة والجماعة أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وهي أفعال لهم حقيقةً، واقعةٌ بقدرتهم ومشيئتهم حقيقةً، والله خالقهم وخالق مشيئتهم وقدرتهم وأفعالهم، ولا مشيئة لهم إلا بعد مشيئته سبحانه، كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [االتكوير].

وكما استعان الزمخشري بفن التخييل في تأويل الصفات، فقد استعان به أيضا في تأويل طائفة من نصوص الغيب وأحوال المعاد والمعجزات، والكلام الصادر من الجنة والنار؛ كقوله تعالى: ﴿يَوۡمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمۡتَلَأۡتِ وَتَقُولُ هَلۡ مِن مَّزِيدٖ﴾ [ق]، فقد قال: "وسؤال جهنم وجوابها من باب التخييل الذي يقصد به تصوير المعنى في القلب وتثبيته"[2]، وقد تعقبه ابن المنير قائلا: "قد تقدم إنكاري عليه إطلاقَ التخييل في غير ما موضع، والنكير ههنا أشد عليه"، إلى أن قال: "إننا مخاطبون باجتناب الألفاظ الموهمة في حق جلال الله تعالى، وأيُّ إيهام أشدُّ من إيهام لفظ التخييل! ألا ترى كيف استعمله الله فيما أخبر أنه

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة (٣٠٥)، مقالات الإسلاميين (١/ ٢٩٨).

(٢) الكشاف (٤/ ٩).

سحر وباطل في قوله: ﴿قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه]؟! فلا يُشك في وجوب اجتنابه"[١].

وممن استنجد بفنون البلاغة من اللغويين في تقرير عقيدته، وتأويل النصوص: ابن جني النحوي المعتزلي (ت ٣٩٢هـ)؛ فإنه عقد بابا في "الخصائص" قال فيه: "بابٌ فيما يؤمنه علم العربية، من الاعتقادات الدينية"، وساق فيه جملة من الآيات الدالة على بعض الصفات الإلهية؛ كصفة اليمين، واليدين، والوجه، والعينين، وصَرَفها عن حقائقها إلى المجاز، بعد أن تهكم بمن يثبت هذه الصفات، وهم أهل السنة والجماعة، ورماهم بالتشبيه، وبأنهم ضعفاء الفهم في العربية[٢]، ومذهب ابن جني في المجاز مفرط جدا، عقَدَ في "خصائصه" بابًا، ترجمه بقوله: "بابٌ في أن المجاز إذا كثر، لحق بالحقيقة"، وصرح فيه: "أن أكثر اللغة ـ مع تأمله ـ مجاز لا حقيقة!"[٣]، وله فلسفة باردة في تحليل الألفاظ وتخريجها على هذا الطريق، وقد أطال العلامة ابن القيِّم رحمه الله في الردِّ عليه في كتابه "الصواعق"[٤]؛ ولا شك أن لهذا الرأي صلة بمذهبه الاعتزالي القدري، كما تقدم بيانه عند الحديث عن الزمخشري.

---

(١) الانتصاف (٤/ ١٠،٩).

(٢) ينظر: الخصائص (٣/ ٢٤٥).

(٣) السابق (٢/ ٤٤٧)

(٤) ذكر منها خمسة وعشرين وجها الشيخ محمد بن نصر الموصلي في مختصر الصواعق (٢/ ٨٠٥).

ومما تأوله ابن جني على المجاز على مذهب أهل الاعتزال: الآيات الدالة على عموم خلق الله تعالى لأفعال العباد، وكذلك الآيات الدالة على قيام علمه بذاته سبحانه؛ فإن المعتزلة يقولون: إنه يعلم بنفسه لا بعلم قائم به[1]، قال ابن جني : "وكذلك أفعال القديم سبحانه؛ نحو: خلق الله السماء والأرض، وما كان مثله؛ ألا ترى أنه – عز اسمه – لم يكن منه بذلك خلق أفعالنا، ولو كان حقيقة لا مجازا، لكان خالقا للكفر والعدوان وغيرهما من أفعالنا عز وعلا؟! وكذلك: علم الله قيام زيد: مجاز أيضا؛ لأنه ليست الحال التي علم عليها قيام زيد هي الحال التي علم عليها قعود عمرو، ولسنا نثبت له سبحانه علما؛ لأنه عالم بنفسه، إلا أنا – مع ذلك – نعلم أنه ليست حال علمه بقيام زيد هي حال علمه بجلوس عمرو، ونحو ذلك"[2]، ويقول أيضا في تأويل صفة كلام الله تعالى: "وأما قول الله عز وجل: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء] ، فليس من باب المجاز في الكلام، بل هو حقيقة، قال أبو الحسن[3]: "خلق الله لموسى كلاما في الشجرة، فكلم به موسى، وإذا أحدثه، كان متكلما به!"، فأما أن يحدثه في شجرة أو فم أو غيرهما، فهو شيء آخر، لكن الكلام واقع؛ ألا ترى أن المتكلم منا إنما

---

(١) ينظر: فضل الاعتزال (٣٤٧).

(٢) الخصائص (٢/ ٤٤٩).

(٣) هو الأخفش، وهو معتزلي أيضا. ينظر: مناهج اللغويين في تقرير العقيدة (٤٦٧).

يستحق هذه الصفة بكونه متكلما لا غير، لا لأنه أحدثه في آلة نطقه، وإن كان لا يكون متكلما حتى يحرك به آلات نطقه ..."، إلى أن يقول: "وهو - مع ذلك - مؤكد بالمصدر؛ فهذا توكيد المجاز كما ترى، وكذلك أيضا يكون قوله سبحانه﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾ [النساء]، من هذا الوجه مجازا على ما مضى[1].

وما وقع فيه كثير من المفسرين واللغويين من تحريف نصوص القرآن وقع فيه كثير من شراح الحديث النبوي، فإنهم يجعلون أحاديث الصفات من قبيل المتشابه، ولا يزالون بها يقلبونها على الوجوه المجازية المختلفة حتى يفرغوها من دلالاتها الحقيقية، وربما وضعوا قواعد في ذلك لمن بعدهم، كما فعل مجد الدين ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ) وكان من الأشاعرة، فإنه لما ذكر حديث: ((وكلتا يديه يمين))[2]، وصرفه عن ظاهره، قال: "وكل ما جاء في القرآن والحديث من إضافة اليد والأيدي واليمين وغير ذلك من أسماء الجوارح إلى الله تعالى، فإنما هو على سبيل المجاز والاستعارة؛ والله منزه عن التشبيه والتجسيم"[3].

(١) الخصائص (٢/ ٤٥٦).

(٢) أخرجه مسلم (١٨٢٧)عن ابن عمر رضي الله عنهما، ولفظه: ((إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين)).

(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر (٥/ ٣٠١).

وممن سلك هذا السبيل: الحافظ العلائي(ت ٧٦١هـ) فإنه قال ـ في شرح حديث معاذ رضي الله عنه:((واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب))[١]ـ: "ويتخرج كثير من أحاديث الصفات على الاستعارة التخييلية...، وبالحمل على هذه الاستعارة التخييلية يحصل التخلص من مهاوي التجسيم"[٢].

فهذا كلام نفاة الصفات من البلاغيين وغيرهم؛ وهو صريح في أنهم سخروا البلاغة لخدمة نحلهم، وجعلوها مطية يرتحلونها إلى تقرير عقائدهم؛ فتراهم يوجهون كل نص من الكتاب والسنة يرد عليهم، أو يخالف مذاهبهم، إلى ما يريدون عن طريق البلاغة.

ادعاء المجاز في الأسماء والصفات الحسنى:

إن الملاحظ أن أكثر الأجناس البلاغية التي اعتمدها النفاة ـ كما رأيناه في كلامهم ـ هو المجاز بأنواعه المختلفة؛ من المجاز العقلي، والمجاز المرسل، والمجاز التشبيهي (الاستعارة)، وكذلك ما يتطرق إليه المجاز، بأن كان مجازا في أحد شقيه؛ كالتورية[٣]، والمشاكلة[٤]، وكذا ما كان فيه رائحة المجاز،

---

(١) رواه البخاري (١٤٢٥) ومسلم (٢٩).

(٢) فتح الباري (١٣/ ٤٤٠).

(٣) ينظر: البديع من المعاني والألفاظ (٣٦).

(٤) ينظر: أسرار البيان (٥٨).

أو قل: لم يكن حقيقة خالصة كالكناية[1]، وما سلكوا طريق المجاز إلا فرارا من إثبات حقائق النصوص، فإذا قالوا عن الآية القرآنية، أوالحديث النبوي: "إنه مجاز"، فالمعنى: أنه لا حقيقة له، وليس على ظاهره المتبادر، ولكن له معنى آخر؛ فقوله تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾ [الفجر] جعله المعتزلة والأشاعرة من باب المجاز بالحذف، وقالوا: المعنى وجاء أمر ربك[2]؛ وهكذا هو في كتب البلاغيين ممن يحملون هذا الفكر، وهذا المعتقد[3]، وذلك تأويل يخرج الآية عن المعنى الذي أراده الله تعالى، وهو أنه يجيء سبحانه يوم القيامة للفصل بين عباده مجيئا حقيقيا يليق بجلاله وعظمته.

وهذا التأويل المجازي نموذج لما يمارسه من ينفي قيام الأفعال الاختيارية بالرب جل وعلا، وينكر صفاته، ويلحد في أسمائه تعالى، فتراهم يقولون في قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه]، وقوله سبحانه: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [الفتح: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ [الرحمن]، وقوله عز وجل: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ﴾ [طه]، وقوله تعالى: ﴿ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا ﴾ [القمر: ١٤]؛

---

(١) على أن العلوي يقول: "أكثر علماء البيان على عد الكناية من أنواع المجاز" الطراز (١/ ٣٠٠) بتحقيق عبد المحسن العسكر، وينظر: تعليق المحقق على النص.

(٢) ينظر: متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار (٢/ ٦٨٩)، التفسير الكبير للرازي (٣١/ ١٧٥).

(٣) ينظر: أسرار البلاغة (٣٩١)، المفتاح (٥٠٢)، الإيضاح (٣/ ٤٤٦).



يقولون: "إنها مجازات؛ فالاستواء: مجاز عن الاستيلاء، أو تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى، واليد: مجاز عن القدرة، والوجه: عن الوجود، والعين: عن البصر"[١]، فكان المجاز ـ كما ترى ـ هو وسيلة المعطلة إلى هذا التبديل والتحريف؛ فنفوا حقائق هذه الصفات الثابتة بالوحي، بما زعموه من أدلة عقلية، وهي شبهات ومجهولات، مشبهة بالمعقولات[٢]، واتخذوا المجاز وسيلة لصرف النصوص عن ظواهرها، وتحريفها عن مواضعها؛ فكانوا يسلطونه على كل نص يخالف مذهبهم، ولا يستطيعون رده، كما صنع الجهمية في نصوص الصفات، والمرجئةُ في نصوص الإيمان ونصوص الخوف والوعيد، وكما صنع الخوارج في نصوص الإيمان أيضا، ونصوص الرجاء والوعد، وكما فعل الرافضة في نصوص فضائل الصحابة }، والقدريةُ في نصوص القدر وخلق أفعال العباد.

فحرفت كل طائفة من أدلة الكتاب والسنة ما هو حجة عليهم، وصرفوها عن ظواهرها إلى "ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة، وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات"[٣].

---

(١) شرح المقاصد (٢/ ١١٠)، وينظر: مقالات الإسلاميين (٢١٨).

(٢) ينظر: العقيدة التدمرية (١٩).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٢).

وأكبر من رأيته معوِّلا على المجاز في التأويلات العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) وكان من رؤوس الأشاعرة، و قد صنف كتابا سماه: "الإشارة إلى الإيجاز، في بعض أنواع المجاز"، وأورد فيه أكثر آيات الصفات وأحاديثها، وحملها على وجوه المجاز المختلفة، التي أوصلها إلى خمسين نوعا بحسب العلاقات وغيرها، وهو أوحديٌّ في ذلك، وصرح بأنه لا يجوز أن يتصف الله تعالى بالغضب والرضا، والفرح والضحك، ونحو ذلك، على الحقيقة، بل يكون وصفه بها مجازا، قال - بعد أن أورد هذه الصفات وغيرها -: "فإذا وصف الباري بشيء من ذلك، لم يجز أن يكون موصوفا بحقيقته؛ لأنه نقص، وإنما يتصف بمجازه"[1]، ولقد أغرق العز بن عبد السلام في هذا الكتاب في اعتبار المجاز، حتى كاد أن يجعل أكثر ألفاظ اللغة مجازا، فيشبه بذلك ابن جني في توسعه وإفراطه في هذا الباب، كما تقدمت الإشارة إليه.

وكان الذي دعا هؤلاء إلى تأويل تلكم النصوص: أن ظاهرها عندهم ـ وهو إثبات الصفات لله تعالى على الحقيقة ـ يناقض أصولهم العقلية التي تقتضي - بزعمهم! - امتناع قيام الصفات برب العالمين؛ وهي أصول فاسدة، مناقضة للعقل، كما هي مناقضة للنقل، وادعوا أيضا أن إثبات

---

(١) الإشارة إلى الإيجاز (١٠٤)، وينظر: موقف المتكلمين (١/ ٤٣٦).

الصفات يوهم تشبيه الله بخلقه[1]؛ وهذا ليس بلازم؛ فإن للخالق صفات تخصه، وللمخلوق صفات تخصه، ولا تشبه صفاته سبحانه صفاتهم، كما لا تشبه ذاته ذواتهم؛ قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى].

جهود علماء السنة لصد التحريف المجازي

لقد تنبه أئمة السنة، وعلماء الإسلام منذ وقت مبكر، إلى استغلال الفرق المنحرفة للمجاز، وتوظيفهم له في خدمة مذاهبهم، وأنكروا عليهم، ونقضوا استدلالهم به؛ فهذا أبو محمد بن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) يعقد بابا في كتابه: "تأويل مشكل القرآن" سماه: "باب القول في المجاز"؛ يقول فيه: "وأما المجاز: فمن جهته غلط كثير من الناس في التأويل، وتشعّبت بهم الطرق، واختلفت النّحل"[2].

وقال عثمان بن سعيد الدارمي (ت ٢٨٠هـ): في خطابه للجهمية: "ونحن قد عرفنا - بحمد الله تعالى - من لغات العرب هذه المجازات التي اتخذتموها دُلْسة وأغلوطة على الجهال، تنفون بها عن الله حقائق الصفات، بعلل المجازات"[3].

---

(١) ينظر: شرح مقاصد الطالبين (٢/ ١١٠).

(٢) تأويل مشكل القرآن (١٠٣).

(٣) نقض الدارمي (١٩٧).

وقال الطرطوشي (ت ٥٢٠هـ): "من هذا الأصل العظيم - أعني: المجاز في القرآن - ضل أكثر أهل الأهواء والضلالات، في تأويل أكثر الآيات"[١].

وقال الزركشي (ت ٧٩٤هـ): "توسع قوم في المجاز، فضلوا، قال الطرطوشي - ثم نقل كلامه السابق، ثم قال -: وقد قال بعض علمائنا: إن القدرية قد ركبوا هذا؛ فحملوا آيات كثيرة من القرآن - هي حقائق - على المجازات"[٢].

وذكر الحافظ ابن رجب رحمه الله (ت ٧٩٥هـ) أن غالب من يتكلم في المجاز هم المعتزلة ونحوهم من أهل البدع، وأنهم: "تطرقوا بذلك إلى تحريف الكلم عن مواضعه"[٣]؛ قلت: وهذا القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ) يصرح بأن ما خالف ظاهرُه عقيدةَ المعتزلة من آيات التنزيل فيجب حمله على المجاز[٤]؛ لهذا كله صار طائفة من العلماء ينفرون من مصطلح المجاز، وينكرونه، كما يقول ابن رجب؛ لأنه أضحى: "ذريعة لمن يريد جحد حقائق الكتاب والسنة ومدلولاتهما"[٥].

---

(١) البحر المحيط للزركشي (٣/ ٥١).

(٢) السابق (٣/ ٥١،٥٢).

(٣) الذيل على طبقات الحنابلة (١/ ١٧٤).

(٤) ينظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل (١٦/ ٣٩٥).

(٥) الذيل على طبقات الحنابلة (١/ ١٧٥).



ولما رأى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (ت ٧٢٨هـ) - وكان من أكبر المناضلين عن العقيدة السلفية في تاريخ الإسلام - لما رأى حفاوة الفرق المبتدعة بالمجاز، وتذرعهم به، في باب الأسماء والصفات، وفي باب الإيمان حيث ادعوا أن دخول الأعمال في الإيمان من قبيل المجاز[1]، وفي باب القدر حيث زعموا أن أفعال العباد خارجة عن قدرة الله ومشيئته وخلقه، وحملوا النصوص الدالة على عموم القدرة والمشيئة والخلق على المجاز سعى رحمه الله إلى إبطاله، وهدمه من أصله، بما آتاه الله من سعة الاطلاع، وظهور الحجة، وقوة العارضة، وأنكر وجود المجاز في اللغة والقرآن والحديث، وذكر أن المجاز مصطلح مبتدع، وأن الصحابة لم يتكلموا به، ولا التابعون لهم بإحسان، ولا أئمة العلم؛ كمالك، والثوري، والأوزاعي، وأبي حنيفة، والشافعي، والخليل، وسيبويه، وأبي عمرو بن العلاء، وغيرهم، ثم جزم بأن المجاز: "اصطلاح حادث، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين"[2].

وتابعه على هذا الإنكار والرفض تلميذه ابن القيم رحمه الله (ت ٧٥١هـ) وسمَّى المجاز طاغوتا، ثم عقد بابا لكسره في كتابه: "الصواعق

---

(١) ينظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ١١٧٤).

(٢) ينظر: الإيمان (٨٤).

المرسلة"، وقطع بأن الذي اخترع هذا المصطلح هم الجهمية؛ لغرض تعطيل حقائق الأسماء والصفات[1].

وجاء بعد الشيخين رجال سلكوا مسلكهما في النفي والإنكار، وصنفوا في ذلك مصنفات مستقلة.

وإنه لا ينقضي العجب من الفرق الكبير، والتباين العظيم بين مذهبين، مذهب: يشيد بالمجاز، ويعده كنزا من كنوز البلاغة[2]، ودليل الفصاحة في العربية، وأحد مفاخر العرب في لغتها[3]، ويراه شطر الحسن في القرآن[4]، ومذهب: يقابله؛ ينكر المجاز مطلقا، وينزه اللغة والقرآن عنه، ويرى أن الذي وضعه هم الزنادقة؛ ليفسدوا على الأمة عقيدتها وفكرها[5].

ومع جلالة ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله، ومنزلتهما في نفوسنا، فإننا لا نوافقهما على نفي المجاز في اللغة والقرآن، وما هو إلا اصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح، ومع إنكارهما للمجاز فإنه كثيرا ما يرد في كلامهما

---

(١) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ٦٩٠)، وإنما رجعنا إلى المختصر، لأن هذا في الجزء المفقود من الكتاب، وفيما عدا ذلك رجعنا إلى الأصل.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز (٢٩٥).

(٣) ينظر: الحيوان (٥/ ٤٢٦)، العمدة لا بن رشيق (١/ ٤٥٥).

(٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن (٢/ ٢٥٥).

(٥) ينظر: جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية (٨٤).

الإحالة عليه، ولم تكن جناية التأويل بسبب مصطلح الحقيقة والمجاز، وإنما مصدر ذلك الأصول الفاسدة، وادعاء المجاز فيما ليس بمجاز، ولم يقتصر أهل التأويل على مصطلح المجاز في تأويل ما يخالف مذاهبهم، بل أفادوا من الألفاظ المشتركة في اللغة، ومن اتساع دلالة التعبير أحيانا.

وليس من غرض الباحث الآن أن يبسط أدلة الجمهور في إثبات المجاز، ولا أن يعرض حجج النافين للمجاز، غير أنه يجدر أن أبين أن الذين أثبتوا المجاز، وحملوا نصوص الصفات وغيرها عليه، أرادوا - بزعمهم! - تنزيه الباري عمَّا لا يليق به، من إثبات الصفات الذي هو عندهم يستلزم التشبيه، والذين أنكروا المجاز أرادوا سدَّ الطريق على أهل التعطيل والتحريف، حيث اتخذوا المجاز سلما للوصول إلى أغراضهم، ولقد احتدم الخلاف بين الفريقين (مثبتة المجاز، ونفاته)، واتسع مداه؛ ولذلك وجدناه مذكورا في كتب العقائد، وكتب أصول الفقه، واللغة، والبلاغة، وفي كتب التفسير، وشروح الحديث، وغيرها، وقد اعتقد كثير من أهل السنة أن إسقاط المجاز هو الحل الأوحد، والدواء المجهز على هذا الداء، كما توهم مخالفوهم أن إثبات المجاز هو أسُّ البناء في اعتقاداتهم، وأنهم إذا أثبتوه، فقد انتصروا على خصومهم، وصحَّت عقائدهم؛ ولذا صنف جماعة منهم مصنفات في إثبات المجاز، والرد على منكريه.

والذي يظهر للباحث: أن إنكار المجاز ليس هو الجواب الكافي، ولا الدواء الناجع في الرد على المبتدعة، كما أن إثبات المجاز ليس هو المصحح لعقائد المخالفين، ولا المسوغ لقبول مذاهبهم الفاسدة المخالفة لإجماع السلف، فلا أثر في إثبات المجاز ولا نفيه في تأييد مذهب أي الطائفتين.

وقبل أن أفصل القول في هذا، أحب أن أذكر بما كان عليه سلف الأمة ـ من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ـ في عقيدتهم في باب الأسماء والصفات، الذي هو المعترك بين أهل السنة ومخالفيهم من الجهمية ومن وافقهم، وكذلك أبين ما كان عليه معتقد السلف الصالح في مسألة الإيمان، التي هي موضع الخلاف بين أهل السنة ومناوئيهم من المرجئة، ومن انتحل نحلتهم.



مجمل عقيدة السلف

أما عقيدتهم في مسألة الأسماء والصفات: فإنَّكَ إذا عدت إلى ما سطره الأئمة الأقدمون في كتب العقائد وأصول الدين، وجدتهم يحكون الإجماع على أن مذهب السلف هو الإيمان بما وصف الله به نفسه في كتابه، ووصفه به رسوله ﷺ في سنته، وأنهم أجروا نصوص الصفات على معانيها الظاهرة، ولم يتعرضوا لها بتأويل ولا تفويض، والقاعدة العامة عند السلف أن نصوص الصفات تجري على ظاهرها اللائق بالله تعالى بلا كيف، كما سلف ذكره، وهذا هو الحق الذي لا محيص عنه؛ وهو مذهب الصحابة } - أجمعين - ولم ينقل عن أحد منهم أنه تأول شيئا من آيات الصفات أو أحاديثها بخلاف مقتضاها المفهوم المعروف، أو فوَّض علم معاني ذلك إلى الله تعالى، بل جاء عنهم - من تقرير ذلك وتثبيته، وبيان أنه من صفات الله تعالى - ما يخالف كلام المتأولين والمفوضين، مما لا يحصيه إلا الله عز وجل[1]، ولم ينقل عن صحابي أنه سأل مستشكلا عن شيء من أخبار الأسماء والصفات الإلهية، على كثرة ما كانوا يسألون النبي ﷺ عن الصلاة والصيام والحج، وغير ذلك مما لله فيه أمر ونهي، وكما سألوه عن أحوال القيامة

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٦/ ٣٩٤).

والجنة والنار[1]، فلما لم ينقل عنهم شيء من ذلك، علم أنهم كانوا يفهمون معاني تلك النصوص، ويسلمون بظاهرها؛ على وفق معانيها الحقيقية التي تدل عليها في اللسان العربي، على ما يليق بجلال الله سبحانه وعظمته، فلم يرد عنهم أنهم فوضوا معانيها، ولا أنهم تأولوها، ولا جعلوها من قبيل المجاز والاستعارة، ولو كان تأويلها سائغا لكانوا إليه أسبق } ، كما يقول أبو يعلى الفراء (ت ٤٥٨هـ) رحمه الله تعالى[2].

ولقد سلك هذا المسلك في الاعتقاد أهل القرون المفضلة ومن بعدهم؛ ممن عرفوا بأهل السنة، أو أهل السنة والجماعة، أو أهل الحديث والأثر.

قال قوام السنة أبو القاسم التيمي رحمه الله (ت ٥٣٥هـ): "الكلام في صفات الله عز وجل ما جاء منها في كتاب الله، أو روي بالأسانيد الصحيحة عن رسول الله ﷺ: فمذهب السلف ـ رحمة الله عليهم ـ أجمعين: إثباتها، وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها"[3].

وقال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله (ت ١٤٢١هـ): "وهذا هو المذهب الصحيح، والطريق القويم الحكيم؛ وذلك لوجهين:

---

(١) ينظر: الخطط المقريزية (٢/ ٣٥٦).

(٢) ينظر: إبطال التأويلات لأخبار الصفات (١/ ٧١).

(٣) الحجة في بيان المحجة (١/ ١٧٤).



الأول: أنه تطبيق تام لما دل عليه الكتاب والسنة؛ من وجوب الأخذ بما جاء فيهما من أسماء الله وصفاته؛ كما يعلم ذلك من تتبعه بعلم وإنصاف.

الثاني: أن يقال: إن الحق إما أن يكون فيما قاله السلف، أو فيما قاله غيرهم؛ والثاني باطل؛ لأنه يلزم منه أن يكون السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان تكلموا بالباطل تصريحا أو ظاهرا، ولم يتكلموا مرة واحدة لا تصريحا ولا ظاهرا بالحق الذي يجب اعتقاده؛ وهذا يستلزم أن يكونوا إما جاهلين بالحق، وإما عالمين به لكن كتموه؛ وكلاهما باطل، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم، فتعين أن يكون الحق فيما قاله السلف دون غيرهم"(١).

ادعاء المجاز في مسائل الإيمان:

وأما مسألة الإيمان: فقد جعل المرجئة الإيمان هو التصديق فحسب، وأخرجوا الأعمال من مسمى الإيمان، وما يطلق عليه في نصوص الكتاب والسنة من الأعمال أنه إيمان، فهو عندهم إطلاق مجازي؛ لأن الأعمال ثمرة الإيمان ومقتضاه، ولأنها دليل عليه(٢)؛ لأن حقيقة الإيمان عندهم هي التصديق، فإطلاق اسم الإيمان على الأعمال من إطلاق اسم السبب على

---

(١) القواعد المثلى (٣٨).

(٢) ينظر: الإرشاد للجويني (٣٣٣)، تبصرة الأدلة للنسفي (٢/ ٨٠٤).

المسبَّب، والقول بالمجاز في ذلك، كان عمدة المرجئة، والجهمية، والكرامية؛ بل كل من لم يدخل الأعمال في اسم الإيمان؛ ومن أجل ذلك ادعوا أن قوله ﷺ: ((الإيمان: بضع وستون - أو بضع وسبعون - شعبة؛ أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان))[١]: مجاز، وأن قوله ﷺ: ((الإيمان: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره))[٢]: حقيقة[٣].

وقد نجم عن هذا أغلاط؛ من مثل قولهم: لا يجوز الاستثناء في الإيمان، وقولهم: إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ فلا يقبل التبعيض والتجزئة؛ بل هو شيء واحد: إما أن يحصل كله، أو يذهب كله فلا يحصل منه شيء[٤].

وقد بسط شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله القول في بيان خطأ المرجئة في هذا الباب (باب الإيمان)، وخطر قولهم، وبين أصل ضلالهم فيه، ورد تترسهم بدعوى المجاز في تأويل نصوصه الصحيحة الصريحة الدالة على دخول الأعمال في الإيمان على الحقيقة؛ وكان مما قال: "ولا بد في تفسير القرآن والحديث من أن يعرف ما يدل على مراد الله ورسوله من الألفاظ،

---

(١) رواه مسلم (٥٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) رواه مسلم (١١٢٨) عن عمر رضي الله عنه.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (٧ / ٨٧).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى (١٢ / ٤٧٥).



وكيف يفهم كلامه؛ فمعرفة العربية التي خوطبنا بها مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله ﷺ بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني؛ فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب؛ فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دال عليه، ولا يكون الأمر كذلك، ويجعلون هذه الدلالة حقيقة، وهذه مجازا؛ كما أخطأ المرجئة في اسم (الإيمان)؛ جعلوا لفظ (الإيمان) حقيقة في مجرد التصديق، وتناوله للأعمال مجازا:

فيقال: إن لم يصح التقسيم إلى حقيقة ومجاز، فلا حاجة إلى هذا، وإن صح، فهذا لا ينفعكم؛ بل هو عليكم لا لكم؛ لأن الحقيقة هي اللفظ الذي يدل بإطلاقه بلا قرينة، والمجاز إنما يدل بقرينة؛ وقد تبين أن لفظ (الإيمان) حيث أطلق - في الكتاب والسنة - دخلت فيه الأعمال؛ وإنما يدعى خروجها منه عند التقييد؛ وهذا يدل على أن الحقيقة قوله: ((الإيمان بضع وسبعون شعبة ...))"[١].

وقال أيضا: "وقد عدلت المرجئة في هذا الأصل عن بيان الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان، واعتمدوا على رأيهم، وعلى ما تأولوه بفهمهم اللغة؛ وهذه طريقة أهل البدع؛ ولهذا كان الإمام أحمد يقول: (أكثر ما يخطئ الناس، من جهة التأويل والقياس)، ولهذا تجد

(١) مجموع الفتاوى (٧ / ١١٦،١١٧).

المعتزلة، والمرجئة، والرافضة، وغيرهم من أهل البدع يفسرون القرآن برأيهم ومعقولهم، وما تأولوه من اللغة؛ ولهذا تجدهم لا يعتمدون على أحاديث النبي ﷺ، والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين؛ فلا يعتمدون: لا على السنة، ولا على إجماع السلف وآثارهم؛ وإنما يعتمدون على العقل واللغة، وتجدهم لا يعتمدون على كتب التفسير المأثورة، والحديث وآثار السلف؛ وإنما يعتمدون على كتب الأدب، وكتب الكلام التي وضعتها رؤوسهم؛ وهذه طريقة الملاحدة أيضا؛ إنما يأخذون ما في كتب الفلسفة، وكتب الأدب واللغة، وأما كتب القرآن والحديث والآثار، فلا يلتفتون إليها؛ هؤلاء[يعني الفلاسفة]: يعرضون عن نصوص الأنبياء؛ إذ هي عندهم لا تفيد العلم، وأولئك [يعني المتكلمين]: يتأولون القرآن برأيهم وفهمهم بلا آثار عن النبي ﷺ وأصحابه، وقد ذكرنا كلام أحمد وغيره في إنكار هذا، وجعله طريقة أهل البدع؛ وإذا تدبرت حججهم وجدت دعاوى لا يقوم عليها دليل.

والقاضي أبو بكر الباقلاني نصر قول جهم في "مسألة الإيمان"؛ متابعة لأبي الحسن الأشعري، وكذلك أكثر أصحابه، فأما أبو العباس القلانسي، وأبو علي الثقفي، وأبو عبد الله بن مجاهد - شيخ القاضي أبي بكر، وصاحب أبي الحسن -: فإنهم نصروا مذهب السلف، وابن كُلاب نفسه، والحسين بن

الفضل البجلي، ونحوهما: كانوا يقولون: "هو التصديق والقول جميعا"؛ موافقة لمن قاله من فقهاء الكوفيين؛ كحماد بن أبي سليمان، ومن اتبعه؛ مثل أبي حنيفة، وغيره"[1].

وقفتا إنصاف في المجاز:

إذا تبين ما تقدم فإني أقف الآن وقفتين منصفتين إن شاء الله تعالى؛ إحداهما مع منكري المجاز، والأخرى مع مثبتي المجاز، ممن استغلوه لإثبات عقائدهم المخالفة لما كان عليه السلف الصالح:

الوقفة الأولى: مع منكري المجاز؛ فأقول: إن المجاز أسلوب عربي واقع في كلام العرب، والعلماء لم يضعوه من عند أنفسهم، وإنما اكتشفوه في كلام العرب اكتشافا، واستنبطوه استنباطا، فكما انتبهوا إلى أن كلام العرب ينقسم إلى اسم وفعل وحرف، وإلى خبر وإنشاء، فكذلك وجدوا أنه ينقسم إلى حقيقة ومجاز، والذين أثبتوا هذا التقسيم من العلماء لا يحصون لكثرتهم؛ من أئمة العلوم المختلفة من المفسرين والفقهاء والأصوليين، فضلا عن علماء اللغة، بل نقل يحيى بن حمزة العلوي (ت ٧٤٩هـ) إجماع العلماء على وقوع المجاز في لغة العرب[2]، وقد جاء ذكر المجاز في كتابات المصنفين من

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ١١٩،١١٨).

(٢) ينظر: الطراز (١/ ٨٣).

اللغويين الأوائل في القرن الثاني الهجري، أي: منذ بدء التصنيف، فهو قديم قدم التأليف اللغوي، لكن لا باسمه الصريح، فذكره سيبويه (ت ١٨٠هـ)باسم سعة الكلام، والاتساع[١]، وكذا سماه الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ)[٢]، والفراء (ت ٢٠٧هـ)[٣]، والأخفش (ت ٢١٥هـ)[٤]، وما المجاز إلا توسع في الحقيقة، وقد نص البلاغيون على أن اللغة اتسعت "بتوسعات أهل الخطابة والشعر"[٥]، وعلى ذلك فإن "التوسع اسم يقع على جميع الأنواع المجازية كلها"[٦].

ولا يضر القدماء أنهم لم يسموه بالمجاز؛ لأن هذا اصطلاح، والمصطلحات إنما تولد متأخرة، وتأخر ظهور المصطلح لا تأثير له في نفي الحقائق من العلوم والفنون وغيرها، ولو كان وجود هذه المصطلحات شرطا في التسليم بوجود المسميات، للزم القدح في أكثر العلوم والفنون الإسلامية؛ فظهر بذلك أن الاعتبار للمعاني، لا للصور والمباني[٧].

---

(١) ينظر: الكتاب (١/ ٥٣،١٦٠،١٧٦،٢١١) إلخ.

(٢) ينظر: الرسالة (٥٢،٥١).

(٣) ينظر: معاني القرآن (٢/ ٣٦٣).

(٤) ينظر: معاني القرآن (١/ ٨٣،٨٢).

(٥) المثل السائر (١/ ٨٧).

(٦) الطراز (١/ ١٩٧).

(٧) ينظر: شرح قواعد الإعراب للكافِيَجي (٦٤)، المجاز في اللغة والقرآن (١/ ٤٦٠).



والذي يظهر أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ليس خاصا بالعربية؛ كما يرى بعض المصنفين؛ كابن رشيق القيرواني وغيره[١]، بل هو أمر فطري تقتضيه طبيعة اللغات، وتنوع في التعبير يحتاج إليه أصحاب البيان[٢]، لأن أية لغة لا يمكن أن تبقى محصورة في ألفاظها الوضعية، فلا بد من انتقالها للدلالة على معان جديدة تتطلبها الحياة وتطورها.

فكل لغة فيها حقيقة، وفيها مجاز، ولكن مجازات العربية أكثر من غيرها؛ فإن "العجم لم تتسع في المجاز اتساع العرب"[٣]، "والاتساع أكثر في كلام العرب من أن يحاط به"[٤].

وشيخ الإسلام ابن تيمية نفسه - وهو من أشد المنكرين لوقوع المجاز في اللغة والقرآن - يتحدث في مواضع من كتبه عن صرف الكلام عن وجهه الظاهري، ويقول بالتأويل، ويضع للتأويلات المجازية شروطا ينبغي مراعاتها، وكأنه لا ينكر بذلك أن هناك حالات لا بد فيها من اللجوء إلى المجاز، وتأويل الكلام به، والمعروف عند العلماء: أن التأويل والمجاز

---

(١) ينظر: العمدة في صناعة الشعر ونقده (١/ ٤٢٩).

(٢) ينظر: الاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي (٢٤٥)، الغيث المنسجم (١/ ٧٩)، المجاز في البلاغة العربية (١٤)، مجلة مجمع اللغة بمصر (٧/ ١٤٥).

(٣) الصاحبي (١٧).

(٤) الأصول في النحو (٢/ ٢٥٥).

يلتقيان في معنى واحد، وهو العدول عن اعتبار ظواهر الألفاظ والعبارات؛ قال الغزالي: "التأويل: عبارة عن احتمال، يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز"(١).

وهاك عبارة ابن تيمية، يقول رحمه الله: "إذا وصف الله نفسه بصفة، أو وصفه بها رسوله ﷺ، أو وصفه بها المؤمنون - الذين اتفق المسلمون على هدايتهم ودرايتهم - فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه وحقيقتها المفهومة منها، إلى باطن يخالف الظاهر، ومجاز ينافي الحقيقة لا بد فيه من أربعة أشياء"(٢)، ومضى يعدد هذه الشروط التي تبيح صرف الكلام عن ظاهره - وسأوردها عمَّا قليل لأهميتها - مما يدل على أن وجود المجاز أمر لا بد منه في بعض الحالات؛ لهذا كله فإن إنكار وجود المجاز مما لا يكون عقلا، ولا سبيل إلى إبطال المجاز إلا بإبطال كلام العرب، وعند ابن برهان البغدادي (ت ٥١٨هـ) أن منكر المجاز جاحد للضرورة(٣)، ولهذا تجد منكريه يسمونه أسلوبا من أساليب العرب(٤)، فصار الخلاف معهم لفظيا(١).

---

(١) المستصفى (١/ ٣٧٨)، وينظر: البلاغة العربية (١٢٨) للدكتور وليد قصاب.

(٢) الرسالة المدنية (ضمن مجموع الفتاوى) (٦/ ٣٦٠)، وينظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٦٢).

(٣) ينظر: الوصول إلى الأصول (١/ ١٠٠).

(٤) ينظر: منع جواز المجاز (٣٥،٣٦).



ثم إننا لو قدرنا نفي وجود المجاز، فإن ذلك لا يقضي على المشكلة مع المبتدعة المخالفين أهل السنة والجماعة؛ وذلك لأمور:

الأول: أن الذين يؤولون صفات الخالق جل جلاله لا يقفون عند أسلوب المجاز وحده، بل يسلكون كل طريق لجحد حقائق الصفات، فيقولون تارة: إن الأدلة من القرآن والسنة أدلة لفظية لا تفيد علما، ولا يحصل منها يقين، وغايتها أن تفيد الظن، والظن لا يحتج به في العقائد(٢)، ويقولون تارة أخرى: هذه ظواهر نقلية تعارضها القواطع العقلية، وإذا تعارضا قدم القاطع العقلي(٣)، ويقولون عند الأحاديث النبوية الصحيحة: أخبار آحاد لا تفيد العلم؛ فلا تثبت بها العقائد، إلى غير ذلك، وقد يفسرون اللفظ بغير ما يدل عليه من معنى في أصله اللغوي، حتى قال بعضهم في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر]: "الرب هو المربي، ولعل

(١) ينظر: روضة الناظر (٢/ ٤٦).

(٢) ينظر: المحصول في أصول الفقه للرازي (ق١ج١/ ٥٤٧-٥٧٤). وينظر الجواب عن هذه الفرية في الصواعق المرسَلة (٢/ ٦٣٣-٧٩٤).

(٣) ينظر: المحصول في الأصول للرازي (ق٢ج١/ ٣٧٧)، وينظر جواب شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذه الفرية في: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٤)، وينظر أيضًا: الصواعق المرسَلة (٣/ ٧٩٦-١٢٠٦، ٤/ ١٢٠٧-١٥٣٤).

ملكا ـ هو أعظم الملائكة هو مربي النبي ﷺ – جاء؛ فكان هو المراد من قوله: (وجاء ربك)"[1]، وهذا من أقبح تأويلات الجهمية!

الثاني: أن المؤولة المعطلة يتأتى لهم ـ إذا أنكر عليهم نفاة المجاز ـ أن يلغوا المجاز ويقولوا: إن دلالة اللفظ على معنييه أو معانيه من قبيل الحقيقة؛ فيكون من قبيل المشترك اللفظي، ولهم أن يدعوا ذلك في مجيء اليد بمعنى النعمة أو القدرة، ثم يقولون: هذه حقيقة وضعية كاستعمالها في الجارحة، إلى غير ذلك من الصفات التي ادعوا فيها المجازات؛ وحينئذ: يصبح النزاع لفظيا، والحق: أن الخلاف معهم ليس لمجرد قولهم بالمجاز، بل لتأويلهم النصوص، وحملها على خلاف ظاهرها بتعجرف، ودون قرينة صحيحة، أو دلالة موجبة، وبأيِّ اسم سموا ذلك، فمذهبهم باطل من أصله.

الثالث: أنه ليس كل مبتدعة الصفات يستعملون المجاز في تحريفهم، بل هناك المفوضة الذين يفوضون معاني النصوص إلى الله، فلا يؤمنون بظاهر ما يدل عليه اللفظ، زاعمين أن الله لم يرد تلك الظواهر؛ ولم يكلفنا البحثَ عن معان تخالف هذه الظواهر، قالوا: فوجب علينا الإمساك، وإجراء النصوص على ظاهرها، من غير فهم لمعناها، وهؤلاء شر من

(١) التفسير الكبير للرازي (٣١/ ١٧٥).



المؤولة؛ لأن قولهم هذا يستلزم أن الرسول ﷺ لا يعلم معاني القرآن، وأنه لم يبلغ البلاغ المبين.

والحاصل: أن إنكار المجاز لا يعالج أزمة الابتداع في الدين، ولا العقائد، ولا يدحض حجة أهل التبديل والتحريف، "وإذا اتخذ المجاز وسيلة للإلحاد فليس الذنب ذنب المجاز، وإنما ذنب هؤلاء الملحدين"[١]، وما المجاز إلا طريق من طرق التوسع اللغوي، وباب من أبواب الافتنان في التعبير، وليس هو في نفسه عقيدة منحرفة؛ فيصار إلى إنكارها، وقد قال به أئمة كبار من أهل السنة؛ كالبخاري صاحب الصحيح[٢]، وابن قتيبة[٣]، وابن جرير[٤]، وغيرهم، وتذرُّعُ أهل البدع بالمجاز يفسده عليهم وجوه أخرى من الاستدلال ، ليست هي إبطال القول بالمجاز فحسب؛ وهذا ما يعالج في:

الوقفة الثانية:مع مثبتة المجاز ممن اتخذوه سبيلا لتحريف النصوص، والفرار من حملها على الحقائق الشرعية واللغوية التي يصرح بها القرآن والسنة، وتوصلوا بالمجاز إلى التعطيل والبدعة، فأقول: إن التسليم بوجود

---

(١) الحقيقة والمجاز في القرآن (٣٥).

(٢) ينظر: خلق أفعال العباد (١٦٨).

(٣) ينظر: تأويل مشكل القرآن (١٠٣).

(٤) ينظر: جامع البيان (٢٢/ ١٦٠، ٢٣/ ٣٠٠) .

المجاز في اللغة لا يبيح التلاعب بالعربية، ولا العدوان على تراثها الشريف، ولا يسوغ تفريغ الأدلة الشرعية من دلالاتها ومضامينها بدعوى المجاز، والمتأمل في لغة العرب، وفي تراكيب الجملة العربية، يجد أنها ذات قواعد دقيقة وصارمة؛ فيتعذر على كل مدع للمجاز في أي كلام أن يمضي دعواه إلا بالدليل البين الناقل عن الأصل، الذي هو الظاهر والحقيقة، ولو ساغ حمل النصوص على المجازات لمجرد الاستحسان والتشهي، ومن دون التفات إلى الشروط المعتبرة لتعذرت الاستفادة من أكثر ألفاظ اللغة[١]، بل لم يوثق بأخبار الشريعة، ولا بكلام الناس بعضهم بعضا.

قال أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ): "إن الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع، ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل، اقتضى ذلك بطلان الثقة بالألفاظ، وسقط به منفعة كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ؛ فإن ما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق به، والباطن لا ضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر، ويمكن تنزيله على وجوه شتى؛ وهذا أيضا من البدع الشائعة العظيمة الضرر، وإنما قصد أصحابها الإغراب؛ لأن النفوس مائلة إلى الغريب، ومستلذة له؛ وبهذا الطريق توصل الباطنية إلى هدم جميع الشريعة بتأويل ظواهرها، وتنزيلها على رأيهم"[٢].

---

(١) ينظر: المستصفى (١/ ٣٦٠).

(٢) إحياء علوم الدين (١/ ٦٢).



إن تأويل أي نص بنقله من الحقيقة إلى المجاز لا يمكن أن يسلم به إلا بالاستناد إلى الدليل المعتبر، أو القرينة الصحيحة؛ وهذا أصل متفق عليه عند جميع العلماء، فنحن نطالب كل من ادعى المجاز بالدليل على لزوم صرف الكلام عن ظاهره وحقيقته إلى خلاف ذلك؛ حتى الذين تأولوا الصفات على المجاز يقرون بهذا الأصل، لكنهم يدعون من الدليل ما لا يسلم لهم، ولا يصحح دعواهم.

ويناسب هنا إيراد ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية من شروط لصرف الكلام عن ظاهره وحقيقته إلى مجازه، حيث ذكر أن ذلك لا يكون إلا بعد تحقق أمور، يمكن تلخيصها فيما يأتي:

١. أن ذلك اللفظ مستعمل في اللغة العربية بالمعنى المجازي.
٢. أن يقوم دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، ومن ذلك أن يوجد مانع يمنع من إجراء اللفظ على حقيقته، كأن يكون المحل الذي أضيفت إليه الحقيقة، أو المعنى الذي أضيفت إليه الحقيقة لا يصلح لها، فينتقل عنها إلى مجازها.
٣. أنه لا بد من أن يَسلم ذلك الدليلُ الصارفُ عن معارض، فإن عارض الدليلَ الصارفَ معارضٌ قرآنيٌّ أو إيمانيٌّ يدل على إرادة الحقيقة امتنع

تركها، فإن كان المعارض نصًّا قاطعا لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان المعارض للدليل الصارف ظاهرا لا نصًّا وجب الترجيح.

ثم أضاف رحمه الله: أن هذا كله لما عُلم أن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره، وضد حقيقته، فلا بد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أراد مجازه، سواء عينه أو لم يعينه، لاسيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم[1].

إبطال دعوى المجاز في نصوص العقائد:

لقد ادعى جمهور المؤولين لصفات الله تعالى أنها جاءت على المجاز لا على الحقيقة، كما أسلفنا من كلامهم، وذكرنا أن مذهب السلف خلاف ذلك، وبينا أن آيات الصفات وأحاديثها لا يمكن تأويلها، ولا حملها على المجاز من جهة اللغة نفسها؛ فاللغة وتراكيب الكلام تأبى ذلك، ومن جهات أخرى أيضا، وهذا القول أولى في القبول من الاحتجاج بنفي المجاز، وأبعد في التأثير، وأوقع في نفس المخالف؛ فإن إنكار المجاز غير مسلم عند الأكثر، كما أنه يحرف البحث عن مساره، ويجعل الخلاف في أسلوب المجاز فقط، إثباتا أو نفيا، حتى ربما ظن ظانٌّ أن المجاز هو سبب الخلاف كله.

---

(١) ينظر: الرسالة المدنية (ضمن مجموع الفتاوى) (٦/ ٣٦٠)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٦٢)، ونقلها عنه ابن القيم رحمه الله، كما في مختصر الصواعق (٣/ ٩٤٦).

قلت: إن الذين يؤولون نصوص الشريعة العلمية والعملية لينصروا مذاهبهم الباطلة، وأقوالهم الفاسدة، لا مستند لهم في المجاز إطلاقا، ولا مستمسك لهم به فيما ذهبوا إليه؛ ولنذكر على ذلك أكبر قضية استغلوا فيها المجاز، وهي صفات الله تعالى، فإن الذي تأولوها متذرعين بالمجاز لا مستند لهم فيه البتة؛ وذلك لأمور:

أولها: أن الأصل في الكلام أن يجرى على الحقيقة، ما لم تقم قرينة توجب صرفه عن حقيقته وظاهره إلى مجازه؛ فإن الناس متعبدون باعتقاد الظاهر في كلام الله تعالى، وكلام رسوله ﷺ، ما لم يمنع من ذلك مانع؛ وهذا بالإجماع؛ فقد أجمع العلماء: "على أنه لا يجوز صرف الكلام إلى المجاز، إلا بعد تعذر حمله على الحقيقة"(١)؛ فكل كلام يدعى أنه مجاز لا بد فيه من قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي؛ سواء جعلت ركنا داخلا في مفهوم المجاز؛ كما هو رأي البلاغيين، أم جعلت شرطا لصحته؛ كما هو قول الأصوليين(٢)، والفرق بين القولين نسبي.

---

(١) التفسير الكبير للرازي (٣٠/ ٩٤)، وينظر: المحلى لابن حزم (١/ ٣٢)، فتاوى السبكي (٢/ ٥٩٥)، مجموع الفتاوى لابن تيمية (٥/ ٦،١٤٧/ ٣٦٠)، ترجيح أساليب القرآن (١٥١).

(٢) ينظر: التلويح إلى كشف حقائق التنقيح (١/ ١٧٢)، حاشية الإنبابي على الرسالة البيانية (١٢٧).

ومع الاتفاق على اشتراط القرينة المانعة من حمل الكلام على المجاز، فالشأن في هذه القرينة، التي هي دليل من يصرف الكلام عن حقيقته إلى مجازه، ومتى صح هذا الدليل، وثبتت تلك القرينة، صح ما بني عليها، ووجب مقتضاها، والذين حرفوا النصوص بصرفها عن ظاهرها إنما أُتوا من اعتمادهم على حجج فاسدة، وقرائن باطلة، ظنوها أدلة تمنع من حمل النصوص على الظاهر.

هذا؛ وقد فتح باب المجاز والتأويل والعدول بالألفاظ عن ظواهرها، دون اعتبار للقرائن، وانفتح بذلك باب شر عظيم، وقالت فرق البدعة لأجله ما شاء الله لها أن تقول، وضل كثير من الخلق عن الحق؛ من جراء تلك التأويلات الفاسدة، وهاتيك المجازات الباطلة، ولا حول ولا قوة إلا بالله!

يقول ابن الوزير (ت ٨٤٠ هـ): "ولو جاز العدول إلى المجاز بمجرد الاستحسان مع جواز الحقيقة، لصح مذهب الباطنية وأمثالهم، ولم يوثق لله سبحانه بخبر البتة"[(١)]، وقال ابن عبدالبر (ت ٤٦٣هـ): "ولو ساغ ادعاء المجاز لكل مدع ما ثبت شيء من العبادات"[(٢)].

---

(١) ترجيح أساليب القرآن (١٥١)، وينظر في هذا الكتاب كيف أوقع الزمخشري إفراطه في المجاز دون حجة، وينظر أيضا: الانتصاف (٤/ ١٠) بهامش الكشاف.

(٢) التمهيد (٧/ ١٢٨).

لقد حفل كتاب الله تعالى وسنة رسوله الكريم ﷺ بكثير من الأخبار التي تخبر عن الله جل وعلا، عن ذاته وصفاته وأفعاله، وأن له سبحانه ذاتا ووجها وعينين ويدين وقدمين، وأنه استوى على العرش، وأنه ينزل كل ليلة، وأنه يجيء يوم القيامة للفصل بين عباده، وأنه يفعل ما يشاء؛ كما هو ثابت في الأدلة من الكتاب والسنة. فله سبحانه نعوت الكمال، التي دلت عليها الأخبار الكريمة، وهي أخبار ظاهرة الدلالة، ليس فيها قرائن تصرفها عن ظواهرها؛ وقد دلت على صفات ثابتة للرب سبحانه على ما يليق به، وادعاء المعطلة أن إثبات الصفات تمثيل وتجسيم، وأن القرينة المانعة امتناعُ التمثيل والتجسيم ادعاءٌ متهافت، وإفك عظيم! فأيُّ تنزيه يكون في سلب الباري صفاته التي أثبتها لنفسه، وأثبتها له رسوله ﷺ، وهو أعلم الخلق بربه تعالى؟!.

الثاني: أن إجماع أهل السنة منعقد على أن صفات الله تعالى الواردة في الكتاب والسنة يجب إجراؤها على الحقيقة، ولا يجوز تأويلها، وقد حكى هذا الإجماع غير واحد، كما سبقت الإشارة إليه.

قال ابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ):"أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شيئا من ذلك، ولا يحدون فيه صفة

محصورة، وأما أهل البدع والجهمية والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم ينكرها، ولا يحمل شيئا منها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقر بها مشبه، وهم عند من أثبتها نافون للمعبود، والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وهم أئمة الجماعة، والحمد لله"(١).

وقال قوام السنة أبو القاسم التيمي رحمه الله (ت ٥٣٥هـ): "الكلام في صفات الله عز وجل ما جاء منها في كتاب الله، أو روي بالأسانيد الصحيحة عن رسول الله ﷺ؛ فمذهب السلف ـ رحمة الله عليهم ـ: إثباتها وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها"(٢).

وممن حكى الإجماع أيضا: الخطابي (ت ٣٨٨)، وغيره(٣)، وكلامهم في وجوب حمل الصفات على الحقيقة ومنع حملها على المجاز كثير، وقد حكى الحافظ ابن رجب (ت ٧٩٥هـ) رحمه الله التصريح بذلك عن "خلق من العلماء الحنابلة والمحدثين"(٤).

---

(١) التمهيد (٦/ ١٤٥)، وللذهبي رحمه الله في كتابه العلو (١٣٢٦) تعليق بديع على كلام ابن عبد البر، فلينظر.

(٢) الحجة في بيان المحجة (١/ ١٧٤).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (٦/ ٣٥٥).

(٤) الذيل على طبقات الحنابلة (٢/ ٢٤).

ومن ذلك: قول سفيان بن عيينة (ت ١٩٨هـ): "كل شيء وصف الله به نفسه، فقراءته تفسيره، أي: هو على ظاهره، لا يجوز صرفه إلى المجاز بنوع من التأويل"[١].

وقول أبي أحمد القصاب (من علماء المئة الرابعة) في كتابه "السنة"[٢]: "كل صفة وصف الله بها نفسه، أو وصفه بها نبيه ﷺ فهي صفة حقيقة، لا صفة مجاز"، ويعلق الحافظ الذهبي على ذلك بقوله: "قلت: نعم؛ لو كانت صفاته مجازا، لتحتم تأويلها؛ ولقيل: معنى البصر كذا، ومعنى السمع كذا، ومعنى الحياة كذا، ولفسرت بغير السابق إلى الأفهام، فلما كان مذهب السلف إمرارها بلا تأويل، علم أنها غير محمولة على المجاز، وأنها حق بين"[٣]، وقال الذهبي أيضا معلقا: "ولو كانت الصفات ترد إلى المجاز، لبطل أن تكون صفات لله"[٤].

الثالث: أن مجيء أخبار الصفات في الكتاب والسنة متكاثرةً ومتطابقةً يوجب العلم والقطع بأن المراد منها حقائقها، وينفي إرادة المجاز[٥]، وكلما

---

(١) العلو للعلي العظيم (٢/ ١٣٦٣).

(٢) كما في تذكرة الحفاظ (٣/ ٩٣٩).

(٣) السابق، وينظر أيضا: الحجة في بيان المحجة (١/ ٤٤٦).

(٤) العلو للعلو العظيم (٢/ ١٣٠٤)، وينظر: إبطال التأويلات (١/ ٧٤).

(٥) ينظر: الحجة في بيان المحجة (١/ ١٦٩).

كثرت الأدلة، أسهمت في إشباع المعنى، وأداء الوظيفة الكبرى في إنتاج الدلالة، وقد أقر بهذا الأصل تقي الدين السبكي (ت ٧٦٥ هـ) وجلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، مع مناقضتهما لهذا الأصل في أخبار الصفات؛ فإنهما من كبار الأشاعرة.

قال السبكي: "اعلم: أن المقصود بتكثير الأدلة أن الآية الواحدة والآيتين قد يمكن تأويلها، ويتطرق إليها الاحتمال، فإذا كثرت قد تترقى إلى حد يقطع بإرادة ظاهرها، ونفي الاحتمال والتأويل عنها"[١]، وقال السيوطي معلقا على كلام السبكي: "لأن كل دليل منها على انفراده قد يمكن تأويله، وتطرق الاحتمال إليه، فلما كثرت هذه الكثرة، ترقَّت إلى حد غلب على الظن إرادة ظاهرها، ونفي الاحتمال والتأويل عنها"[٢].

الرابع: ومما يدرأ عن نصوص الصفات أن تكون على المجاز أنها لا تقبل دعوى المجاز من جهة اللغة نفسها، ومن جهة النظم وسياق الكلام، فنظمها الذي خرجت عليه يأبى أن يكون مجازيا، والعلماء في مصنفاتهم المختلفة؛ في التفسير، وفي شروح الحديث، وفي الدراسات اللغوية والأدبية، كثيرا ما ينصون على قرائن لفظية في السياق تقضي بكون الكلام حقيقيا،

---

(١) فتاوى السبكي (٢/ ٥٩٧).

(٢) الحاوي للفتاوي (٢/ ١٢٩).



وهي ضوابط مهمة، وهي من العلم الذي لم يجمع في صعيد واحد، أعني: من حيث أجناسها وأنواعها، وأولى الناس بذلك هم أهل البلاغة.

والذي يعنينا الآن ما وجدناه من كلام العلماء في آيات الصفات وأحاديثها، وما عينوه من القرائن التي تمنع من حمل هذه النصوص على المجاز؛ وذلك ما ينصر مذهب أهل السنة والجماعة، وقد وقفت على شواهد كثيرة في هذا الباب، أكتفي منها بنماذج، مما يحتمله المقام؛ فمن ذلك:

١ــ تأكيد الفعل بالمصدر، كما في قوله سبحانه: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا ﴾ [النساء]، فقد أجمع اللغويون على أن الفعل إذا أكد بالمصدر، فإن ذلك يؤكد الحقيقة، وينفي احتمال المجاز[١]، فمجيء المصدر في هذه الآية له فائدتان؛ الأولى: تأكيد وقوع الفعل، والثانية: تأكيد نسبة الفعل إلى فاعله؛ فأفادت الآية إثبات صفة الكلام لله تعالى، وأنه سبحانه يتكلم حقيقة، بحروف وأصوات مسموعة؛ "فهو كلام كما يعقل الكلام، لا شك في ذلك"[٢]؛ فبطل بهذا التأكيد مذهب من أول هذه الصفة، وقد جاء هذا التأكيد أيضا في السنة، في قوله ﷺ في حديث الشفاعة حين ذكر موسى عليه

---

(١) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (١/ ٥٠٧)، تهذيب اللغة (١٠/ ٢٦٥)، شرح المفصل لا بن يعيش (٣/ ٤٤)، الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٥٠)، حاشية الإنبابي على الرسالة البيانية (٥٠٩).

(٢) معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٢/ ١٣٣).

السلام: ((وكلمه الله تكليما))[1]. فطابقت السنة القرآن، وهذه قرينة أخرى[2].

٢ـ ومن القرائن المانعة من المجاز: التكرار المؤكد للحقيقة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل]، فأكد القول بتكراره بالمصدر المؤول (أن نقول)، وذلك مانع من إرادة المجاز[3].

إذا تبين ذلك علم أن أهل السنة والجماعة هم أولى الناس بدراسة بلاغة القرآن وإعجازه؛ لأنهم يقرون ويعتقدون أن المكتوب في المصحف هو نفسه كلام الله حقيقة، وليس مخلوقا، كما تقوله المعتزلة[4]، وليس حكاية عن كلام الله، كما تقوله الكُلَّابية[5]، وليس عبارة عنه، كما تقوله الأشاعرة، فإن هؤلاء يقولون في كلام الله: إنه المعنى القائم بنفسه سبحانه، وإن هذا لم ينزل، وإنما الذي نزل على محمد ﷺ هو العبارة عنه، وهو من لفظ جبريل عليه السلام، أو من لفظ محمد ﷺ، على قولين لهم، ويسمى القرآن عندهم

---

(١) رواه البخاري (٦٩٧٥) عن أنس ﷺ، ومسلم (٣٢٩) عن حذيفة ﷺ.

(٢) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (٣/ ٥٧).

(٣) ينظر: تأويل مشكل القرآن (١١١).

(٤) ينظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (٥٢٨).

(٥) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة (٤/ ١٣٠٩).

كلام الله مجازا؛ من تسمية الدال باسم المدلول[1]، وقول الأشاعرة هذا يلتقي في النهاية مع قول المعتزلة، وهو أن كلام الله مخلوق؛ لأنه صدر من مخلوق[2]، ولهذا صرح عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦هـ)، ـ وهو من أئمة الأشاعرة ـ أنهم لا ينكرون قول المعتزلة، أي: في كون القرآن مخلوقا[3]، وعلى فلسفة الكلام النفسي هذه بنى عبد القاهر الجرجاني نظريته المشهورة (النظم)، وهي النظرية التي "أرضت عقيدته الأشعرية"[4].

٣ـ ومن القرائن المانعة من المجاز: مجيء الصفة متنوعة متصرفة في موارد الاستعمال؛ فهذا مما يوجب العلم الضروري القاطع بإرادة المعنى الحقيقي؛ فمن ذلك: ما جاء في صفة اليدين لله تعالى؛ فقد وردت فيها أخبار كثيرة، بصيغة الإفراد، والتثنية، والجمع، وجاءت مقترنة بما يدل على أنها يد حقيقية؛ من الإمساك والطي، والقبض والبسط، والحثيات والأصابع، وكتب التوراة بيده، وغرس جنة عدن بيده؛ قال تعالى: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾

---

(١) ينظر مذهبهم في: الإنصاف فيما يجب اعتقاده (٩٥،٩٤،٨٥)، إعجاز القرآن للباقلاني (٢٩٤)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة (١٠٨)، وينظر في الرد عليهم: مجموع الفتاوى (٥/ ٢٠، ٦/ ٢٩٥، ١٢/ ٤٩)، شرح العقيدة الطحاوية (١/ ١٩٧)، العقيدة السلفية في كلام رب البرية (٣٩٥).

(٢) ينظر: تفسير سورة يس لابن عثيمين (٢٠٨).

(٣) ينظر: المواقف (٢٩٤).

(٤) نظرية عبد القاهر في النظم (١٢٢).

[المائدة: ٦٤]، وقال سبحانه ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّتُ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، وقال سبحانه: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، فانظر كيف أضاف الفعل إلى الفاعل، وعدى الفعل إلى "اليد" بالباء، فإن هذا نص في أنه فعل الفعل بيديه، وأنهما يدان حقيقيتان، ولا يجوز أن تؤولا بمعنى القدرة؛ لأن القدرة صفة واحدة، ولا يجوز أن يعبر بالاثنين عن الواحد؛ كما لا يجوز أن يراد بهما النعمة؛ لأن نعم الله تعالى لا تحصى؛ فبطلت بذلك دعوى المجاز في هذه الآيات، كما بطل القول بأنها من الاستعارة التخييلية، أو التورية، كما يقول البلاغيون، الذين سقنا كلامهم آنفا(١).

ومن مجيء الصفة متنوعة متصرفة ما ورد في صفة السمع لله، حيث جاءت بصيغة الماضي، والمضارع، وصيغة المبالغة، وقد اجتمع ذلك في قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة]، فهذا نص صريح لا يحتمل التأويل بوجه من الوجوه، في إثبات السمع لله حقيقة، وأنه يسمع بنفسه(٢).

٤ـ ومن ذلك: تنوع التعبير عن المعنى بألفاظ مختلفة؛ فهذا مما يرفع احتمال المجاز، كما في صفة المجيء لله تعالى، فمرة ورد التعبير بالمجيء، كما

---

(١) ينظر: رد الدارمي (٢٨)، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية المشبهة (٥٢)، مجموع الفتاوى (٦/ ٣٦٥)، مختصر الصواعق المرسلة (٣/ ٩٨٤).

(٢) ينظر: الصواعق المرسلة (١/ ١١٣).

في قوله سبحانه ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾ ﴾ [الفجر]، ومرة بالإتيان، كما في قوله عز وجل: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ﴾ [البقرة:٢١٠].

وكما في صفة البغض لله تعالى، فمرة وردت بهذا اللفظ، في قوله: (إن الله إذا أبغض عبدا دعا جبريل...) الحديث[١]، وجاءت مرة أخرى بلفظ المقت، قال تعالى: ﴿ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٣﴾ ﴾ [الصف][٢].

٥ـ ومن ذلك: التقسيم فيمن أضيف إليه الفعل أو الصفة، كما في قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، فقد أضاف الإتيان إلى الملائكة، وإلى الرب سبحانه، وإلى بعض آيات الله، فيمتنع حمل الإتيان المضاف إلى الرب على إتيان الملائكة، أو بعض آيات الرب؛ لأن ذلك كله قد ذكر، فصارت الآية نصا في إثبات الإتيان لله عز وجل[٣]، حقيقة، لا مجازا ولا استعارة.

٦ـ ومن ذلك: الإشارة باليد؛ فإنها قرينة دالة على إرادة المعنى الحقيقي، كما جاء في حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قرأ هذه الآية: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا ﴾ إلى قوله: ﴿ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾ ﴾ [النساء]، فوضع إبهامه على أذنه،

---

(١) رواه مسلم (٢٦٣٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ينظر: فتح ذي الجلال والإكرام (١/ ٥١١).

(٣) ينظر: الصواعق المرسلة (١/ ١٨٩).

والتي تليها على عينه[1]، قال عبد الله بن يزيد المقرئ أحد رواة الحديث: "يعني أن لله سمعا وبصرا". وقال أبو داود عقبه: "وهذا رد على الجهمية"[2]، أي الذين لا يثبتون لله صفتي السمع والبصر.

٧ـ ومما يرفع احتمال المجاز إتباعُ الخبر بأحد الأساليب الموضحة له، كما في حديث جرير بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: كنا عند النبي ﷺ فنظر إلى القمر ليلة – يعني البدر – فقال: ((إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته))[3]، فدل الحديث على أن الله يرى في الآخرة، كما يرى القمر في الدنيا، فهو تشبيه للرؤية بالرؤية، لا تشبيه المرئي بالمرئي، لأن الله سبحانه ليس كمثله شيء، وأفاد التشبيه في الحديث تحقيق الرؤية، وتأكيدها، ونفي المجاز عنها[4]، ففي ذلك: الرد على المعتزلة والجهمية الذين ينفون الرؤية، ويقولون: إن الله لا يرى، لا في الدنيا ولا في الآخرة، ورد على الأشاعرة الذين يقولون: إنه يرى ولكن لا إلى جهة، وهذا كلام لا يعقل[5].

---

(١) رواه أبو داود (٥/ ٩٦) (رقم٤٧٢٨)، وإسناده قوي على شرط مسلم، قاله الحافظ في الفتح (١٣/ ٣٨٥).

(٢) السابق، وينظر: مختصر الصواعق المرسلة (٣/ ٩٤٨).

(٣) رواه البخاري (٥٢٩) ومسلم (٦٣٣).

(٤) ينظر: شرح العقيدة الواسطية للشيخ صالح الفوزان (١٢١).

(٥) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٢٠٩)، فتح الباري (١٣/ ٤٣٥).

إلى غير ذلك من القرائن اللفظية المتصلة أو المنفصلة، التي تؤكد الحقيقة، وتمنع من حمل الكلام على المجاز[1]، وسلوك هذا الطريق في إثبات صفات الباري جل وعلا أجدى ـ كما قلت ـ من إنكار المجاز، وأوقع في نفس المخالف، لما فيه من اعتبار نظم الكلام، والاحتكام إلى قواعد اللغة العربية، ومراعاة قوانينها المطردة، وقد سلك هذا الطريق جماعة من علماء أهل السنة، ممن كانوا يقرون بالمجاز، وذلك في ردودهم على المخالفين الذين اعتمدوا على المجاز في إثبات عقائدهم، ومن هؤلاء ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) في كتابيه "تأويل مشكل القرآن"، و"الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة" ومما قال في ذلك: "وتعمق آخرون في النظر، وزعموا أنهم يريدون تصحيح التوحيد، بنفي التشبيه عن الخالق، فأبطلوا الصفات؛ مثل الحلم، والقدرة، والجلال، والعفو، وأشباه ذلك؛ فقالوا: هو الحليم، ولا نقول بحلم، وهو القادر، ولا نقول بقدرة، وهو العالم، ولا نقول بعلم، كأنهم لم يسمعوا إجماع الناس على أن يقولوا: أسألك عفوك، وأن يقولوا: يعفو بحلم، ويعاقب بقدرة، والقدير هو ذو القدرة، والعافي هو ذو العفو، والجليل هو ذو الجلال، والعليم هو ذو العلم، فإن زعموا أن هذا مجاز، قيل لهم: ما تقولون في قول القائل: غفر الله لك، وعفا عنك،

---

(١) ينظر: التوجيه البلاغي لآيات العقيدة (٦٢٥).

وحلم الله عنك؛ أمجاز هو أم حقيقة؟ فإن قالوا، مجاز؛ فالله لا يغفر لأحد، ولا يعفو عن أحد، ولا يحلم عن أحد، على الحقيقة، ولن يركبوا هذه، وإن قالوا: هو حقيقة؛ فقد وجب في المصدر، ما وجب في الصدر، لأنا نقول: غفر الله مغفرة، وعفا عفوا، وحلم حلما، فمن المحال أن يكون واحد حقيقةً، والآخر مجازًا"[١].

ومنهم عثمان بن سعيد الدارمي (ت ٢٨٠هـ) في "الرد على الجهمية"، والرد على بشر المريسي؛ فإنه جادل المخالفين أرباب المذاهب الكلامية، ونقض ما استدلوا به من المجاز وغيره من الأساليب البيانية في تأويلاتهم، وقال في جملة خطابه للجهمية: "ونحن قد عرفنا ـ بحمد الله تعالى ـ من لغات العرب هذه المجازات التي اتخذتموها دلسة وأغلوطة على الجهال، تنفون بها عن الله حقائق الصفات، بعلل المجازات"[٢]، فأجاد في ذلك وأفاد رحمه الله.

وقد سلك هذا المسلك ـ أي في نقض الاستدلال بالمجاز أيضا ـ شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) في كثير من كتبه، وفي مقدمها "بيان تلبيس الجهمية"، وتلميذه ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) في كتابه "الصواعق

---

(١) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة (٢٢،٢٣).

(٢) نقض الدارمي (١٩٧).

المرسلة"، وكأن ذلك من الشيخين على فرض التسليم بمصطلح المجاز، ولقد أفدت من هؤلاء الأعلام جميعا في هذا المبحث، جزاهم الله عنا أحسن الجزاء.



نتائج البحث

وبعد هذه الدراسة التحليلية النقدية لأشهر الأسفار البلاغية في جوانبها العقدية الكلامية، وعرضها على أصول أهل السنة ومنهج السلف في الاعتقاد؛ يجمل بي أن أقيد هنا جملة من النتائج المهمة التي انتهى إليها البحث في ورقته الخاتمة، على هذا النحو:

١ـ أن نشأة علم البلاغة لم تكن على أيدي المبتدعة والمتكلمين، بل وجدت أصوله في كتاب سيبويه، وكان من أهل السنة والجماعة، وقد أخذ سيبويه علومه عن كبار أهل السنة.

٢ـ أصالة علم البلاغة، وأنه عربي صميم، فليس مستقى من اليونان، ولا من الهنود، ولا من الفرس، ولا من غيرهم.

٣ـ براءة فنون البلاغة من كل باطل جُرَّت إليه؛ في أبواب الاعتقاد وغيرها.

٤ـ أن أكثر المخالفات العقدية في كتب البلاغة هي في توحيد الأسماء والصفات، وهو أكبر أبواب التوحيد التي وقعت فيها الخصومة بين أهل السنة ومخالفيهم من أهل القبلة.

٥ـ أن أحق الناس بدراسة الإعجاز البياني هم أهل السنة؛ لاعتقادهم أن القرآن كلامُ الله حقيقة لا مجازا.



٦ـ أن الرد على من حادوا بفنون البلاغة ـ كالمجاز وغيره ـ لنصرة مذاهبهم؛ لا يكون بإنكار هذه الفنون، بل بوجوه أخرى من سياق الكلام وسباقه ولحاقه، ومن القرائن المعنوية واللفظية المتصلة والمنفصلة، وغير ذلك.

٧ـ شدة الحاجة إلى مؤلف بلاغي على مذهب أهل السنة والجماعة في قواعده وشواهده وتحليلاته.

٨ـ ضرورة التعليق على المخالفات العقدية في كتب البلاغة الأولى عند نشرها، وبيان منهج أهل السنة هناك.

لقد اجتهدت أن تكون هذه الدراسة مبينة عن الحق، حاكمة بالقسط، ومعاذ الله أن يكون همي وسدَمي من البحث التعرضَ للعلماء بالإزراء، كيف؟! ولهم الفضيلة في نشر العلم، وإدنائه لمن خلفهم سهوا رهوا، وقد بذلوا فيه مهجهم، ولكن الأمر كما قال ابن القيم رحمه الله عن الهروي: "شيخ الإسلام حبيبنا، ولكن الحق أحب إلينا منه"[(١)]، نسأل الله أن يجزي علماءنا عنا بالحسنى، وأن يحلهم من لدنه المقام الأسنى، وأن يعفو عن الجميع ما زلت به القدم، أو كبا به القلم، إنه سبحانه غفور شكور، وهو نعم المولى ونعم النصير.

(١) مدارج السالكين (٣/ ٣٩٤).

المصادر والمراجع[1]

١. إبطال التأويلات لأخبار الصفات: أبو يعلى الفراء، تحقيق محمد النجدي، دار الذهبي، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٢. أبنية كتاب سيبويه: أبو بكر الزبيدي، تحقيق د.أحمد راتب حموش، طبع مجمع اللغة العربية، دمشق.

٣. الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٨هـ.

٤. الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري: عباس أحيلة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإسلامية، الرباط، ١٤١٩هـ.

٥. أثر النحاة في البحث البلاغي: د.عبد القادر حسين، دار نهضة مصر، القاهرة.

٦. أحاديث في تاريخ البلاغة: د.عبد الكريم الأسعد، دار العلوم، الرياض، ١٤٠٥هـ.

٧. إحياء علوم الدين: أبو حامد الغزالي، دار الشعب، مصر.

---

(١) ما جاء من المراجع دون تاريخ فهو هكذا في الأصل.

٨. الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة: أبو محمد بن قتيبة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٩. إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم: محمد بن إبراهيم ابن الأكفاني، تحقيق محمد عمر وزميله، دار الفكر العربي، القاهرة.

١٠. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: أبو المعالي الجوينى، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

١١. أساس البلاغة: جار الله الزمخشري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٥م

١٢. أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني، قرأه محمود شاكر، دار المدني، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٣. أسرار البيان: د.علي محمد حسن العماري (دون بيانات).

١٤. الأسماء والصفات: أبو بكر البيهقي، تحقيق عبد الله الحاشدي، دار السوادي، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٥. أصالة البلاغة العربية: د.علي العماري، (بحث منشور في مجلة البحث العلمي بجامعة أم القرى، العدد السادس عام ١٤٠٣، ١٤٣١هـ).

١٦. الأصول في النحو: أبو بكر ابن السراج، تحقيق د.عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.

١٧. الإعجاز البلاغي : د.محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٥هـ.

١٨. إعجاز القرآن: أبو بكر الباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة.

١٩. إعراب القرآن: أبو جعفر النحاس، تحقيق د.زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

٢٠. الإمتاع والمؤانسة: أبو حيان التوحيدي، صححه أحمد أمين وزميله، دار مكتبة الحياة، بيروت.

٢١. الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال (بهامش الكشاف): ناصر الدين ابن المنير.

٢٢. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به: أبو بكر الباقلاني، تقديم محمد زاهد الكوثري، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٦٩هـ.

٢٣. البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين الزركشي، تحقيق لجنة من علماء الأزهر!، دار الكتبي، دار الخاني، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٤. البحر المحيط في التفسير: أبو حيان النحوي، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٩هـ.

٢٥. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: محمد بن علي الشوكاني، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٤٨هـ.

٢٦. البديع من المعاني والألفاظ: د.عبد العظيم المطعني، المكتبة الفيصلية، مكة، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.

٢٧. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت.

٢٨. بلاغة أرسطو بين العرب واليونان: د.إبراهيم سلامة، مكتبة الأنجلو، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٦٩هـ.

٢٩. البلاغة العربية (البيان والبديع): د.وليد قصاب، دار القلم، دبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٣٠. البلاغة العربية بين التقليد والتجديد: د.محمد عبد المنعم خفاجي ود.عبد العزيز شرف، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٣١. البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها: أمين الخولي، مصر، ١٣٤٩هـ.

٣٢. البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: د.محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

٣٣. البلاغة المفترى عليها بين الأصالة والتبعية: د.فضل حسن عباس، دار النور، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٣٤. البلاغة تطور وتاريخ: د.شوقي ضيف، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر.
٣٥. البلاغة تطور وتاريخ: د.شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة.
٣٦. البلاغة عند السكاكي: د.أحمد مطلوب، مكتبة نهضة بغداد، بغداد، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ.
٣٧. بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق مجموعة من الباحثين، وزارة الشؤون الإسلامية، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
٣٨. تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية: د.مهدي السامرائي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ.
٣٩. تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي، تصوير دار الكتاب العربي، بيروت.
٤٠. تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها: أحمد مصطفى المراغي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٦٩هـ.
٤١. تأويل مشكل القرآن: أبو محمد ابن قتيبة، شرحه ونشره السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ.
٤٢. تبصرة الأدلة في أصول الدين: أبو المعين النسفي، تحقيق كلود سلامة، المعهد الفرنسي، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م



٤٣. تذكرة الحفاظ: الحافظ الذهبي، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٤. التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة: د.وليد قصاب، دار الثقافة، الدوحة، ١٤٠٥هـ.

٤٥. ترجيح أساليب القرآن على أساليب القرآن: ابن الوزير اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٤٦. التصوير البياني: د.محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

٤٧. تفسير التحرير والتنوير: محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.

٤٨. تفسير سورة يس: محمد بن عثيمين، دار الثريا، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٤٩. التفسير الكبير: فخر الدين الرازي، المطبعة البهية، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٧هـ.

٥٠. التفسير ورجاله: محمد الفاضل ابن عاشور، دار سحنون، تونس، ٩٨ـ ١٩٩٩م.

٥١. تقريب منهاج البلغاء: د.محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٥٢. التلويح إلى كشف حقائق التنقيح : سعد الدين التفتازاني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، ١٤٠٠هـ.

٥٣. تمهيد في البيان العربي: د.طه حسين، وهو مطبوع في مقدمة الكتاب المنشور بعنوان نقد النثر، المنسوب خطأ لقدامة بن جعفر، تحقيق د.طه حسين وزميله، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٣٥٦هـ.

٥٤. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: أبو عمر بن عبد البر، طبعة المغرب، بدءأ من عام ١٣٨٧هـ.

٥٥. تهذيب اللغة: أبو منصور الأزهري، تحقيق عبد السلام هارون وجماعة، المؤسسة المصرية العامة، ١٣٨٤هـ.

٥٦. التوجيه البلاغي لآيات العقيدة في المؤلفات البلاغية في القرنين السابع والثامن الهجريين، يوسف العليوي، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ١٤٢٩هـ .

٥٧. جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، تحقيق د.عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٥٨. الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله القرطبي، مطبعة دار الكتب، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٧٢هـ.



٥٩. جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية: د.محمد أحمد لوح، دار ابن عفان، الخبر، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٦٠. حاشية الإنبابي على الرسالة البيانية: مطبعة بولاق، مصر، ١١١١هـ.

٦١. الحاوي للفتاوي: جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأخيرة، ١٤٠٨هـ.

٦٢. الحجة في بيان المحجة في شرح عقيدة أهل السنة: قوام السنة التيمي، تحقيق محمد عمير المدخلي، دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٦٣. الحقيقة والمجاز في القرآن: علي محمد حسن، الطبعة الأولى، ١٣٩٤هـ.

٦٤. الحماسة السنية الكاملة المزية في الرحلة العلمية الشنقيطية التركزية: محمد بن محمود بن التلاميد التركزي الشنقيطي، مطبعة الموسوعات، مصر، ١٣١٩هـ.

٦٥. الخصائص: أبو الفتح ابن جني، تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ.

٦٦. الخطط المقريزية: تقي الدين المقريزي، دار صادر، بيروت.

٦٧. خطوات التفسير البياني: د.محمد رجب البيومي، مجمع البحوث الإسلامية، مصر، ١٣٩١هـ.

٦٨. خلق أفعال العباد: محمد بن إسماعيل البخاري، خرج أحاديثه أبو محمد السلفي وزميله، مكتبة التراث الإسلامي، مصر.

٦٩. درء تعارض العقل والنقل: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق د.محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر.

٧٠. الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة: ابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٦م.

٧١. دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة.

٧٢. الذيل على طبقات الحنابلة: الحافظ ابن رجب، دار المعرفة، بيروت.

٧٣. رد الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد: تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة الأشرف، لاهور، باكستان، ١٤٠٢هـ.

٧٤. رسائل الجاحظ: تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة.

٧٥. الرسالة الأضحوية في أمر المعاد: ابن سينا، تحقيق د.سليمان دنيا، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٦٨هـ.

٧٦. الرسالة: الإمام الشافعي، تحقيق أحمد شاكر، دار التراث، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ.

٧٧. روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات: محمد باقر الخوانساري، إيران، ١٣٠٧هـ.

٧٨. روضة الناظر وجنة المناظر: موفق الدين ابن قدامة، تحقيق د.عبد العزيز السعيد، مطابع جامعة الإمام، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤٠٨هـ.

٧٩. سنن أبي داود: تعليق عزت عبيد الدعاس وزميله، دار الحديث، دمشق، الطبعة الأولى، ١٣٩٤هـ.

٨٠. سير أعلام النبلاء: الحافظ الذهبي، تحقيق شعيب الأرناؤوط وجماعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٦هـ.

٨١. شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، تحقيق د.عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

٨٢. شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ.

٨٣. شرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز الحنفي، تحقيق د.عبد الله التركي وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٤١٦هـ.

٨٤. شرح العقيدة الواسطية: د.صالح الفوزان، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة السادسة، ١٤١٣هـ.

٨٥. شرح المفصل: موفق الدين ابن يعيش، تصوير عالم الكتب، بيروت.

٨٦. شرح صحيح مسلم: محيي الدين النووي، دار الريان، مصر.

٨٧. شرح قواعد الإعراب: محيي الدين الكافيَجي، تحقيق د.فخر الدين قباوة، طلاس للدراسات والنشر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م.

٨٨. شرح مقاصد الطالبين في علم أصول الدين: سعد الدين التفتازاني، مطبعة معارف، تركيا، ١٣٠٥هـ.

٨٩. الصاحبي: أحمد بن فارس، تحقيق السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

٩٠. صحيح البخاري: ترقيم د.مصطفى ديب البغا، دار اليمامة، دمشق، الطبعة الخامسة، ١٤١٤هـ.

٩١. صحيح مسلم: ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة الإسلامية، استانبول.

٩٢. الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة: ابن قيم الجوزية، تحقيق .على الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، النشرة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٩٣. طبقات الشافعية: أبو بكر ابن قاضي شهبة، صححه د.عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٩٤. طبقات النحويين واللغويين: أبو بكر الزبيدي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية.



٩٥. الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: يحيى بن حمزة العلوي، مطبعة المقتطف، مصر، ١٣٣٢هـ[1].

ـ نسخة أخرى: بتحقيق عبد المحسن العسكر، رسالة دكتوراه مرقونة على الآلة، في مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سنة ١٤٢٠هـ.

٩٦. ظاهرة التأويل وصلتها باللغة العربية: د.السيد أحمد عبد الغفار، دار الرشيد للنشر والتوزيع.

٩٧. عالم اللغة عبد القاهر الجرجاني المتفنن في العربية ونحوها: د.البدراوي زهران، دار المعارف، مصر، الطبعة الرابعة، ١٩٧٨م.

٩٨. عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده: د.أحمد مطلوب.

٩٩. عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية: د.أحمد أحمد بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الطبعة الثانية، مصر.

١٠٠. عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح: بهاء الدين السبكي، (ضمن شروح التلخيص)، مطبعة بولاق، مصر، ١٣١٧هـ.

---

(١) هذه هي النسخة المعتمدة عند الإطلاق، وإذا أردت الأخرى قيدت ذلك.

١٠١. العقيدة التدمرية: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد بن عودة السعوي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

١٠٢. العقيدة السلفية في كلام رب البرية: عبد الله بن يوسف الجديع، دار الإمام مالك، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

١٠٣. العلو للعلي العظيم: الحافظ الذهبي، تحقيق عبد الله البراك، دار الوطن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٠٤. العمدة في صناعة الشعر ونقده: ابن رشيق القيرواني، تحقيق د. النبوي الشعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٠٥. فتاوى السبكي: تقي الدين السبكي، تصوير دار المعرفة، بيروت.

١٠٦. فتح الباري بشرح صحيح البخاري: الحافظ ابن حجر، المكتبة السلفية، مصر، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.

١٠٧. فتح ذي الجلال والإكرام: الشيخ محمد العثيمين، مدار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٠٨. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤م.

١٠٩. فهارس كتاب سيبويه: محمد عبد الخالق عظيمة، دار الحديث، القاهرة.

١١٠. القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى: الشيخ محمد العثيمين، مكتبة الكوثر، الرياض، ١٤٠٦هـ.

١١١. الكتاب: سيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

١١٢. الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات: الشمس السلفي الأفغاني.

١١٣. متشابه القرآن: القاضي عبد الجبار، تحقيق د.عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة.

١١٤. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ضياء الدين ابن الأثير.

١١٥. المجاز في اللغة والقرآن بين مجوزيه ومانعيه: د.عبد العظيم المطعني، مطبعة حسان، القاهرة.

١١٦. المجاز في اللغة والقرآن: د.عبد العظيم المطعني، الطبعة الأولى.

١١٧. مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن عثيمين: جمع فهد السليمان، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١١٨. مجموع الفتاوى: شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، طبع حكومة المملكة العربية السعودية.

١١٩. محاضرة في نشأة علوم البلاغة وتطورها: الشيخ أحمد الجبالي، مطبعة الإرشاد، مصر، ١٣٥٦هـ.

١٢٠. المحصول في علم أصول الفقه: فخر الدين الرازي، تحقيق د.طه جابر العلواني، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.

١٢١. المحلى: أبو محمد ابن حزم، تحقيق أحمد شاكر، دار التراث، مصر.

١٢٢. مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة (لابن القيم): اختصره محمد بن نصر الموصلي، تحقيق د.الحسن العلوي، أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٢٣. المختصر في تاريخ البلاغة: د.عبد القادر حسين، دار الشروق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.

١٢٤. مدارج السالكين: ابن قيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، مصر.

١٢٥. المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة: د.محمد بن علي الصامل، دار إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٢٦. المدخل إلى دراسة البلاغة العربية: د.السيد أحمد خليل، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٦٨م.



١٢٧. مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني: د.محمد أبوموسى، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٢٨. مراجعات في أصول الدرس البلاغي: د.محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

١٢٩. المستصفى من علم الأصول: أبو حامد الغزالي، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، ١٣١٧هـ.

١٣٠. مستقبل الثقافة في مصر: طه حسين، مطبعة المعارف ومكتبتها، ١٩٣٨م، مصر.

١٣١. المصباح شرح المفتاح: الشريف الجرجاني، تحقيق فريد النكلاوي، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، القاهرة، ١٣٩٧هـ، رسالة دكتوراه لم تطبع.

١٣٢. معاني القرآن وإعرابه: أبو إسحاق الزجاج، تحقيق د.عبد الجليل شلبي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٣٣. معاني القرآن: أبو زكريا الفراء، عالم الكتب، بيروت.

١٣٤. معاني القرآن: الأخفش الأوسط، تحقيق د.فائز فارس، دار البشير، دار الأمل.

١٣٥. معجم البلاغة العربية: د.بدوي طبانة، دار العلوم، الرياض، ١٤٠٣هـ.

١٣٦. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ابن هشام الأنصاري، تحقيق د.مازن المبارك وزميله، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢م.

١٣٧. المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج١٦): القاضي عبد الجبار، تحقيق أمين الخولي، مطبعة دار الكتب، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ.

١٣٨. مفتاح العلوم: أبو يوسف السكاكي، تحقيق د.عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٣٩. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٩هـ.

١٤٠. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: أبو الحسن الأشعري، صححه هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة.

١٤١. مقدمة ابن خلدون: دار القلم، بيروت، الطبعة السادسة، ١٤٠٦هـ.

١٤٢. مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والمعاني والبديع: جمال الدين ابن النقيب، تحقيق د.زكريا سعيد علي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.



١٤٣. مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن: أحمد أبو زيد، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

١٤٤. مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن الرابع الهجري: د.محمد الشيخ عليو محمد، مكتبة المنهاج، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

١٤٥. منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز: محمد الأمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

١٤٦. منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة: خالد عبد اللطيف نور، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٤٧. المواقف في علم الكلام: عضد الدين الإيجي، عالم الكتب، بيروت.

١٤٨. موجز البلاغة: محمد الطاهر ابن عاشور، تصوير دار أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

١٤٩. الموجز في تاريخ البلاغة: د.مازن المبارك، دار الفكر، دمشق، ١٤٠١هـ.

١٥٠. موقف ابن تيمية من الأشاعرة: د.عبد الرحمن المحمود، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٥١. موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة: د.سليمان الغصن، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٥٢. نظرية عبد القاهر في النظم: د.درويش الجندي، مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٠م.

١٥٣. النقد الأدبي: أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٧١هـ.

١٥٤. نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: فخر الدين الرازي، تحقيق بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥هـ.

١٥٥. النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين ابن الأثير، تحقيق محمود الطناحي، المكتبة الإسلامية.

١٥٦. الوصول إلى الأصول: ابن برهان البغدادي، تحقيق د.عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

أوراق العمل

المشاركة في ندوة

"الدراسات البلاغية : الواقع والمأمول"



علم متشابه القرآن
والدرس البلاغي نظرة جديدة

إعداد
د. هدى أحمد زين

علم متشابه القرآن والدرس البلاغي نظرة جديدة

إنَّ الحَمْدَ لله، نَحْمَدُه، ونستعينُه، ونستغفرُهُ، ونعوذُ به مِن شُرُورِ أنفُسِنَا، وَمِنْ سيئاتِ أعْمَالِنا، مَنْ يَهْدِه الله فَلا مُضِلَّ لَهُ، ومن يُضْلِلْ فَلا هَادِي لَهُ، وأَشْهَدُ أنْ لا إلَهَ إلا اللهُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ، وأشهدُ أنَّ مُحَمَّدًا عبْدُه ورَسُولُه، أما بعد ...

فإن الناظر إلى علوم العرب يجد رحماً وشيجة بينها، تتلاقى في كثير من الأصول والأسس ويمد بعضها بعضاً، وبلاغة العرب نشأت في رحاب القرآن الكريم وعلى ضفافه نمت وترعرعت، ومن العلوم التي أمدت البلاغة العربية علوم القرآن عموماً، وكتب المتشابه خصوصاً، ولاشك في أن معرفة أوجه التلاقي بين المتشابه وعلم البلاغة أمر يمكن استثماره من وجهين:

الأول: معرفة أصل العلاقة:

الثاني: البحث عن منهج صالح للتجديد البلاغي.

أولاً: أما متشابه النظم القرآني وبيان أصل العلاقة، فالمتشابه في اللغة هو التشابه والتماثل، والمشبهات من الأمور المشكلات والمتشابهات المتماثلات، وفي القاموس المحيط: " وشابهه وأشبهه ماثله وتشابها واشتبها: أشبه كل منهما الآخر حتى التبسا "[1].

---

(١) القاموس المحيط ٤/ ٢٨٦ للفيروز أبادي طبع المطبعة المصرية، ط الثالثة ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م.

من خلال ذلك يتضح أن المتشابه مأخوذ من المفاعلة في (تشابه) للدلالة على وجود الوصف في الطرفين.

وأصله أن يشتبه اللفظ في الظاهر مع اختلاف في المعنى كما قال تعالى: ﴿وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ البقرة ٢٥، أي متفق المناظر ومختلف الطعوم[١] وهو أعم من المتشابه في القرآن، وغيره، والدليل على ذلك أن أبا منصور الثعالبي -رحمه الله- ألف كتاباً بعنوان (المتشابه)، وهو كتاب صغير الحجم خصصه لأخبار الأدباء والشعراء والكتاب[٢].

والمتشابه اللفظي يقابله مبحث المتشابه والمحكم في مباحث علوم القرآن، وقد نوه به كثير من العلماء، وأفردوا له كثيراً من المؤلفات، ويميز العلماء بين المتشابه والآيات المشتبهات دفعاً للبس وتحاشياً للخلط، فإذا كان المتشابه هو الذي يحتمل أكثر من وجه من وجوه الرأي والنظر لما فيه من اشتباه في الدلالة على كثير من الناس أو بعضهم ومنه موهم التناقض، فإن الآيات المشتبهات هي عبارة عن الآيات التي اتفقت ألفاظها في الظاهر، وتكررت في القرآن لكنه وقع في بعضها زيادة أو نقصان أو تقديم أو تأخير أو إبدال حرف مكان حرف أو ما شابه ذلك مما يؤدي في النهاية

---

(١) ينظر تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، تح أحمد صقر (١٠٢)، دار التراث ط ٣ (١٣٩٣ هـ).

(٢) ينظر المتشابه للثعالبي ١١٠ مطبعة الحكومة – بغداد – ط ١٩٦٧ م.

إلى حدوث اختلاف بين الآيتين أو الآيات، كما يدخل فيها أيضاً الآيات التي تكررت بعينها من غير زيادة أو نقصان أو نحو ذلك، والأسرار فيها متعلقة بالبلاغة والبيان والإعجاز، وتخضع في كثير من الأحيان إلى تباين وجهات النظر واختلاف فهم أسباب التشابه وعللها(١).

والأولى خروج الآيات المتفقة لفظاً من حد التشابه، وذلك لاستلزام التشابه وجود اتفاق واختلاف.

وعلم متشابه النظم القرآني لم ينل حظه من الدرس والتأليف قديماً وحديثاً مع كونه من أجل علوم الإعجاز وأدلها على خرق العادة في مجال التحدي بنظم القرآن ولعل هذا لأن عالم متشابه النظم القرآني لا يكفيه تحصيل العلوم الإثني عشر التي يجب توفر العلم بها لدى المفسر بل يجب أن تتوفر فيه موهبة خاصة واستعداد كبير.

أشهر المؤلفات في علم المتشابه القرآني:

المتتبع لمسيرة هذا العلم يجد أنه قد بدأ التأليف فيه من قبل أئمة القراءات حصراً لمتشابه الآي ليتيسر ضبطها على حفظة القرآن، وعلى هذا جاءت كتب حمزة بن حبيب الزيات ت (١٥٨هـ)، وتابعه الكسائي ت(١٨٩هـ) وتوالت الكتب التي أفردت لدراسة تلك الآيات مثل:

---

(١) ينظر: القرآن الحكيم رؤية منهجية جديدة لمباحث القرآن الكريم ٢٥١، د/ صلاح الدين بسيوني رسلان طبع دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ط الثالثة ١٩٩٩م.

١- " رسالة في متشابه التعبير باللفظ في آيات القرآن " للسجستاني.

٢- " متشابه القرآن العظيم " لابن المنادي (٣٣٦هـ).

٣- " درة التنزيل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز " للإسكافي (٤٢٠ هـ).

٤- " البرهان في توجيه متشابه القرآن " للكرماني (٥٠٥هـ).

٥- " ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل " لابن الزبير الغرناطي (٧٠٨ هـ).

٦- "تذكرة الحفاظ في مشتبه الألفاظ " للجعبري (٧٣٢ هـ).

٩- " كشف المعاني في المتشابه من المثاني " لابن جماعة (٧٣٣ هـ).

١٠- " فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن " للأنصاري ٩٢٦هـ)[١].

وهذه الكتابات لم تحو من الاجتهاد ما يمكن أن يقرن بما ذكره الإسكافي في درته، وقد تحققت مرتبة الاجتهاد في ذلك العلم للعلامة الغرناطي (ت ٧٠٨هـ) صاحب كتاب " ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل " ولقد أشار كل من تعرض لهذا العلم إلي مكانة الإسكافي والغرناطي فيه[٢].

---

(١) ينظر: من بلاغة المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، د. محمد بن علي بن محمد الصامل (٢٢٩: ١٤)، دار إشبيليا ط الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

(٢) يراجع : الإتقان للسيوطي وبصائر ذوي التمييز للفيروز أبادي وغيرهما.

أما في العصر الحديث فقلما وجدنا عالماً له هذه الموهبة في دراسة مسائل هذا العلم إلا قليلاً[1].

ولعل هذه الإطلالة تكشف عن الكثير من العلاقات بين علم المتشابه ودرس البلاغة، وهذا مما يجب اتباعه في قضية تجديد بلاغتنا على النمط الذي سلكه الأسلاف عن طريق تحديد ضوابط التوجيه لديهم، وإظهار منهجهم العام في درس المتشابه.

ثانياً: البحث عن منهج صالح للتجديد البلاغي:

تكمن أهمية هذا الموضوع في هذا الوقت نظراً لكثرة طعن الطاعنين والملحدين في لغة القرآن وبلاغته في هذا العصر، فقد ذكر بعض المحدثين أن البلاغة العربية قد اقتصرت على دراسة الألفاظ المفردة فقط من حيث أداؤها للمعاني الجزئية بالجملة الواحدة أو الجمل المتصلة في معنى واحد ولم يجاوزوا ذلك[2] وكذلك فإن طعون الملاحدة في القرآن ولغته وبلاغته لا

---

(١) ومن هؤلاء الدكتور / فاضل صالح السامرائي في كتبه : " التعبير القرآني " و " لمسات بيانية في نصوص من التنزيل " و " بلاغة الكلمة في التعبير القرآني " و " معاني النحو " و " معاني الأبنية في العربية " ود/ الصامل، وغيرهما.

(٢) ينظر: مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب ٢٦٧ لأمين الخولي، طبع دار المعرفة من دون تاريخ، ،تنظر هذه الفرية أيضاً في كتب النقد الحديث التي أرخت للبلاغة والنقد العربيين لأمثال : محمد غنيمي هلال، وطه أحمد إبراهيم، وشوقي ضيف .

تزال متداولة مطروحة في الأسواق حتى الآن خصوصاً بعد ظهور الوسائل الإعلامية الحديثة كالانترنت والكمبيوتر والفضائيات وغير ذلك(١) بل تعددت القراءات الحداثية للقرآن الكريم متبنية نظريات: موت المؤلف، وانفتاح النص، حتى زعم بعضهم صلاحية قراءة البلاغة القرآنية وإعجازه وفق مناهج غربية كالبنيوية والتفكيكية التي تجاوزها الغرب نفسه، ولذلك أردنا الكشف عن طريقة للتجديد من تراثنا.

ويأتي المتشابه في القرآن على أنواع أذكر منها:

١ – ما يشتبه بالزيادة والنقصان نحو ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَايَ﴾، البقرة ٣٨ .

و﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ﴾ طه ١٢٣ .

٢ –التقديم والتأخير نحو ﴿ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَـٰرُونَ ﴾ الأعراف ١٢٢ .

و﴿هَـٰرُونَ وَمُوسَىٰ﴾ طه ٧٠.

٣ –التعريف والتنكير نحو: ﴿هَـٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا﴾ البقرة١٢٦ .

و ﴿هَـٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا﴾ ابراهيم٣٥.

٤ –الجمع والإفراد نحو: ﴿إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾، البقرة٨٠.

و ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾ آل عمران ٢٤ .

---

(١) ينظر: حقائق القرآن وأباطيل خصومه شبهات وردود أ . د/ عبد العزيز المطعني، طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة، سلسة دراسات إسلامية العدد ٧٨ – ٨٠ ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.



٥- إبدال حرف بغيره نحو: ﴿أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ﴾ طه ١٢٨ و ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ﴾ السجدة ٢٦.

٦-إبدال كلمة بأخرى نحو ﴿فَانفَجَرَتْ﴾ البقرة٦٠ و ﴿فَانۢبَجَسَتْ﴾ الأعراف١٦٠.

٧-الإدغام وتركه نحو: ﴿يَتَضَرَّعُونَ﴾، الأنعام ٤٢، ﴿يَضَّرَّعُونَ﴾ الأعراف ٦٤.

٨- اختلاف النظم كله نحو ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَٰذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ ۚ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾ البقرة ٥٨، ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هَٰذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ ۚ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾، الأعراف ١٦١. [(١)]

والنظر في هذه الوجوه أمر بلاغي خالص، وأهم ما يمكن اعتباره في هذا الصدد مايلي: إن مراعاة مقتضى الحال في القرآن الكريم وجه من وجوه إعجازه، وآيات المتشابه بينها أوجه اتفاق واختلاف، و ذلك الاختلاف مرده إلى التلاؤم البلاغي والتناسب الذي يقتضي كل عبارة في موقعها، والنظر إلى الكلام جملة على النحو التالي:

١- أن المذكور قد يكون عاماً في موطن خاصاً في آخر.

٢- أن يذكر الجزء في موطن والجزء الآخر في موطن آخر.

٣- أن يكون للمذكور حالتان فتذكر حالة في موطن وحالة أخرى في موطن آخر.

(١) ينظر: درة التنزيل ٣، ومقدمة ملاك التأويل ١/ ٣، والبرهان في علوم القرآن ١/ ١١٣.

٤- أن يكون المذكور قد ورد لكن في أوقات مختلفة ومقامات متنوعة.

٥- اختلاف الأعداد أو الإسناد أو الوصف.

ضوابط توجيه متشابه النظم القرآني:

هناك ضوابط للتوجيه اللفظي والمعنوي لدى علماء المتشابه كانت ذات قيمة في الكشف عن بلاغة القرآن وإعجازه، ويمكن الاستفادة بها في طريق الوصول لنظرية عربية في التحليل البلاغي، ولقد وقع في ظن بعض الدارسين أنَّ بإمكانهم دراسة متشابه النظم القرآني دون تمثل ضوابط توجيه المتشابه كما طبقها أئمته اكتفاءً بما وجد عند المفسرين، والقياس على كلامهم.

وهذا وهم يوقع في أخطاء جسام لأن لكل علم أئمته الذين شغلوا به، وعكفوا على دراسته حتى فرق لهم عن معالمه ودقائقه وضوابطه[١] وهذه الضوابط قد انقسمت لديهم قسمان: قسم لفظي وآخر معنوي.

أولاً: ضوابط التوجيه اللفظي:

إن العلة اللفظية والتشاكل اللفظي يمثلان أساساً مهماً من أسس التوجيه في القرآن عموماً وفي علم متشابه النظم القرآني خصوصاً، وقد

---

(١١) ينظر: ضوابط التوجيه اللفظي لمتشابه النظم القرآني، أ. د/ محمود حسن مخلوف (ص٥٠٧)، مجلة كلية اللغة العربية بأسيوط، العدد الخامس والعشرون (١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦م).

ربط الإمام عبد القاهر البلاغة بحسن الألفاظ في كتابه " دلائل الإعجاز " إلا أنه في " أسرار البلاغة " في ثنايا حديثه عن السجع والجناس ذكر أن المتكلم لو رام تركهما إلى خلافهما مما لا تجنيس فيه ولا سجع لدخل من عقوق المعنى وإدخال الوحشة عليه في شبيه بما ينسب إليه المتكلف للتجنيس المستكره والسجع النافر[1].

كما أننا نجد الشيخ قد ربط كل حسن في خصائص البلاغة وصورها بمدى تلاؤمه مع النظم كما فعل في الاستعارة والتمثيل والكناية وكافة الأبواب وعليه فلا يخرج السجع أو الفواصل وهما أمر لفظي عن هذا، فهما مما يكمن فيه الحسن والجمال والبلاغة مع التلاؤم في النظم، وعليه فقد طبق علماء المتشابه ضوابط التوجيه اللفظي في مؤلفاتهم وأشادوا به، قال الغرناطي بعد تبيان التشاكل اللفظي داخل النظم والفواصل: " فمثل هذا لا إشكال فيه لرعي المناسبة وحصولها في كل من السورتين على أتم وجه"[2] بل إنه جعل العلة اللفظية ـ وهي مراعاة الفواصل ـ أساس التوجيه في مواضع كثيرة ولم يزد على ذلك، وهذا الأمر متوفر لدى علماء المتشابه بكثرة فإنه من العجيب أن تجد توجيههم لتناغي الراء في قوله: ﴿الٓر﴾، في مفتتح سورة يونس مع جنس الحرف

---

(١) ينظر : أسرار البلاغة ١٤ .

(٢) ينظر : ملاك التأويل ٢/ ٩٣١، ٩٣٢ .

الذي انتشر في بناء كلماتها بل اعتمدوا على أساس الحصر والاستقصاء على مستوى الحروف والكلمات سواء في نطاق السورة أو القرآن كله وهذا الأساس يعد من أهم أسس توجيه المتشابه ونتائجه أقرب ما يكون إلى الصواب واليقين[1].

وقد تمثلت أهم أسس ضوابط التوجيه اللفظي فيما يلي:

١-التناسب اللفظي في بنية النظم.

يمكن أن ينظر إلى هذا التناسب من عدة زوايا تصلح أن تكون ضوابط تقريبية لدراسة هذا العلم مثل:

١-التوجيه بالتشاكل اللفظي في الحروف.

٢-التوجيه بالتشاكل اللفظي في المفردات.

٣-التوجيه بتناسب التراكيب في بعض خصائصها المتماثلة ويشمل:

أ- تناسب الحذف أو الإثبات في التراكيب المتشابهة.

ب- تناسب التقديم والتأخير في التراكيب المتشابهة.

ج- تناسب الجمع والإفراد في التراكيب المتشابهة.

د- تناسب الفصل والوصل في التراكيب المتشابهة.

ه- تناسب التذكير والتأنيث في التراكيب المتشابهة.

---

(١) ينظر: متشابه النظم القرآني بين الإسكافي والغرناطي ١٤٩ .



و- تناسب التعريف والتنكير في التراكيب المتشابهة.

ز- تناسب الفك والإدغام في التراكيب المتشابهة.

٤- التوجيه يتناسب التراكيب في بعض خصائصها المتغايرة.

التوجيه بالتناسب اللفظي القائم على أسس صوتية.

وقد تمثل ذلك في مراعاة التناسب اللفظي في الفواصل، وقد تنوعت مظاهر ذلك تبعاً للجزء الذي حدث فيه التغيير، وطبيعة هذا التغيير الطارئ، فورد على النحو التالي:

١-التوجيه بمراعاة الفواصل لتغاير اللفظتين.

٢-التوجيه بمراعاة الفواصل لتغاير النظوم.

٣-التوجيه بمراعاة الفواصل في تغاير الصيغ.

٤-التوجيه بمراعاة الفواصل حيث كررت لفظة الفاصلة في آيتين متتاليتين.

٥-التوجيه بمراعاة الفواصل في حذف جزء الجملة من النظم السابق[١].

ثانيا: - ضوابط التوجيه المعنوي:

أما التوجيه المعنوي فقد اعتد به الكثير من العلماء وعدوه أساساً معتبراً

---

(١٥) ينظر: ضوابط التوجيه اللفظي لمتشابه النظم القرآني، (٥٣٤: ٦٢١).

في الملاءمة والاختيار وترجيح الوجوه البلاغية، وقد ذكر بعضهم أنه لا يقال في شيء من القرآن أنه قدم أو أخر لأجل السجع لأن معجزة القرآن في مجرد اللفظ بل فيه وفي المعنى.[1]

والتوجيه المعنوي هو التوجيه الذي يقوم على بيان المناسبة المعنوية للكلمة في سياقها ببيان ملاءمتها لما يتحدث عنه موضوع الآية أو ملاءمتها لسياق النظم ومقامه.

قد اعتد به الكثير من العلماء، وعدوه أساساً معتبراً في الملاءمة والاختيار وترجيح الوجوه البلاغية.

وقد تمثلت أهم الأسس التي انبنى عليها التوجيه المعنوي في كتب المتشابه فيما يلي: -

١- التوجيه المعنوي العام.

٢- التوجيه المعنوي مع مراعاة سنن العرب.

٣- التوجيه المعنوي مع مراعاة نهج النظم القرآني.

٤- التوجيه المعنوي مع اعتبار نهج القصص القرآني.

٥- التوجيه المعنوي مع مراعاة الإيجاز والإطناب.

٦- التوجيه المعنوي مع مراعاة الاكتفاء وتجنب التكرار.

٧- التوجيه المعنوي مع تغاير القصد والغرض.

---

(١) ينظر: نظم الدرر ٥/ ٣٠، ٣١.

٨-التوجيه المعنوي مع تغاير المقصودين.

٩-التوجيه المعنوي مع مراعاة الأصل والفرع.

١٠- التوجيه المعنوي مع مراعاة قصد التخصيص والتعميم.

١١- التوجيه المعنوي مع مراعاة أسباب النزول.

١٢- التوجيه المعنوي مع مراعاة ترتيب المصحف.

١٣- التوجيه المعنوي مع مراعاة اختلاف الدلالات.

١٤- التوجيه المعنوي مع مراعاة أسس بلاغية.

١٥- التوجيه المعنوي مع مراعاة أسس نحوية[1].

وأرى ـ والله أعلم ـ أن منهج علماء المتشابه في تحليل الآيات المتشابهة في جميع جوانبها والموازنة بين الموضعين أو أكثر منهج صالح للتطبيق في مجالات أخرى كالحديث النبوي ويمكن الاستفادة في ذلك بكتب مشكل الحديث من نحو: (اختلاف الحديث للإمام الشافعي، طبع دار الفكر، ط الأولى ١٩٩٦م)، و (كتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة، الناشر دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ من دون تاريخ)، ولعل في دراسة اختلاف الرواية في الحديث النبوي الشريف من استثمارات هذة العلاقة.

---

(١٧) ينظر ضوابط التوجيه المعنوي لمتشابه النظم القرآني، أ. د. محمود حسن مخلوف (٦١٧: ٦٦٣)، مجلة كلية اللغة العربية بأسيوط، (العدد السادس والعشرون) ١٤٢٨ هـ – ٢٠٠٧ م .

أوالشعر وقد درس نحواً من ذلك الإمام الطوفي (ت٧١٦هـ) في كتابه: (موائد الحيس في فوائد امرئ القيس دراسة وتحقيق د/ مصطفى عليان، طبع دار البشير ط الأولى ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م) فذكر أن شعر امرئ القيس يشتبه بعضه ببعض أو شعره بشعر غيره في اللفظ والمعنى، وعلل ذلك الاشتباه بما هو مثبت في كتابه.

ولا شك أن منهج علماء المتشابه القائم على النظر في الكليات والموازنة بين السياقات المتعددة في المواضع المختلفة يرد على الطاعنين في لغة القرآن وبلاغته ممن أرخوا للبلاغة والنقد العربيين حديثاً زاعمين أن تراث العرب في البلاغة والبيان قد اقتصر على دراسة الألفاظ المفردة فقط لا يتعداها إلى الجملة أو الجمل.

ومن ثم فلم ينفصل هذا الطرح عن الجهود التي بذلت قبله لدى علماء المتشابه، ولكنه أخذ منها، ونوه بها، وفتح الباب لغيره كي يلجه، ولعلي بذلك أكون قد شاركت في مجال البلاغة العربية بطرح متواضع لم يبلغ الكمال بالتأكيد، ولم يشارفه.

وإنه لمن دواعي سروري أن تكون هذا الورقة موجهة إلى قسم وكلية يصرفان همهما نحو النافع من الدراسات القرآنية وغيرها والتي تجلو كثيراً من خصائص بلاغة اللسان العربي وبيانه في هذا البلد الطيب.



النسق البلاغي للكلم النبوي

إعداد

د. عبد الهادي دحاني

أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب، جامعة شعيب الدكالي

ابيض

مقدمة:

يأتي الحديث النبوي في المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم من حيث التشريع، وكذلك من حيث البناء اللغوي والنظم البلاغي، فقد استمد سموه من سمو القرآن وقدسيته. ويعتبر القرآن الكريم ذروة سنامِ الفصاحة، ويليه حديث النبي صلى الله عليه وسلم، وكلاهما بلسانٍ عربي مبين.

وسأتناول في هذا العرض بيان النسق البلاغي للكلم النبوي، مدللاً على البلاغة النبوية كحلقة أساسية في تاريخ البلاغة العربية، والتي لا زالت منذ عهد مصطفى صادق الرافعي رحمه الله تحتاج إلى الدراسة والبحث. وقد أدى هذا الأديب الغيور، الذي رأى إهمال الأدباء والنقاد لهذه الحلقة الهامة، ما عليه من حق تجاه البلاغة النبوية، فانبرى يجلي حقائقها، ويكشف عن مقوماتها وأسسها، ودورها في التراث الأدبي والنقدي. ويعد الرافعي الفارس الذي أفرد للبلاغة النبوية حيزاً كبيراً من أعماله، تناول فيه قضايا هذه البلاغة الإنسانية التي لم تصنع، وهي من الإحكام والإتقان كأنها مصنوعة، ولم يتكلف لها، وهي على السهولة والإحسان بعيدة ممنوعة[1].

---

(١) الرافعي، مصطفى صادق: تاريخ آداب العرب: ٢/ ٢٧٩.

لقد بقيت دراسة البلاغة النبوية تعاني من الشح، حيث اشتغل البلاغيون على النص القرآني، وأهملوا النص الحديثي، وهو منه وإليه، وبلاغة القرآن تدل على بلاغة الحديث النبوي. ومن العجب أن الدراسات التي تناولت تاريخ البلاغة، تزعمها نقاد كبار اشتغلوا بتدريس البلاغة ردحاً من الزمن، من أمثال شوقي ضيف، وهو الذي خصص لذلك كتابه المعنون «بالبلاغة تطور وتاريخ»، وقد استهله بالحديث عن البلاغة عبر منازل التاريخ، ويريد أن يقف عند كل مرحلة من هذه المنازل، ويتحدث عن الفرص التي أتيحت بجامعة بيروت لتدريس تاريخ البلاغة وتطورها، ويقر بأنه سيتتبع هذا التطور بدقة، وبأنه سيدرس بلاغتنا "درساً منظماً بحيث ترتب حياتها على منازل التاريخ، وبحيث تتضح معالم تطورها في كل منزلة من دورة زمنية إلى دورة، ومن جيل إلى جيل"[1]. لكن ذلك لم يسعفه، على الرغم مما نبه عليه في مظان تناوله للبلاغة الجاهلية، حيث يرى بأن المحاولات البلاغية في العصر الجاهلي لم تنم إلا بعد ظهور الإسلام بفضل ما نهجه القرآن الكريم والحديث النبوي من طرق الفصاحة والبلاغة، إلا أنه لم يعط لهذه المرحلة من ظهور الإسلام ما تستحقه من دراسة للبلاغة النبوية، حيث قفز مسرعاً إلى فترة العصر الأموي ومابعدها،

---

(١) ضيف، شوقي: البلاغة تطور وتاريخ: ص٥.

ولم يقف عند الكلم النبوي الذي كان يذيع على كل لسان، وكانت خطب الرسول صلى الله عليه وسلم تملأ الصدور والقلوب، وتقلدت فصاحته قمة البيان. فاكتفى فقط بالتدليل على هذه البلاغة النبوية التي أفحمت البلغاء بما قاله الجاحظ في وصفه لهذه البلاغة النبوية وإبرازه لدورها في نشأة البلاغة العربية وتطورها. ثم أتى بنماذج من بلاغة النبي صلى الله عليه وسلم للكشف عن أهمية هذه الحلقة الذهبية من تاريخ البلاغة وتطورها، ولكنه سرعها ما يتحول عنها مكتفياً بلمحة خفيفة، لينتقل بعد ذلك إلى عصر بني أمية والعصر العباسي وما بعدهما. ولعمري كم كانت الآمال متعلقة بهذه الدراسة التي قام بها شوقي ضيف في تاريخ البلاغة وتطورها، تترقب نفض الغبار عن هذه الحلقة المفقودة؟

ولازالت الدراسات البلاغية في مجال الكلم النبوي محتشمة إلى اليوم، باستثناء بعض الاجتهادات التي ظهرت على أيدي باحثين مشكورين، مثل كتاب "أضواء على البلاغة النبوية" لإبراهيم العجلي، و "أثر التشبيه في تصوير المعنى، قراءة في صحيح مسلم" لعبد الباري سعيد، و"السياق وتوجيه دلالة النص" لعيد بلبع. ويحتاج الأمر إلى توجه حقيقي نحو دراسة البلاغة النبوية، لاسيما وهي تحمل المنهج النبوي الذي مهد للبلغاء التفنن في روائع الكلام بمختلف ضروب البلاغة. والرسول صلى الله عليه وسلم

بيّن الأصول الموصلة إلى الحق أحسن بيان، وبيّن الآيات الدالة على الخالق وأسمائه ووحدانيته. فأين تتجلى مظاهر هذا البيان وهذه الفصاحة وهذه البلاغة النبوية؟ وأين حظها من الدراسات البلاغية الموجودة في الساحة النقدية والأدبية؟

وأقدم العرض في محورين، أحدهما نظري، والآخر تطبيقي:

أما المحور النظري فيتطرق إلى النقط التالية:

١- بلاغة الكلم النبوي من بلاغة القرآن.

٢- نفي الشعر عن النبي وإثبات البلاغة له.

٣- خصائص البلاغة النبوية: بلاغة الإيجاز والإطناب.

وأما المحور الثاني فيتضمن مظاهر البلاغة النبوية، واقتصرت فيها على مجالين لأهميتهما، ولاستيفائهما لكثير من خصائصها، وهما:

١- بلاغة الدعاء.

٢-بلاغة التعليم.

العرض:

لغة النبي صلى الله عليه وسلم لغة الوضع بالفطرة القوية المستحكمة، وبيانه بيان أفصح الناس نشأة، وأقواهم مذهبا، وأبلغهم ذكاء وإلهاما، وحكمته حكمة النبوة، وتبصير الوحي، وتأديب الله، وأمر في الإنسانية

مثال الإنسانية الحقة. والقصد في الكلام والإحاطة بالمعنى هما من خصائص الأسلوب النبوي في التعبير. لقد كانت دقة أسلوبه صلى الله عليه وسلم في التعبير عن المعاني الكثيرة بالألفاظ المختصرة والمقتصدة. وكان يختار الألفاظ المعبرة بدقة متناهية، بعيداً عن التكلف والصنعة. إنه النسق النبوي، وهو الذي يبينه في قوله: "أنا أفصح من نطق بالضاد"(١).

و يقوم النسق البلاغي للكلم النبوي على فصاحة وبيان لم ينحتا من صخر، ولم يستمدا من مدرسة يشرف عليها أساتذة اللغة وفرسان البلاغة. وإذا كانت العرب لايبرز عندهم البليغ إلا إذا مر بالتجربة المحكمة بجودة الصنعة في تهذيب القول وإحكامه، فإن شيئاً من ذلك لم يعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى تتكون فصاحته من نظر متقدم وروية مقصودة كما ذكر الرافعي رحمه الله، فقد تنزه عن أي تكلف يستعان له بأسباب الإجادة التي تسمو إليها الفطرة اللغوية، كما تنزه عن أن يأخذ من تجربة غيره أو خبرته، كما تصنع العرب في أخذ بعضهم عن بعض. فإن شيئاً من ذلك لم يحصل في شأن الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه أخذ عن ربه ولم يأخذ عن غيره، وليس ذلك موهبة كما يدعي البعض، لأن الذي علمه الفصاحة والبيان هو الرحمن الذي علم الإنسان، ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢﴾

---

(١) الشوكاني، محمد بن علي: **الفوائد المجموعة** : رقم٣٢٧، والحديث لا أصل له، ومعناه صحيح.

﴿خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ۝٤﴾[1]، وقد علمه الوحي قبل ذلك، ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلۡقُوَىٰ ۝٥﴾[2]، والله هو الذي علم رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم وعلم سائر الأنبياء والمرسلين، علمهم كل شيء، وأول شيء علمهم إياه هو وسيلة البلاغ المبين للوحي الذي جاءوا به.

بلاغة الكلم النبوي من بلاغة القرآن العظيم:

شرف علم البلاغة مستمد من شرف القرآن العظيم ومن ارتباطه بالتفسير، والبلاغة أول علم يحتاج إليه المفسر. وقد اكتسب علم البلاغة هذا الشرف من القرآن فاكتسب معه قيمته الدينية بين العلوم الإسلامية والعربية، لأنه يعين على فهم النص القرآني، ويسعف المفسر في الوقوف على أسرار التنزيل.

ولذلك افتخر به الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث وجد فضله من الله تعالى عليه بما حباه من الفصاحة والبيان، فقال: "أنا أفصح من نطق بالضاد"[3]. وروى عنه أبو هريرة –رضي الله عنه–أنه قال: "نصرت بالرعب على العدو، وأوتيت جوامع الكلم. وبينما أنا نائم أتيت بمفاتيح خزائن الأرض، فوضعت في يدي"[4].

---

(١) سورة الرحمن: الآيات ١-٤.

(٢) سورة النجم: آيتان ٥-٦.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) مسلم، مسلم بن الحجاج: **صحيح مسلم**: رقم ٥٢٣، رواه أبو هريرة بإسناد صحيح.

و بلاغة النبي صلى الله عليه وسلم مستمدة من بلاغة القرآن العظيم الذي تتمثل فيه فنون البلاغة على أحسن وجه. ويرى مصطفى صادق الرافعي رحمه الله أن فنون البلاغة في القرآن هي أصل في بنائه، وأن نظم القرآن يقتضي كل ما فيه منها اقتضاءً طبيعياً. ومن المعلوم أن كلام الرسول صلى الله عليه وسلم الذي هو من جوامع الكلم قد نسج على هدي الكلم القرآني الذي هو الوحي المنزل على رسول الله الموحى إليه، فكان كلامه صلى الله عليه وسلم منصبغاً بصبغة البلاغة القرآنية، لأنه لا ينطق عن الهوى، وإنما هو وحي من الله يوحى إليه.

ولو أن أحداً أراد أن يجاري كلام الرسول صلى الله عليه وسلم لما تأتى له ذلك، لأن البلاغة النبوية مستمدة من إعجاز القرآن الكريم، فلا يجارى كلامه لأنه من السهل الممتنع. وقد نرى أهل اللغة الواحدة يؤدون الغرض الواحد بوسيلتهم اللغوية والبلاغية عبر طرائق تعبيرية شتى، يتفاوت حسنها وجمالها، ولكنه لا يستطيع أن يبلغ حسن الكلام النبوي ولا جماله، لأن بلاغته عامة ومستمرة، متمثلة في كل كلامه، كما هي البلاغة القرآنية عامة ومستمرة، حيث تتمثل في جميع سوره وآياته، لكنها في كلام العرب غير متوفرة على ذلك العموم والاستمرار، فلا تكون البلاغة فيه إلا إشارات متفرقة، وسرعان ما ينقلب الكلام من حال إلى حال، ولا يتأتى

فيه الثبات على البلاغة والفصاحة في جميعه. وفي هذا الشأن يقول حازم القرطاجني، وإن كان كلامه هنا ينصرف إلى المقارنة بين بلاغة القرآن وبلاغة العرب، لكنه أورد وصفاً مناسباً للبلاغة النبوية، حينما نبه على وجه الإعجاز في القرآن من حيث استمرار الفصاحة والبلاغة فيه من جميع أنحائها، استمراراً لا يوجد له فترة، ولا يقدر عليه أحد من البشر، يقول: "وكلام العرب ومن تكلم بلغتهم لا تستمر الفصاحة والبلاغة في جميع أنحائها في العالي منه إلا في الشيء اليسير المعدود، ثم تعترضه الفترات الإنسانية، فينقطع طيب الكلام ورونقه، فلا تستمر لذلك الفصاحة في جميعه، بل توجد في تفاريق وأجزاء منه"[(١)].

ولما كان كلام العرب قد اشتمل على بعض فنون البلاغة القرآنية، فإن كلام النبي صلى الله عليه وسلم قد اشتمل على الكل وليس البعض فقط من هذه الفنون، فكان كلامه قرآنياً، وهو القول البليغ الذي أمر بتبليغه. وقد أمره ربه عز وجل أن يعامل المعارضين لدعوته بهذا القول البليغ الذي ينفذ إلى القلوب متجاوزاً الآذان، فقال الله تعالى: ﴿فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ وَعِظۡهُمۡ وَقُل لَّهُمۡ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَوۡلَۢا بَلِيغٗا ٦٣﴾[(٢)]. وقد ذهب الزمخشري إلى تفسير الآية تفسيراً معتمداً على الإقناع والتأثير في المخاطبين المعارضين لدعوة النبي صلى الله

---

(١) القرطاجني، حازم: منهاج البلغاء: ص٢٨-٢٩.

(٢) سورة النساء: آية٦٣.

عليه وسلم، فقال: "قل لهم قولاً بليغاً مؤثراً في قلوبهم، يغتمون به اغتماماً، ويستشعرون منه الخوف استشعاراً"[1].

ولذلك ورد في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم المعنى نفسه بصيغته البلاغية التي ورد بها في القرآن الكريم، حيث يقول: "إن الله يبغض البليغ من الرجال الذي يتخلل بلسانه تخلل الباقرة بلسانها"[2].. فهو يعيب بهذا الوصف في حديثه أولئك الثرثارين المتشدقين، ولم يقصد صفة البليغ بذاتها مجردة، بل قرنها بالتشادق والتقعر في الكلام، مع الخيلاء والتباهي بذلك، ومن أجله شبه ألسنة هؤلاء الصنف من الناس في عدم استقامتها، وفي كثرة روغانها في الكلام بألسنة البقر في تخللها.

نفي الشعر عن النبي وإثبات البلاغة له:

نزه الله تعالى رسوله عن أن يعلمه الكتاب والحساب، ولم يرغبه في صنعة الكلام، وتتبع الألفاظ وتكلف المعاني، فقال الله تعالى في حقه: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[3]. فأغناه الله عن ذلك كله وجمع باله، حتى لا يتكلف في طلب البلاغة في القول. ولم يعلمه الشعر،

---

(١) الكشاف: ١/ ٤٠٧/ ٤٠٨.

(٢) الترمذي، محمد بن عيسى: صحيح الترمذي: ٤/ ٣٤، والألباني، ناصر الدين: **تخريج مشكاة المصابيح**: رقم ٤٧٢٨، والحديث رواه عبد الله بن عمرو بن العاص بإسناد حسن وهو صحيح لغيره.

(٣) سورة العنكبوت: آية٤٨.

وما ينبغي له أن يكون شاعراً، لأن الشعراء يتكلفون الصنعة، ويخرج بهم قول الشعر إلى المباهاة، فيتزيدون ويتفاضلون، ويطمعون في الذكر الحسن بين البلغاء والشعراء.

ولهذا السبب كان الصحابة رضوان الله عليهم يقتدون برسول الله في التنزه عن الصنعة في الكلام، حتى لا يكون لهم رغبة في الذكر المحمود من الشعراء والأدباء، مما من شأنه أن يجرهم إلى الاستجداء أو أن يجرهم -على الأقل- إلى البحث عن الحظوة وطلب الذكر. وليس معنى هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم قد نشأ على بغض الشعر، بل إنه نشأ على عدم نظمه، لكنه كان يتذوقه ويستحسنه، كما فعل مع شعر عنترة بن شداد ولبيد بن ربيعة وحسان بن ثابت وغيرهم.. لكن الصحابة ظلوا- رغم اقتدائهم بنبيهم-يمضون على ما كان من أمرهم في الجاهلية، ويثبتون على أخلاقهم وعلى أصول طباعهم. فقد ذكر الرافعي، رحمه الله، أن الشعر كان حكمة القوم وسياستهم ومعدن آدابهم وديوان أخبارهم، بل كان عبادة أرواحهم لطبيعة أرضهم، والصلة المحفوظة بينهم وبين ماضيهم[1].

لقد بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم في البلاغة الغاية التي لا تدرك إلا بعناية إلهية خاصة، فكانت بلاغته هاته من خصال كماله، فهو لا يتكلم

(١) الرافعي: تاريخ آداب العرب: ٢/ ٢١١-٢١٢.

إلا بالحق، ولا ينطق إلا بالحكمة. والحكمة التي تصاغ في أسلوب بليغ تنفذ إلى القلوب قبل أن تنفذ إليها الحكمة التي تلقى بعبارة غير بليغة. ثم إن الحق يعتمد الحجة والبرهان، ولكن البلاغة تجعل الحق أقرب إلى النفوس والحجة أنفذ إلى القلوب. وقد اعتمد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام البلاغة في تبليغ رسالات الله، واعتبروها الوسيلة الأساس في البلاغ. وهذا نبي الله موسى عليه السلام يطلب من ربه الاستعانة بالفصاحة والبيان في القيام بدعوته، فيتوجه بالدعاء إلى ربه ضارعاً إليه كي يحل عقدة لسانه، ويشد أزره بأخيه فصيح اللسان هارون عليه السلام، حتى يفهم عنه قومه قوله ويفقهوا رسالته. وقد ذكر الله تعالى ذلك في قرآنه العظيم حيث قال: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٢٤﴾ قَالَ رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى ﴿٢٥﴾ وَيَسِّرْ لِىٓ أَمْرِى ﴿٢٦﴾ وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِى ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا۟ قَوْلِى ﴿٢٨﴾ وَٱجْعَل لِّى وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِى ﴿٢٩﴾ هَٰرُونَ أَخِى ﴿٣٠﴾ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِى ﴿٣١﴾﴾[1]. والإشراك في الأمر هو التعاون على حمل الرسالة باستعمال الفصاحة والبيان في تبليغها.

بلاغة النبي فيض إلهي:

يمتاز نسق البلاغة النبوية في جملته بأنه شيء لا تجده في كلام الفصحاء، ومع ذلك فهو معدود في ضروب الفصاحة ومتعلقاتها. وهو أمر إلهي أمر الله تعالى به نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم من أجل أن يبلغ كلامه عز وجل

(١) سورة طه: آيات ٢٤-٣١.

للناس، وفصله عن كلام البشر، وأرشده إلى القول البليغ ليرد به على المعاندين والجاحدين، فقال عز وجل: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا ﴿٦٣﴾﴾[١]. وبهذا تكون البلاغة أمراً إلهياً مرتبطاً بالوحي المنزل على النبي المرسل محمد صلى الله عليه وسلم، قبل أن تكون ظاهرة أسلوبية، أو ظاهرة أدبية كما يدعي البعض. وقد فسر الراغب الأصفهاني البلاغة، واعتبر البليغ باعتبار القائل والمقول له، وهو أن يقصد القائل أمراً فيورده على وجه حقيق أن يقبله المقول له[٢].

ومن ثم يمكن القول بأن فصاحة النبي صلى الله عليه وسلم هي فيض إلهي، وهي مستمدة من إعجاز الوحي الذي نزل عليه، فتحرك به لسانه على عجل، إلا أن الله نهاه أن يعجل به قبل أن يقضى إليه الوحي، فقال الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾[٣]، وقال: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا ﴿١١١﴾﴾[٤]. وقد أنزل الله القرآن الكريم بلغة قريش التي كانت مهيمنة ومستوعبة لجميع اللغات واللهجات السائدة في شبه جزيرة العرب، يعضدها في ذلك مكانة قريش وسيادتها، ورفادتها للحجيج من جميع

(١) سورة النساء: آية ٦٣.

(٢) الأصفهاني: الراغب: المفردات: ص ٦٠.

(٣) سورة القيامة: آية ١٦.

(٤) سورة طه: آية ١١١.

القبائل، إضافة إلى محوريتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، حيث تضافرت كل هذه العوامل وغيرها على توحيد لغات العرب تحت لواء اللسان القرشي، وتأهيله لاستيعابها. وقد أدت كل هذه العوامل إلى تمحيص لغة قريش لتكون أعرب لسان وأبلغه وأبينه وأفصحه، فكان لكل ذلك تأثير على لغة النبي صلى الله عليه وسلم، كما كان لنزول القرآن الكريم عليه ، وهو القرشي، ولسانه لسان القرشيين، الأثر البالغ في فصاحته وبيانه. وقد أطلع الله رسوله المجتبى على لغات القبائل ولهجاتها، فكان ينهل منها ما يشاء، كما كان لنشأته في بني سعد بن بكر الذين استرضع فيهم دور كبير في فصاحته صلى الله عليه وسلم، حيث من المعلوم أن بني سعد هم من أفصح القبائل العربية، وكانت عادة قريش أن ترسل أطفالها إلى هذه القبيلة المتبدية، يطلبون بذلك إحكام العربية، وصحة النشأة، وحرية النزعة، وما إلى ذلك من التنشئة على أخلاق العرب الأصيلة. ويكفي في امتلاك ناصية البلاغة والفصاحة أن ينشأ الإنسان في قريش وبني سعد وحدهم، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: "أنا أفصح العرب بيد أني من قريش، ونشأت في بني سعد، وارتضعت في بني زهرة"[1]، فهؤلاء هم أفصح القبائل وأخلصها منطقاً، وأعذبها بياناً. وليس في العرب قاطبة من

---

(١) ابن الملقن، عمر بن علي: خلاصة البدر المنير: ٢/ ٢٥١، وفيه أن الحديث غريب كله.

جمع الله فيه هذه الصفات والخصال، وأعطاه الخالص منها، وخصه بجملتها، وأسلس له مآخذها، وأخلص له أسبابها مثل النبي صلى الله عليه وسلم.

لقد اختار الله رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم، واصطنعه على عينه سبحانه وتعالى، وعلمه ما لم يكن يعلم، وأرشده إلى الأسلوب الأمثل في التعبير والمنطق، وأطلق لسانه بالبيان وبالحكمة. والله تعالى أعلم حيث يجعل رسالاته، وهو الذي آتى رسله ما لم يؤت غيرهم من خلقه وأرسلهم بألسنة أقوامهم ليبينوا لهم، قال الله تعالى : ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾[1]، وقال تعالى : ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٤﴾﴾[2]. ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم يخاطب جميع قبائل العرب، كل قبيلة بلغتها وعلى مذهبها في الكلام.

وقد شهد الصحابة بفصاحة النبي التي بهرتهم، وهم أهل اللغة وأرباب البيان. وهذا صاحبه الذي لزم صحبته، العالم بأحوال العرب وأنسابها وأخبارها ولغاتها، أبو بكر الصديق، يقف أمامه مبهوراً بمنطقه وبلاغته، قائلا: "ما رأيت أفصح منك ، فمن أدبك يا رسول الله ؟ -يريد

---

(١) الأنعام: آية١٢٤.

(٢) سورة إبراهيم: آية٤.

من علمك هذه الفصاحة وهذا البيان-؟، فقال عليه الصلاة والسلام: أدبني ربي ونشأت في بني سعد"[١]. ومن مظاهر هذا التأديب والتعليم أنه كان لا يتكلف القول، ولا يبحث للمعنى عن اللفظ، ولا للفظ عن المعنى، ولا يقصد إلى تزيين القول، وهو الأسلوب البليغ الذي وصفه الجاحظ بخير الأوصاف حيث قال: "هو الكلام الذي قل عدد حروفه، وكثر عدد معانيه، وجل عن الصنعة، ونزه عن التكلف، استعمل المبسوط في موضع البسط، والمقصور في موضع القصر، وهجر الغريب الوحشي، ورغب عن الهجين السوقي، فلم ينطق إلا عن ميراث حكمة، ولم يتكلم إلا بكلام قد حف بالعصمة، وشد بالتأييد، ويسر بالتوفيق، وهذا الكلام الذي ألقى الله المحبة عليه وغشاه بالقبول، وجمع بين المهابة والحلاوة، وبين حسن الإفهام وقلة عدد الكلام ... لم تسقط له كلمة، ولا زلت له قدم، و لا بارت له حجة، ولم يقم له خصم، ولا أفحمه خطيب... ثم لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعاً ولا أصدق لفظاً، ولا أعدل وزناً، ولا أجمل مذهباً، ولا أكرم مطلبا، ولا أحسن موقعاً، ولا أسهل مخرجاً، ولا أفصح عن معناه، ولا أبين عن فحواه، من كلامه صلى الله عليه وسلم"[٢]. وقد جمعت أم المؤمنين

---

(١) السخاوي، محمد بن عبد الرحمن: المقاصد الحسنة: رقم٥٠، والحديث ابن شهاب الزهري، وإسناده واه.

(٢) الجاحظ، عمرو بن بحر: البيان والتبيين: ٢/ ١٣-١٤ وينظر: تاريخ آداب العرب: ٢/ ٢٨٢-٢٨٣.

عائشة رضي الله عنها هذه المزايا في وصفها لمنطق النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: "ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسرد كسردكم هذا، ولكنه كان يتكلم بكلام بين فصل، يحفظه من جلس إليه"(١).

ويرى الرافعي بأن بلاغة القول قد كانت للنبي صلى الله عليه وسلم توفيقاً من الله وتوقيفاً، إذ ابتعثه الله للعرب وهم قوم فصاحة وبيان، ولهم في ذلك تنوع المقامات طبقاً لاختلاف طبقاتهم في اللغات وتفاوتهم في درجات بيانها وفصاحتها، وكان صلى الله عليه وسلم ملماً بكل ذلك، ويعلمه حق العلم، كأنما تكاشفه أوضاع اللغة بأسرارها، وتبادره بحقائقها، فيخاطب كل قوم بلغتهم وعلى مذهبهم، ثم لا يكون إلا أفصحهم خطاباً، وأسدهم لفظاً، وأبينهم عبارة. ومثل هذا لا يكون لرجل من العرب إلا عن تعليم أو تلقين أو رواية عن أحياء العرب، حياً بعد حي، وقبيلاً بعد قبيل، حتى يفلي لغاتهم، ويتتبع مناطقهم، مستفرغاً في ذلك، متوفراً عليه. وقد علمنا أنه صلى الله عليه وسلم لم يتهيأ له شيء مما وصفنا، ولا تهيأ لأحد من سائر قومه على ذلك الوجه، علماً ليس بالظن، ويقيناً لا مساغ للشبهة فيه... فليس إلا أن يكون ما خص به النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك قد كان توفيقاً وإلهاماً من الله، أو ما هذه سبيله، مما لا ننفذ في أسبابه، ولا

---

(١) الألباني: مختصر الشمائل المحمدية: رقم ١٩١، والحديث روته عائشة رضي الله عنها بإسناد صحيح.



نقضي فيه بالظن، فقد علمه الله من أشياء كثيرة ما لم يكن يعلم، حتى لا يعيى بقوم إن وردوا عليه، ولا يحصر إن سألوه، ولا يكون في كل قبيل إلا منهم، لتكون الحجة به أظهر، والبرهان على رسالته أوضح"[1].

خصائص البلاغة النبوية: بلاغة الإيجاز والإطناب

يمتاز أسلوب الرسول صلى الله عليه وسلم بالإيجاز أحياناً، وبالإطناب أحياناً أخرى، وأكثر ما يتميز بالإيجاز والاقتصاد في العبارة والكلام، فهو أسلوب خالص من الحشو، وخال من شوائب الإيجاز كما هو خال من شوائب الإطالة. وتتنوع صور الإيجاز في كلامه عليه الصلاة والسلام، حيث يسلك به مختلف جوانب اللغة ومظاهر البيان فيها. ويتصدر الحديث النبوي المكانة اللغوية التي عرف صاحبها عليه الصلاة والسلام بجوامع الكلم، كما عرف بالفصاحة والبيان لعلوه بين الناس في البلاغة، حيث يصفه أبو بكر الصديق رضي الله عنه فيقول: "إن ما كان عليه محمد صلى الله عليه وسلم من بلاغة وحسن بيان لا يتأتى لأحد من العرب". وتأتي هذه الشهادة من صحابي جليل عرف بملازمته للرسول وصحبته، وهو الذي خبر منطقه وكلامه، ورأى كيف كان يخاطب كل قوم بما يناسبهم حالاً ومقاماً، ولغةً وفصاحةً وبياناً. وفي هذا الشأن يقول مصطفى صادق

(١) تاريخ آداب العرب: ٢/ ٢٨٣-٢٨٤.

الرافعي: "ألفاظ النبوة يعمرها قلب متصل بجلال خالقه، ويصقلها لسان نزل عليه القرآن بحقائقه، فهي إن لم تكن من الوحي ولكنها جاءت من سبيله، وإن لم يكن لها منه دليل، فقد كانت هي من دليله، محكمة الفصول حتى ليس فيها عروة مفصولة، محذوفة الفضول حتى ليس فيها كلمة مفضولة، وكأنما هي في اختصارها وإفادتها نبض قلب يتكلم، وإنما هي في سموها وإجادتها مظهر من خواطره صلى الله عليه وسلم"(١).

جوامع الكلم: البلاغة الجامعة المانعة.

لأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم سمات بلاغية جاءت بوحي من الله تعالى من أجل تبليغ حقائق الشريعة بلسان عربي مبين، ومن هذه السمات اجتماع كلامه وقلّته مع غزارة معناه وإحاطته، وهو ما يسمى بجوامع كلمه صلى الله عليه وسلم، التي تعد المصدر الثاني بعد القرآن الكريم للشريعة، بما اشتملت عليه من اتساع المعنى وإحكام الأسلوب، مع اجتماع المعاني وقلّة الألفاظ.

ونقتبس من هذه الجوامع النبوية مثالاً ورد عن أبي رقيّة تميم بن أوس الداري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الدين النصيحة قلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين، وعامتهم"(٢).

---

(١) تاريخ آداب العرب: ٢/ ٢٧٩.

(٢) صحيح مسلم: رقم ٥٥.

ويعتبر هذا الحديث من الأحاديث الكليّة الجامعة لحقوق الله ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، وكل هذا متضمن في هذا الكلمة الجامعة المانعة، كلمة النصيحة، وقد جاء لفظها متناسقاً مع تركيبه، ومتجاوباً مع دلالته، لأن النصح في الأصل هو الالتئام والجمع، ولا شك أن الناصح يريد إسداء المعروف للمنصوح بجمع شمله ولمِّ شعثه، وإرشاده إلى الهدى والخير. وحديث النبي صلى الله عليه وسلم هذا: "الدين النصيحة" يدل على ذلك كله، لأن الدين قائم على النصيحة. وهذا مثل قوله: "الحج عرفة"، فلأهمية منسك عرفة والوقوف به يوم التاسع من شهر ذي الحجة، سمي الحج كله بعرفه، لأنه الركن الأساس في مناسك الحج، والذي بدونه لا ينعقد هذا الفرض من فروض الإسلام.

وهذا الأسلوب الفريد في الكلام يدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم ما كان يتكلم من غير حاجة، وحديثه شاهد على ذلك إذ يقول: "من كان يومن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت"[(١)]، وقوله: "كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع"[(٢)]. ومن طبعه الشريف غلبة فكره على لسانه، حتى قل كلامه، وخرج مقتصداً في ألفاظه ومحيطاً بمعانيه، في اجتماع

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري: رقم٦١٣٨، والحديث رواه أبو هريرة.

(٢) صحيح مسلم: رقم ٥، والحديث رواه أبو هريرة.

الكلام وقلة الألفاظ، مع جزالة الأسلوب وشمول المعنى من غير تصنع ولا تكلف.

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يكره الثرثرة والاندفاع في الكلام من غير ترو ولا تأن، ومن ذلك أن رجلاً تكلم عنده فأطال الكلام، فخاطبه قائلا: "كم دون لسانك من حجاب؟"، فقال الرجل: شفتاي وأسناني. فقال له: "أفما كان لك في ذلك ما يرد كلامك؟"(١). إنه أسلوب الاقتصاد الذي تتصف به اللغة العربية وتتميز به، وهي سنته صلى الله عليه وسلم في الحديث وسنة الأنبياء جميعاً، حيث بنيت على بسط المعاني المستوفية في الألفاظ المقتصدة، واللفظ عندهم يقصد إلى المعنى قصداً لا عوج فيه ولا أمتاً.

ومن المعلوم أن هذه الظاهرة الأسلوبية هي من أثر القرآن الكريم الذي تخلق به النبي صلى الله عليه وسلم قولاً وفعلاً، فكان خلقه القرآن، وكان أسلوبه في خطابه هو أسلوب القرآن أيضا، وهو الأسلوب الذي علمه صحابته، وأمرهم فيه أن يوجزوا إذا تكلموا، وأن يبلغوا حاجتهم من غير تكلف. وبالرجوع إلى أحاديثه صلى الله عليه وسلم يتبين أثر الأسلوب

---

(١) العراقي: تخريج الإحياء: ٣/ ١٤٢، والحديث رواه عمرو بن دينار المحدث، وهو مرسل ورجاله ثقات.



القرآني والبلاغة القرآنية في الحديث النبوي، من حيث الدقة في التعبير والاقتصاد في اللفظ، فيجمع المعاني الكثيرة والمتعددة في الألفاظ القليلة والمعدودة، ومن حيث التركيز على الإثارة والإقناع في اختيار اللفظ البعيد عن التكلف والتصنع، وفي إحاطة شاملة لقيم الجمال الفني وبراعة التصوير، مما يجعلها تمتاز بالفصاحة والبيان.

على أنه لا يؤخذ مما قدمنا أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن يطيل الكلام إن رأى وجها للإطالة، فقد كان يفعل ذلك إن لم يكن منه بد. وقد روى أبو سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب فيهم يوماً بعد العصر فقال: "صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما صلاة العصر بنهار ثم قام خطيباً فلم يدع شيئاً يكون إلى قيام الساعة إلا أخبرنا به، حفظه من حفظه، ونسيه من نسيه وكان فيما قال: إن الدنيا خضرة حلوة، وإن الله مستخلفكم فيها فناظر كيف تعملون، ألا فاتقوا الدنيا واتقوا النساء. وكان فيما قال: ألا لا تمنعن رجلاً هيبة الناس أن يقول بحق إذا علمه. قال: فبكى أبو سعيد فقال: قد والله رأينا أشياء فهبنا، فكان فيما قال: ألا إنه ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة بقدر غدرته، ولا غدرة أعظم من غدرة إمام عامة، يركز لواؤه عند أسته. وكان فيما حفظنا يومئذ: ألا إن بني آدم خلقوا على طبقات شتى، فمنهم من يولد مؤمناً، ويحيا مؤمناً، ويموت مؤمناً، ومنهم من يولد كافراً، ويحيا

كافراً، ويموت كافراً، ومنهم من يولد مؤمناً، ويحيا مؤمناً، ويموت كافراً، ومنهم من يولد كافراً، ويحيا كافراً، ويموت مؤمنا. ألا وإن منهم البطيء الغضب سريع الفيء، ومنهم سريع الغضب سريع الفيء، فتلك بتلك. ألا وإن منهم سريع الغضب بطيء الفيء، ألا وخيرهم بطيء الغضب سريع الفيء، وشرهم سريع الغضب بطيء الفيء. ألا وإن منهم حسن القضاء، حسن الطلب، ومنهم سيئ القضاء، حسن الطلب، ومنهم حسن القضاء، سيئ الطلب، فتلك بتلك. ألا وإن منهم السيئ القضاء، السيئ الطلب، ألا وخيرهم الحسن القضاء، الحسن الطلب، ألا وشرهم سيئ القضاء، سيئ الطلب. ألا وإن الغضب جمرة في قلب ابن آدم، أما رأيتم إلى حمرة عينيه، وانتفاخ أوداجه، فمن أحس بشيء من ذلك فليلصق بالأرض. قال: وجعلنا نلتفت إلى الشمس هل بقي منها شيء، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ألا إنه لم يبق من الدنيا فيما مضى منها، إلا كما بقي من يومكم هذا فيما مضى منه"[١].

قال الرافعي رحمه الله: "وهذه مدة لا تقدر في عرفنا بأقل من ساعتين، وحسبك بكلام من البلاغة النبوية يستوفيها. بيد أن الإقلال كان الأعم والأغلب"[٢].

(١) سنن الترمذي: رقم ٢١٩١، والحديث رواه أبو سعيد الخدري بإسناد حسن صحيح.

(٢) تاريخ آداب العرب: ٢/ ٣٠٢.



بلاغة الإيجاز والإطناب:

قيل لأبي عمرو بن العلاء: لِمَ كانت العرب تطيل؟. قال: ليسمع منها. قيل: فلم توجز؟. قال: ليحفظ عنها. وقال قدامة: البلاغة ثلاثة مذاهب: المساواة، وهي مطابقة اللفظ والمعنى، لا زائداً ولا ناقصاً. والإشارة: وهي أن يكون اللفظ كاللمحة الدالة. والتذييل: وهو إعادة الألفاظ المترادفة على المعنى الواحد، ليظهر لمن لم يفهمه، ويتأكد عند من فهمه. وأمر يحيى بن خالد كاتبين أن يكتبا في معنى، فأوجز أحدهما، وأطال الآخر، فقال للموجز لما نظر في كتابه: لم أجد موضع مزيد، وقال للمطيل: لم أجد موضع نقصان. وقال جعفر بن يحيى: إذا كان الإيجاز كافياً، كان الإكثار هذراً، وإذا كان التطويل واجباً، كان التقصير عجزاً[1]. وفي البيان والتبيين أن المفضل بن محمد الضبي سأل أعرابياً: ما البلاغة؟ فقال: الإيجاز في غير عجز، والإطناب في غير خطل. وقيل للمفضل: ما الإيجاز عندك؟ قال: حذف الفضول، وتقريب البعيد[2].

فهذه أقوال جمعها الراغب الأصفهاني تبين معنى البلاغة وما يضادها، كما يتضح ذلك من ثنائية الإيجاز والإطناب، وبضدها تتميز الأشياء. وهذا يدل على أهمية ظاهرتي الإيجاز والإطناب في مجال البلاغة.

---

(١) محاضرات الأدباء: ٢٦.

(٢) البيان والتبيين: ١/ ٧٠.

وللإيجاز أو الإطناب جمال في الأسلوب إذا حقق كل منهما أداء المعنى فيما يستدعيه الموقف الذي يتطلب أحدهما، ويعتبر الإيجاز والإطناب في البلاغة مسألة نسبية، فقد تفرض طبيعة النوع الأدبي اتجاها إلى أحدهما، وقد يكون للطبيعة البشرية في كل إنسان قدر من التوجيه إلى هذا المنحى أو ذاك في التعبير. وإذا أخذنا المثالين التاليين من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسنرى الموقفين المختلفين اللذين تطلبهما كل سياق:

أما المثال الأول فقوله صلى الله عليه وسلم: "إن الرزق ليطلب الرجل كما يطلبه أجله"[(١)]. ومعنى الحديث أن الرزق مقدر للإنسان، مثله مثل الأجل، لابد أن يدركه وأن يناله، وهذه حتمية إلهية حسم فيها الحديث النبوي بكلمات معدودة، في حين أنها تحتاج في حديث بشري إلى تفصيل مستفيض لكي يستوفي معناها التام.

وأما المثال الثاني، فقوله صلى الله عليه وسلم: " المؤمن من أمنه الناس، والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمهاجر من هجر السوء. والذي نفسي بيده لا يدخل الجنة عبد لا يأمن جاره بوائقه"[(٢)]. ويبين هذا الحديث حقيقة المسلم وما ينبغي أن يكون عليه من خلق يناسب إسلامه

---

(١) المنذري، زكي الدين عبدالعظيم: الترغيب والترهيب: ٣/ ١٠، والحديث رواه أبو الدرداء بإسناد صحيح أوحسن أو ما قاربهما.

(٢) الترغيب والترهيب: ٣/ ٣١٩، والحديث رواه أنس بن مالك بإسناد جيد.

الذي يدعو إلى مكارم الأخلاق. فتطلب هذا المقام شيئاً من التفصيل لما ينبغي أن يتصف به المسلم في معاملته للناس، وما ينبغي أن يتحلى به من شيم يسمو بها عن الدنايا، ويحفظ بها جوارحه عن اقتراف الأذى وارتكاب الخطايا، مما يجنبه مصاف الأشرار، ويحشره مع الأبرار.

هكذا يتضح أن في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل مقام مقال، فكان يتكلم بما يناسب الحال والمآل، وكان يغلب على كلامه الإيجاز والاقتصار في موطن التقصير، كما كان يغلب على كلامه الإطناب والإسهاب في موطن التطويل، وكان يغمره في ذلك كله بغلبة فكره على لسانه، فتنزه كلامه عن الحشو، وبرئ من الإطالة من غير طائل، كما تنزه أيضاً عن الإخلال والتفريط في استيفاء المعنى.

وتتصل ظاهرة الإيجاز في الحديث النبوي بما يسمى بجوامع الكلم، لأن هذا المصطلح يوحي بالإيجاز ويحيل عليه، إذ هو المفضي إلى الدلالة على المعاني الكثيرة بألفاظ قليلة، موفية بالمعنى. وقد عرف ذلك عند البلاغيين بإيجاز القصر وهو أحد نوعي الإيجاز، ومن أمثلته قوله صلى الله عليه وسلم: "إنما الصبر عند الصدمة الأولى"[1]، قال ذلك لامرأة مر عليها وهي تبكي عند قبر، فقال: "اتقي الله واصبري. قالت: إليك عني، فإنك لم تصب بمصيبتي. ولم

(١) صحيح البخاري: رقم ١٢٨٣، والحديث رواه أنس بن مالك.

تعرفه، فقيل لها: إنه النبي صلى الله عليه وسلم. فأتت باب النبي صلى الله عليه وسلم، فلم تجد عنده بوابين، فقالت: لم أعرفك، فقال صلى الله عليه وسلم: إنما الصبر عند الصدمة الأولى"[1]. فقصر الصبر على الصدمة الأولى، أي عند مفاجأة المصيبة. وفي هذا حث على الصبر في اللحظات الحرجة التي يفاجأ فيها المرء بما ينزل به من مصائب، فإن هذا كله يفتح له باب الرجاء ويحثه على الإنابة إلى الله تعالى. وقلما يكون الصبر عند الصدمة الأولى من المتصبر، وإنما يكون من الصبور، وهي مقامات بعضها فوق بعض.

بلاغة الدعاء النبوي:

يحتل الدعاء النبوي مكانة أدبية رفيعة القدر، حتى إن كل دعاء من أدعية الرسول صلى الله عليه وسلم يعتبر درة من الدرر في البلاغة. لقد تجلى التعبير الصادق عن العواطف في هذه الأدعية التي نفث فيها الرسول من روع جنانه وصب فيها عصارة قلبه، وتلفظ لسانه بأروع الألفاظ. وما عبر لسان عما يتلجلج في الصدر، ويحمله القلب بأصح ما يكون التعبير، وبأصدق ما يكون التصوير، مما جاء على لسان النبي صلى الله عليه وسلم. وأي خطاب وجداني من القلب، وأية مناجاة صادقة المشاعر أرفع من دعائه وتضرعه لربه عز وجل؟.

لا يكاد الإنسان يجد حقيقة الصدق والإخلاص في القول بالقدر الذي يجده في الدعاء، وخاصة عندما تكون جمعية القلب على الله تعالى. وإن من



أهم عناصر فن القول الإخلاص والصدق، ويكون ذلك أكثر جلاء في الدعاء، والدعاء من فنون القول، بل هو من الأدب الرفيع الذي ترتفع فيه حرارة الصدق والإخلاص، وهما العنصران اللذان يهبان فنون القول الروح والقوة والحيوية، ويمنحانه الحقيقة الأبدية والسرمدية.

إن الكلمات الصادرة على لسان النبي صلى الله عليه وسلم هي كلمات داع ضارع إلى ربه، يناجيه بقلب خاشع ونفس مطمئنة. يؤمن بمن يتوجه إليه في دعائه حق الإيمان، ويوقن بوعده يقينا تاما، ويدعوه وهو موقن بالإجابة، قد أجمع قلبه ووجدانه على الله، وتملكه الرهب والجلال الرباني، ورفع إليه يديه خوفاً وطمعاً، وتوجه إليه تضرعاً وخشيةً، وكله رجاء وثقة بعدله وكرمه وفضله. فكيف لا يكون قول صادر من قلب هذه حال صاحبه، ملؤه الإخلاص والتجرد، ولاسيما إذا كان هذا القول قد جرى على لسان تردد عليه الوحي الإلهي، ولهج بذكر الله وتلاوة القرآن، فما زاده ذلك كله إلا شموخاً في البلاغة وقمة في البيان، فكان صلى الله عليه وسلم أفضل من ملك ناصية البلاغة والفصاحة.

ونورد في هذا المقام بعض القطوف الدانية من أدعية النبي صلى الله عليه وسلم، ونبدأها بدعاء الطائف، حين لجأ هارباً من اضطهاد قريش، فإذا به يجد أشد منه في أهل الطائف الذين استقبلوه بالظلم، وواجهوه

بالطرد من جوارهم، وعاملوه أسوأ المعاملة. فمن أبلغ من الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يشكو حزنه وبثه إلى الله، ويلتمس لقومه المغفرة لأنهم -في نظره- لا يعلمون مقدار دعوته حق مقدارها، ولا يقدرونه حق قدره؟ وها هو يعرض على ربه ضعفه وهوانه على الناس، فيستعمل في التعبير عن ذلك من فن القول ما يعجز عنه كل لسان مهما أوتي من الفصاحة والبيان.

ولنستمع إلى حديثه صلى الله عليه وسلم، وهو ينقل لنا تلك الصورة المؤثرة التي تظهر حالة نبي مرسل يتعرض للأذى من قبل قومه، حتى إنهم أزروا به صبيانهم وسفهاءهم، فرموه بالحجارة وأدموه، فينحاز إلى زاوية حزيناً كئيباً، هارباً بنفسه، مثقل القدمين المضرجتين بالدماء، وهو في قمة الشعور بالذل والانكسار، فيتحرك لسانه بالقول البليغ الذي يهز كيان المشاعر قائلا: "اللهم إليك أشكو ضعف قوتي، وقلة حيلتي، وهواني على الناس، يا أرحم الرحمين، إلى من تكلني. إلى عدو يتجهمني، أو إلى قريب ملكته أمري. إن لم تكن ساخطاً علي فلا أبالي، غير أن عافيتك أوسع لي. أعوذ بنور وجهك الكريم الذي أضاءت له السماوات والأرض، وأشرقت له الظلمات، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة، أن تحل علي غضبك، أو تنزل علي سخطك، ولك العتبى حتى ترضى، ولا حول ولا قوة إلا بك"[1].

---

(١) السيوطي، جلال الدين بن أبي بكر: **الجامع الصغير**: رقم١٤٨٣ ، والحديث رواه عبدالله بن جعفر بن أبي طالب، وإسناده حسن.

وقد تحركت من سماع هذا الكلام البليغ المؤثر في النفوس بوقعه الشديد عاطفة القرابة في قلوب بعض بني ربيعة، فدعا رجلان منهم غلاماً لهم نصرانياً، يدعى عداساً وقالا له: خذ قطفا من العنب، واذهب به إلى الرجل. فلما وضعه بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، مد يده إليه قائلا: باسم الله، ثم أكل. فقال عداس: إن هذا الكلام ما يقوله أهل هذه البلدة. فقال له النبي: من أي البلاد أنت؟. قال: أنا نصراني من أهل نينوى، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمن قرية الرجل الصالح يونس بن متى؟ قال له: وما يدريك ما يونس؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ذاك أخي، كان نبياً وأنا نبي. فأكب عداس على يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجليه يقبلهما. فقال ابنا ربيعة أحدهما للآخر: أما غلامك فقد أفسده عليك. فلما جاء عداس قال له: ويحك ماهذا؟ قال : ما في الأرض خير من هذا الرجل[1].

ومن الدعاء المأثور سيد الاستغفار الذي يقول فيه الرسول صلى الله عليه وسلم: "اللهم أنت ربي لا إله إلا أنت، خلقتني وأنا عبدك، وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت، أعوذ بك من شر ما صنعت، أبوء لك بنعمتك علي وأبوء لك بذنبي فاغفر لي، فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت"[2].

---

(١) المرجع السابق نفسه.

(٢) **البخاري**، محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري: رقم ٦٣٠٦، والحديث رواه شداد بن أوس.

إنه الدعاء الذي يستجلب رحمة الله تعالى وعفوه ومغفرته، وهو الذي يعبر فيه الرسول صلى الله عليه وسلم عن عجزه وضعفه بين يدي الله عز وجل وعظمته، ويقر فيه بعبودية الخالق، وهو الدعاء الذي يعلم الإنسان كيف يستغفر ربه معترفاً بما صدر منه من الذنوب والخطايا، ومتوسلاً إليه، طالباً العفو والصفح، فهو الذي يملكه وما ملك، وكل شيء بيده، وهو الذي يرحم عباده ويتولاهم.

ومن بلاغة الدعاء النبوي قوله صلى الله عليه وسلم في دعاء القنوت: "اللهم اهدني فيمن هديت، وعافني فيمن عافيت، وتولني فيمن توليت، وبارك لي فيما أعطيت، وقني شر ما قضيت، إنك تقضي ولا يقضى عليك، وإنه لا يذل من واليت، تباركت ربنا وتعاليت"[١].

ومنها أيضا الدعاء الجامع المانع الذي يرويه خادمه الوفي أنس بن مالك رضي الله عنه، حيث يقول: "كنت أخدم رسول الله صلى الله عليه وسلم كلما نزل، فكنت أسمعه يكثر أن يقول:" اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن، والعجز والكسل، والبخل والجبن، وضلع الدين، وغلبة الرجال"[٢].

---

(١) أبو داود: سنن أبي داود: رقم ١٤٢٥، والحديث رواه الحسن بن علي بن أبي طالب، وهو مسكوت عنه، وإسناده صحيح عند النووي في الأذكار: رقم٨٦.

(٢) **البخاري**: **صحيح البخاري**: الرقم٦٣٦٣، والحديث رواه أنس بن مالك.

فهل وردت مظاهر البلاغة في الدعاء وأدبه عن أحد كما وردت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ وهل سمع أحد من فنون القول مثل هذا الكلام الذي مر معنا وهذا الذي يقول فيه: "اللهم آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة، وقنا عذاب النار، اللهم اكفنا ما أهمنا من أمر آخرتنا ودنيانا، اللهم إنا نسألك من الخير كله، وأعوذ بك من الشر كله"[1].

لقد علم النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة بلاغة الدعاء، فكان يردد على مسامعهم ما يحفظونه عنه فيقول:"اللهم لا تكلني إلى نفسي طرفة عين، ولا تنزع مني صالح ما أعطيتني إذا أعطيتنيه ، فإنه لا نازع لما أعطيت ، ولا ينفع ذا الجد منك الجد"[2]. وورد عنه صلى الله عليه وسلم أنه علّم أبا بكر أن يقول في كل صلاته: "اللهم إني ظلمت نفسي ظلماً كثيراً، ولا يغفر الذنوب إلا أنت، فاغفر لي مغفرة من عندك، وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم"[3].

---

(١) **المنذري، زكي الدين عبدالعظيم : الترغيب والترهيب**: ٤/ ٣٣، والحديث رواه عبدالله بن عمر، و إسناده صحيح أو حسن أو ما قاربهما.

(٢) **أبو نعيم**، أحمد بن عبدالله الأصبهاني المصدر: **حلية الأولياء**: ٧/ ٢٧٩، والحديث رواه المغيرة بن شعبة، وإسناده غريب من حديث مسعر٢٧٩/ ٧ .

(٣) **البخاري: صحيح البخاري** : رقم٨٣٤، ومسلم: صحيح مسلم: رقم ٢٧٠٥، والحديث رواه أبو بكر الصديق، وإسناده صحيح.

ومن دعا بمثل هذه الأدعية صادرة من قلب مؤمن بحق الإيمان فحري أن يستجيب الله له كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ (١٨٦)﴾[١]. وهؤلاء الصحابة الذين علمهم الرسول صيغ الدعاء البليغة هم أصدق عباده وأكرمهم عنده. وقد جاءت الآية مصدرة بإذا الشرطية، وهي من حروف المعاني، إضافة إلى كونها من أدوات الشرط، وقد تم توظيفها في السياق لأداء غرض بلاغي يراد تحقيقه في هذا المقام، وهو حث المؤمنين على الدعاء وترغيبهم فيه، ويتجلى ذلك من خلال دلالة هذه الأداة التي تأتي في الأمور المحقق وقوعها، والمتيقن حدوثها، ولا شك أن مقام الدعاء والترغيب فيه مستلزم لهذه الأداة ومتطلب لها،كما أن في ذلك إشارة إلى تحقق الإجابة، فقد وعد الله تعالى عباده المؤمنين بذلك، ووعده الحق.[٢]. ورب العباد هو الذي استجاب لنبيه موسى عليه السلام، لما سأله أن ينجيه من القوم الظالمين فأنجاه؟ وهو الذي أعطى سبحانه النبوة لأخيه هارون عندما سأل موسى ربه: ﴿يَفْقَهُوا قَوْلِي (٢٨) وَاجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي (٢٩)﴾[٣]، فقال الله تعالى في ذلك: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَىٰ ۚ إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا (٥١) وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا (٥٢) وَوَهَبْنَا لَهُ مِن رَّحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا (٥٣)﴾.[٤]

---

(١) سورة البقرة: آية ١٨٦.

(٢) قطب، سيد: في ظلال القرآن: ٢/ ١٦٧.

(٣) سورة طه: آيتان ٢٨-٢٩.

(٤) سورة مريم: آيات ٥١-٥٣.

لقد جاءت نصوص الدعاء النبوي بأفصح الألفاظ وأجمل التراكيب والعبارات، بل إن المتأمل في كلام العرب لن يجد في البيان العربي ما يفوق كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم في دعائه خاصة، وفي حديثه بصفة عامة، من حيث البلاغة والفصاحة. فإن الحديث النبوي قد أتى بأساليب جديدة وعبارات مبتكرة لم تعرف لها العرب من قبل مثيلاً في لغتها، مما زادها غنى وتطوراً في أساليب التعبير وفنون القول. وقد استطاعت هذه البلاغة النبوية أن تؤثر تأثيراً واسعاً وعميقاً في حياة الصحابة وفكرهم وتصورهم، وأن تغير من سلوكهم وتصرفاتهم ومواقفهم.

هذه نماذج يسيرة من أدعية نبوية مأثورة، حملت نور النبوة إلى القلوب العطشى، فارتوت بيقينها في الاستجابة، وهي تمثل كلام النبي المرسل الذي لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، وإن ما صدر عنه من هذه الأدعية المأثورة لدليل من دلائل النبوة.

فهل سبق لأحد رفع يديه مناجياً ربه بمثل هذه العبارات التي يتم فيها التناسق الكامل والتآلف التام بين اللفظ والمعنى، فإذا بالألفاظ يلائم بعضها بعضاً، وهي كلها متوجهة إلى الغرض المنشود؟ إن الكلمات كلها مسوقة إلى هدف واحد وهو التضرع بين يدي الله عز وجل في السؤال بإلحاح، يعرض عليه حاله، مترقباً منه الإجابة بيقين تام، يلفه الخشوع والرهبة، ويشرئب إلى البشارة بالقبول والرحمة.

وكلما استعرضنا أحاديث الدعاء النبوي الشريف وجدنا هذا التناسق وهذا الانسجام بين المعاني والألفاظ المختارة لأدائها، حيث هي الألفاظ تسابق معانيها، ومعانيها تسابق ألفاظها، جارية على قوانين اللغة السليمة من التنافر، البعيدة عن الغموض والتعقيد، عذبة سلسة كالماء في الانسياب، وكالنسيم في الرقة.

بلاغة التعليم:

خاض كثير من الباحثين في قضية البلاغة التعليمية، ومال الكثير منهم إلى التقليل من شأن الخطاب التعليمي في استعماله للأساليب البلاغية. ولعل هذا كان من الأسباب التي صرفت الأنظار عن تناول النص الحديثي من الناحية البلاغية، في حين إن نفي البلاغة عن الأسلوب التعليمي قضية فيها نظر، وتكاد تكون ملغومة إذا ما تعلق الأمر بالخطاب النبوي. وبعيداً عن هذا الادعاء فإن الأسلوب التعليمي هو الأسلوب الذي ينبغي أن يكون راقياً في تعبيره عن الأغراض المطروحة، وأن يكون مقنعاً ومؤثراً، وذلك ما ينتظر منه. وإن الغاية في الحديث النبوي هي تعليمية لكنها بلاغية جمعت بين مقومات البلاغة ومقتضيات التعليم.

فكيف يرقى خطاب تعليمي، كخطاب الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أن يكون بلاغياً، وهو الذي يركز على المعنى، وينشد التواصل، بل إنه لا

يقف عند حدود البلاغة، وإنما يرتقي إلى مصاف الإعجاز البلاغي، وإذا بالمعاني تتزين في حلل المباني، ويتحقق الانسجام التام بين اللفظ والمعنى.

ومع أن الحديث النبوي قد عرف اختلاف الروايات، فإن ذلك لم يزده إلا بياناً وجمالاً. فلم يخرجه من بلاغته لا المنحى التعليمي الموجه للمخاطبين على اختلاف مداركهم ومشاربهم واستيعابهم، ولا اختلاف الروايات المتنوع، ولم ينقصه ذلك من جمالية الأسلوب البياني، على الرغم مما يزعم البعض بأن الحديث النبوي مروي بالمعنى، وما يستتبع ذلك الزعم من الخوض في الصياغة، هل هي للرواة أم للنبي صلى الله عليه وسلم؟

أسلوب الأمر والنهي في الخطاب النبوي التعليمي:

كثيراً ما يرد الأمر والنهي في الحديث النبوي بالأسلوب الصريح، لكن الدلالة عليهما لا تكون أحياناً باللفظ الصريح، فكثيراً ما يأتي الأمر أو النهي بأسلوب خبري، يتحول حسب القرائن والأبعاد السياقية إلى طلب يراد منه أحدهما. ويتدخل سياق الكلام ليحدد الدلالة التي ينتج عنها الأمر أو النهي في الحديث النبوي، لأن الطلب بالأمر أو النهي تنتجه الصيغ الدلالية. فهل هذه الصيغ تدخل ضمن الظواهر البلاغية؟

ويرجع بنا هذا السؤال إلى النظر في بلاغة الخطاب التعليمي، وقبل تناول الظاهرة البلاغية للأمر والنهي في الحديث النبوي، على اعتبار أن لكل نص

بلاغته، لابد من الإشارة إلى أن الأمر والنهي يأتيان على وجه الإلـزام، كالحث على الفعل أو الكف عنه. ويأتيان على وجه التشريع للفعل حينما يتعلق ذلك ببيان الحلال والحرام مثلا... وفي الحالتين معاً يكون البعد التشريعي محدداً لدرجة الأمر والنهي، بحيث يتجلى فيهما التفاوت في الظواهر الأسلوبية، فيتعلق بكل واحد منهما ما يناسبه من التراكيب المؤدية إلى صياغة دلالاتهما.

ومعظم البلاغيين مجمعون على أن لكل قول بلاغته المرتبطة بأبعاده الخطابية، مع وجود خاصية لكل نص أو قول تتلاءم مع ظروف وجوده وتلقيه، لأن الحديث النبوي لا يقف عند حدود الأمر والنهي، ولكنه يتجاوز ذلك ويتخطاه إلى التمكين لمضمون هذه الأساليب في نفس المتلقي. وهذه مهمة تعليمية لا تأتي في الخطاب النبوي إلا ضمن صياغة أسلوبية بلاغية.

إن التحليل البلاغي هو تتبع للظواهر الأدبية وليس تطبيقاً للقواعد. ومن هنا فإن المنطلق هو تتبع الظواهر البلاغية في الحديث النبوي، وهي من الغزارة بمكان بحيث تفسح المجال لكل باحث جاد في استخراج ما يمكن استخراجه منها، يدل على ذلك ما يتمتع به الحديث النبوي من وفرة الأساليب البلاغية.

ومن هذا المنطلق لابد من تصحيح النظرة السائدة المدعية بأن الدرس البلاغي ينبغي أن يبدأ من القواعد والحدود، بل من الأولى أن ينطلق من استقصاء الظواهر البلاغية في مظانها، لأن النصوص البيانية هي مرتبطة بالظاهرة الأدبية قبل أن ترتبط بالقواعد البلاغية من بيان وبديع ومعانٍ.

ولست هنا متفقاً مع القائلين بأن البلاغة ظاهرة أدبية، كما يزعم الغربيون، بل البلاغة هي مرتبطة بالظاهرة الأدبية، وقد ارتبطت بها أشد ما يكون الارتباط، ولم تنفك عنها إلا في عصور متأخرة، سادها الضعف والانحطاط.

ومنذ العصر الجاهلي والبلاغة مرتبطة بالأدب وحاضرة فيه كمادة حية جميلة، وليست كقواعد، شأنها في ذلك شأن سائر علوم الآلة التي لم يُقعَّد لها قبل القرن الثالث الهجري. ولما نزل القرآن الكريم أعطى للبلاغة نفساً جديداً تمثل في أسلوب الإعجاز وقوة البيان، مما جعل العرب على اختلاف قدراتهم اللغوية والبيانية يقفون مبهورين أمام بلاغته، وزاد من انبهارهم وإفحامهم ما حمله من لغة جديدة وسعت من خيالهم ومداركهم، وفتحت لهم آفاقاً أرحب وأوسع للفكر والتأمل والإبداع.

ثم جاء الحديث النبوي في قمة الفصاحة والبيان بأسلوبه الرفيع في البلاغة، وهو الأسلوب الذي يصدر من نبي أمي لا يقرأ ولا يكتب، لكنه نموذج لغوي عربي فريد في فن القول، لم يسبق أن عرفت العرب مثله في الجمال والكمال، ولم يتأت لأحد منهم أن ينسج على منواله، فلم يكن من أعلم العرب بالشعر رجزه وقريضه، وبالنثر سجعه وخطبه، إلا أن أذعنوا له، واعترفوا بروعة بيانه وحسن منطقه، ومن هؤلاء الوليد بن المغيرة، وكذلك عمر بن الخطاب قبل إسلامه.

وما دامت الدراسات البلاغية قد بنت منطلقاتها في الدرس والتحليل على هذه النظرة السائدة التي سبق ذكرها، ولم تميز بين النظرية والتطبيق على مستوى الخطاب، فإنها لم تراع تبعا لذلك الخصائص المنهجية لمستويات هذا الخطاب، ولذلك ركزت الدراسات البلاغية القديمة على الخطاب القرآني والخطاب الشعري، وأهملت الحديث النبوي، بحجة أنه خطاب تعليمي، ولم تتطرق إليه إلا من زاوية القواعد البلاغية من بيان ومعاني ومحسنات بديعية، دون النظر في تحليل هذه الظواهر البلاغية التي حفلت بها الأحاديث النبوية، والتي تؤسس لخصائص الخطاب البلاغي، وتضع له الإطار النظري المحدد للأصول البلاغية المبنية على الدرس والتحليل للظواهر والأساليب من خلال النصوص الحديثية.

وقد سمى بعض الباحثين هذا النمط من الخطاب البلاغي التعليمي ببلاغة الحقيقة[1]، وهي التي تتغيَّى تمكين الحقائق من خلال أسلوب الأمر والنهي، مما يستدعي المنهج التعليمي الممحص لهذا الأسلوب، والذي يطلب البيان والإيضاح تحقيقاً للغاية البلاغية التعليمية، أو ما يسمى بالمنهج التربوي للبلاغة النبوي، الذي يركز على البعد الإقناعي أكثر مما يركز على البعد الجمالي.

---

(١) بلبع، عيد: السياق و توجيه دلالة النص: ص ٣٤.

وختاماً:

فإن النبي صلى الله عليه وسلم قد اجتمعت فيه خصال كثيرة، أعربت لسانه، وزينت بيانه، وجعلته أبلغ البلغاء وأبين الفصحاء. ومن ثم ينبغي للنسق البلاغي للكلم النبوي أن يتخذ أرضية لدراسة البلاغة العربية انطلاقاً من التغيير الجذري الذي أحدثه في الحالة اللغوية التي وجد عليها العرب. لقد انبهرت العرب بأسلوب القرآن، لكن البلاغة النبوية أخذت بقرائحهم، وحولتهم من الانبهار المحض تجاه التحدي الذي واجههم به القرآن الكريم إلى الانخراط في العمل بشرائع هذا التحدي، فتهذبت طباعهم تبعاً لتهذيب ألسنتهم. وإذا بالقرآن الذي جعله الله تعالى بياناً للناس وبينات من الهدى والفرقان، قد قيض له السنة النبوية لبيان هذا البيان الذي أنزله للعالمين.

وأحب أن أنهي كلامي في هذا البحث المتواضع برأي شيخ الأدباء والنقاد الأستاذ مصطفى صادق الرافعي رحمة الله عليه، الذي يرى فيه بأن دولة الكلام قد قامت في العرب، لأن الكلمة كانت عندهم نافذة، لا يصدها اختلاف من اللسان، ولا يعترضها تناكر في اللغة، ولكن هذه الدولة بقيت بلا ملك حتى جاءهم القرآن[1]. وأقول بأن هذا الملك الذي هو القرآن قد نصب الكلم النبوي حاكماً ضمن حكمه، لما يتميز به نسقه البلاغي من القدرة والقوة على الفصاحة والبيان.

---

(١) الرافعي، تاريخ آداب العرب: ٢/ ١٥٢.

بعض مراجع البحث:

- الأصبهاني، الراغب: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء البلغاء، تحقيق إبراهيم زيدان، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، سنة١٤٠٦/ ١٩٨٦.
- الألباني، محمد ناصر الدين: مختصر الشمائل المحمدية، المكتبة الإسلامية – عمان – الطبعة الأولى – سنة١٤٠٥ هـ.
- البابرتي، كمال الدين محمد بن محمد: شرح التلخيص، تحقيق محمد مصطفى صوفية، المنشأة العامة، طرابلس ليبيا، سنة ١٣٩٢/ ١٩٩٣.
- البخاري، محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وأيامه، تحقيق محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية – القاهرة – الطبعة الأولى – سنة١٤٠٠ هـ.
- بلبع، عيد: السياق وتوجيه دلالة النص، دار بلنسية للنشر والتوزيع، سنة٢٠٠٧.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة: الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، تحقيق أحمد بن محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بدون طبعة ولا تاريخ.
- الجاحظ، عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبيين، دار الفكر للجميع، سنة١٩٦٨.

- الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، تحقيق محمد رشيد رضا، دار المعرفة بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ.
- الجرجاني: أسرار البلاغة، محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، الطبعة السادسة.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني: هداية الرواة إلى تخريج أحاديث المصابيح والمشكاة، تحقيق علي بن حسن بن عبدالحميد الحلبي، دار ابن القيم – الدمام – الطبعة الأولى – سنة ١٤٢٢هـ
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني: السنن، تحقيق عزت بن عبيد الدعاس، دار الكتب العلمية– بيروت – الطبعة الأولى – سنة ١٣٨٨هـ.
- الرافعي، مصطفى صادق: تاريخ آداب العرب، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٤/ ١٩٧٤.
- السخاوي، محمد بن عبدالرحمن: المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق محمد عثمان الخشت، دار الكتب العربي – الطبعة الثانية – سنة١٤١٤ هـ.
- سلطان، منير: بلاغة الكلمة والجملة والجمل، منشأة المعارف بالإسكندرية، سنة ١٩٨٨.

- السيوطي، جلال الدين بن أبي بكر: الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دار الكتب العلمية- بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ.
- الشوكاني، محمد بن علي: الفوائد المجموعة للأحاديث الموضوعة، تحقيق عبدالرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، الطبعة الأولى - سنة ١٣٨٠هـ.
- ضيف، شوقي: البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة.
- العسكري، أبو هلال عبد الله بن سهل: كتاب الصناعتين، تحقيق محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠١/ ١٩٨١.
- عودة، خليل عودة: التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن، دار المنار، الزرقاء بالأردن، الطبعة الأولى، سنة١٤٠٥/ ١٩٨٥.
- فريد، فتحي عبد القادر: فنون البلاغة بين القرآن وكلام العرب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة١٤٠٤/ ١٩٨٤.
- القزويني، أبو عبدالله، قاضي القضاة: الإيضاع في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة١٤٠٥/ ١٩٨٥.
- مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري: صحيح المسند الصحيح المختصر من السنن، تحقيق محمد بن فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه - الطبعة الأولى - سنة١٣٧٤ هـ.



- ابن الملقن، عمر بن علي: خلاصة البدر المنير في تخريج أحاديث الفتح الكبير، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي، دار الرشد - الطبعة الأولى، سنة١٤١٤هـ.
- المنذري، زكي الدين عبدالعظيم: الترغيب والترهيب، تحقيق محمد السيد، دار الفجر للتراث- القاهرة - الطبعة :الأولى - سنة١٤٢١ هـ.
- أبو نعيم، أحمد بن عبدالله الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الثانية- سنة ١٤٢٣هـ.
- النووي، يحيى بن شرف الدين: الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار، مكتبة المؤيد، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٨هـ.

مستويات التّحليل الأسلوبيّ
من الأبنية المعزولة إلى الدّلالة المأهولة
سؤال على تخوم المنهج البلاغيّ

(قصيدة عمر بن أبي ربيعة أنموذجا)

د. عليّ الشّبعان

كلية التربية – جامعة الإمام



١/النصّ[1]:

وغضيض الطّرف مكسال الضّحى   أحور المقلة كالرّيم الأغنّ

مرّ بي في نفر يحففنه   مثلما حفّ النّصارى بالوثن

راعني منظره لمّا بدا   ربّما أرتاع بالشّيء الحسن

قلت: من هذا؟ فقالت: بعض من   فتن اللهّ بكم فيمن فتن

بعض من كان أسيرا زمنا   ثمّ أضحى لهواكم قد مجن

قلت: حقّا ذا؟ فقالت قولة   أورثت في القلب همّا وشجن

يشهد اللهّ على حبّي لكم   ودموعي شاهد لي وحزن

قلت: يا سيّدتي عذّبتني   قالت: اللّهمّ عذّبني إذن

---

(١) عمر بن أبي ربيعة: الدّيوان، تحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد،مطبعة السّعادة بمصر، ط/ ١، د. ت، ص ص، ٢٧٦-٢٧٧.

٢ / المقاربة:

(*) ملاحظات أوّليّة:

١/ الأسلوبيّة: المفهوم بين الحدّ والاستشكال[١]:

لقد نشأت الأسلوبيّة Stylistique/Stylistics ،ابنا شرعيّا للّسانيّات وابنا ضالاّ للبلاغة، فكونها ابنا شرعيّا للّسانيّات يعني أنّها لم تتمرّد عليها، بل استفادت منها وتعمّقت بها،إذ أخذت عنها الوصف والتّنظيم والتّبويب. أمّا كونها ابنا ضالاّ للبلاغة فهذا الأمر يعني أنّها تمرّدت عليها وعصفت بقواعدها.

فلئن كانت البلاغة معياريّة تحكم على الأساليب فتميّز بين الأحسن والأوسط و الأوضع، فإنّ الأسلوبيّة تصف الظّواهر اللّغويّة المستحكمة في النّصوص وصفا موضوعيّا لا حكم فيه ولا تعيير فالأسلوبيّة إنّما هي لحظة التّطوّر القصوى لعلوم البلاغة ملقّحة بلقاح الألسنيّة.

وقد اتّصل بالأسلوبيّة جمع من الحدود ورهط من التّعريفات أهمّها:

---

(١) راجع هذه الحدود و غيرها ضمن كتاب

(*) Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Seuils, ١٩٧٢. و كذلك

(*) Laurent Nicolas , Initiation à la Stylistique , Hachette , Paris , ٢٠٠١

(*) Oswald Ducrot Et TzevetanTodorov, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage , Seuil, ١٩٧٢

(*) Riffaterre (M), Sémantique de la poèsie , Seuil , ١٩٨١

(*) Guiraud (Pierre) Et Kuentz (Pierre), La Stylistique: lectures, Paris, ١٩٧٨



* إنّ الأسلوبيّة هي الوقوف المستديم والتّعقّب الدّائم لخصائص النّصوص الأدبيّة مقارنة بالجوازات الافتراضيّة للكلام الّتي يمكن أن تحدث داخل اللّغة الطّبيعيّة. فالأسلوبيّة من خلال هذا التّعريف إنّما هي العلم الّذي يقف على الخصائص اللّغويّة الّتي يكتسبها الكلام الأدبيّ زمن يتحوّل من دائرة إبلاغيّة إيصاليّة إلى دائرة جماليّة إنشائيّة.

فكأنّ القيمة الأسلوبيّة إنّما هي تلك اللّحظة الّتي يتجاوز فيها الكلام درجة الصّفر ويخترق أسر القواعد والسّموت.

* إنّ الأسلوبيّة، إنّما هي الابن الضّالّ لعلم البلاغة، فلئن كانت الأسلوبيّة ذات مرمى جماليّ، فإنّ علم البلاغة إنّما هو فنّ من فنون القول ومن هذا المنطلق أخذت الأسلوبيّة من البلاغة وجوهها وأشكالها وأخذت من اللّسانيّات وصفها وتحديدها وتبويبها فهي علم جمع محاصيل علمين ووحّد بين رافدين نعني علم البلاغة وعلم اللّسانيّات. وبذلك فإنّ مباشرة النّصوص مباشرة أسلوبيّة ومقاربتها مقاربة لغويّة حدث مشروط تحقّقه بضرورة الإحاطة بدقائق العلمين وتمثّل أصول الرّافدين: البلاغة واللّسانيّات.

٢/ مبادئ مقاربة النّصوص الشّعريّة مقاربة لغويّة أسلوبيّة[١]:

يتميّز منهج مقاربة النّصوص الأدبيّة مقاربة لغويّة أسلوبيّة باللّيونة والمرونة،إذ تختلف وجوه المقاربات باختلاف الأنواع الأدبيّة وتتباين بتباين الأجناس القوليّة.

---

(١) راجع في هذا الشّأن المراجع الأعجميّة السّالفة، إذ تكاد تجمع على اطّراد هذه الأنساق الأربعة في مقاربة النّصوص الشّعريّة مقاربة لغويّة أسلوبيّة.

فللنّصوص الشّعريّة منوال في الوصف والتّبويب مخصوص وللنّصوص النّثريّة نمط وطريقة تختلف على ما للشّعر إن قليلا وإن كثيرا رغم ما يوجد بين النّوعين من اشتراك وتداخل لحظة يتعالقان في محيط الأدب وفي عالم الإنشاء (المقامات مثلا).

ولّما كان الدّرس الأسلوبيّ ذا علاقة بالدّرس اللّسانيّ،فإنّه استقى منه منهج وصف الظّواهر اللّغويّة وعزل المكوّنات التّعبيريّة بطريقة نوويّة تجزيئيّة، وذلك بغية عقلنة الحدث الأدبيّ والظّفر بأسرار صناعته ومواطن جماله دون حكم مسبق أو انطباع مجانيّ.

وسينقاد تحليلنا نصّ عمر بن أبي ربيعة الّذي سنختبره في هذا المقام النّظريّ بالخطاطة التّالية:

- البنية الصّوتيّة
- البنية التّركيبيّة
- البنية التّصويريّة التّخييليّة
- البنية الرّمزيّة الدّلاليّة

وهذه الأبنية باعتبارها أبنية لغويّة نوويّة فهي محكومة في أساسها بمبدأي الاتّصال والاسترسال والدّمج والانضواء، فأمّا المبدآن الأوّلان نعني الاتّصال والاسترسال فهما مبدآن يصنعان في النصّ الشّعريّ قيمة الانسجام باعتبارها المولّد الأوّل للوظيفة الجماليّة.

أمّا المبدآن الثّانيان نعني الدّمج والانضواء فهما مبدآن يولّدان في النصّ الشّعريّ حقيقة تعدّد الأنظمة الفرعيّة إن في الأبنية الصّوتيّة وإن في الأبنية المعجميّة

وإن في الأبنيـة التّركيبيّـة وإن في الأبنيـة التّـصويريّة التّخييليّـة وإن في الأبنيـة الدّلاليّـة الرّمزيّة.

ومن ثمّة يكون أمر اتّباع هـذه الخطاطـة المرحليّة في مقاربـة النّـصوص مقاربـة لغويّـة أسـلوبيّة مجـرّد هـدف إجرائـيّ عمـليّ، نظـرا إلى أنّ القيمـة الجماليّـة الإنـشائيّة في النّصوص الأدبيّة عامّة و في النّصوص الشّعريّة خاصّة حدث مركّب يصنعه استرسال المكوّنات وينهض بتحقيقه تفاعل الأبنية.

(**) التّحليل والاختبار:

١/ تحليل البنية الصّوتيّة:

لقد أجمع علماء اللّسانيّات على أنّ أصغر الوحدات الّتي تقبل الوصف إنّـما هـي الصّوت ولا يعنينا من هذا التّحديد كون الصّوت أصـغر الوحـدات الدّالّـة في سلـسلة الكلام بل ما يعنينا من ذلك في سياق الدّرس الأسلوبيّ ما ينشأ عن حـضور الظّـواهر الصّوتيّة في محيط الـنصّ مـن وظـائف نغميّـة ومـن قـيم إيقاعيّـة تـنجم مـن التّكـرار والاطّراد، تبني جماليّة النصّ وتصنع إبداعيّته.

ولّما كان الدّرس الأسلوبيّ متأسّسا على مبدأ عزل الظّواهر اللّغويّة اللاّفتـة الّتـي يمكن أن يرد عليها نظام نصّ من النّصوص، فإنّ مـا يلفـت نظرنـا ونحـن نباشر نـصّ عمر بن أبي ربيعة أنّه نصّ مدار على غرض الغزل من جهة كونه غرضا يستنهض الهمّة العاشقة.

لقد تصرّفت البنية الصّوتيّة من حيث هـي بنيـة دالّـة في سـياق الكـلام الطّبيعـيّ وبنية موحية في سياق الكـلام الجـماليّ وجوهـا مختلفـة وهيئـات متباينـة ومـن بـين تلـك

الوجوه وجه دلّ و استحكم، حتّى صار قانونا يبني في النصّ محيطا نغميّا يشدّ الأذن ويطوّع الذّات المتقبّلة تطرب وتستحسن تهتزّ وتستجيب وقد تعلّقت بلحظة الشّعر الأولى من جهة كونها لحظة جليلة ومرحلة أساسيّة تلتقي فيها ذات القائل، ذات المتقبّل لقاء يحسن أن يكون لطيفا رائقا، حتّى يستطيع الشّاعر – وهو يبني نصّه وينحت عوالم إمكانه الشّعريّ–، أن يضمن للخطاب التّواصل وللقول النّجاعة ولذلك اعتنى الشّعراء القدامى بصدور قصائدهم كما اعتنوا بحسن تنظيم القوافي من حيث احتواؤها لوازم صوتيّة تستعاد وتتكرّر وهو ما يولّد الانسجام النّغميّ الّذي – إذا حدث–،مذ لحظة الشّعر الأولى،أقام بين الشّاعر وجمهوره الانسجام الجماليّ والتّوافق الإبداعيّ.

ولّما كان الأمر على تلك الشّاكلة، فإنّ عمر بن أبي ربيعة وظّف النّظام الصّوتيّ في قصيدته توظيفا أحكم صوغه، إذ عادل بين كمّياته وساوى بين مكوّناته، حتّى تنشدّ له الأسماع وتلوى الأعناق وتحصّل القصيدة غايتها التّأثيريّة باعتبارها غاية أساسيّة، إذا أدركها الشّاعر، اتّصل بدائرة الشّعر، وإذا جانبها، خرج من رحابه.

ولّما كان الدّرس الأسلوبيّ مهتديا بمبدأ عزل الظّواهر اللّغويّة اللاّفتة المتكرّرة، فإنّ الاعتناء بقافية القصيدة داخل في إطار الظّواهر اللاّفتة المتكرّرة .

وقد أدار الشّاعر نصّه على قافية النّون والنّون في علم الأصوات (وهو العلم الّذي يدرس الصّوت معزولا عن سياق اللّفظ)، إنّما هي حرف خيشوميّ يترك في السّمع غنّة والغنّة في سياق هذا النصّ المتلبّس باللّوعة و الألم لوعة العشق و ألم البعد تغدو ضربا من الحبسة فكأنّ دلالة هذا الصّوت من دلالة مقام القول، إذ إنّ الشّاعر



في نصّه هذا إنّما يصوّر أحوال نفسه تطارد الحبيب وتلك المطاردة داخلة في مغامرات العاشق يحتبس في صدره التّوق إلى الاتّصال ويعتمل في خلده أمل اللّقاء، لذلك انبنى النصّ على قافية النّون باعتبارها صوتا موحيا يتجاوز محيط الدّلالة الصّوتيّة ليتّصل بمحيط الدّلالة الرّمزيّة فالأصوات الحاضرة في الشّعر ليست أصواتا صامتة بل هي أصوات ناطقة.

وقد انشغل متصوّفة الإسلام بمبحث دلالة الحروف على مراتب الوجود وقد خصّصوا لهذا الأمر علما مستقلاّ نعتوه بعلم أسرار الحروف فالحروف لئن كانت أصغر الوحدات الدّالّة في سلسلة الكلام، فإنّها أبلغ الوحدات الدّالّة في سلسلة الوجود ولذلك اعتبر "هيدغر" في بحوثه الفلسفيّة الدّائرة على وظائف اللّغة عامّة واللّغة الشّعريّة خاصّة الشّعر باعتباره أسمى الأنواع القوليّة الّتي يحتفى فيها باللّغة، الشّعر بوّابة الإنسان على الوجود ونافذته على المطلق يقول دواخله ويخلّد مآثره ويترجم توتّرات نفسه.

لقد حملت البنية الصّوتيّة الّتي أجرى عليها الشّاعر قافيته جملة من الدّلالات الرّمزيّة والوظائف الإيقاعيّة يمكن حصرها في مظهرين اثنين بارزين:

- وظيفة نغميّة سماعيّة ينتج عنها التّطريب والانفعال بالكلام يوقّع وتنظّم مقاديره.
- وظيفة مقاصديّة أغراضيّة مدارها على توافق حبسة الصّوت مع حبسة النّفس واضطراب الحال.

والتّظافر بين تينك الوظيفتين نعني الوظيفة النّغميّة السّماعيّة والوظيفة المقاصديّة الأغراضيّة يولّد في النصّ قيمة جماليّة يصنعها التّعاضد الحاصل بين الأشكال والمضامين تتفاعل وتتجادل تتعالق و تتناصر، لتحدث في كيان السّامع هزّة وفي روحه خلجة فينشدّ إلى النصّ انشدادا ويتعلّق به تعلّقا.

ومن ثمّة كانت البنية الصّوتيّة الّتي حلّلنا مظهرا منها(قافية النّون) رافدا من روافد صناعة الوظيفة الجماليّة الّتي تنبثق عن الأصوات تنحشر في حومة الشّعر وتندرج في محيط النّظم فيقوى فعلها وتضاعف وظائفها وتغدو آلة من آلات الشّاعر وواسطة من وسائطه يصنع بها أكوانه وينحت من خلالها عوالمه.

٢/ تحليل البنية التّركيبيّة:

لقد سبق لنا أن رأينا أنّ الدّرس الأسلوبيّ إنّما هو درس متأسّس على عزل الظّواهر اللّغويّة المتكرّرة والاستعمالات التّركيبيّة اللاّفتة، لذلك فإنّ القانون نفسه الّذي أجريناه على البنية الصّوتيّة سنجريه على البنية التّركيبيّة باعتبارها بنية ناتجة عن تركّب الأصوات في الألفاظ وتركّب الألفاظ في الجمل.

وما يلفت النّظر في قصيدة عمر بن أبي ربيعة تواتر بنية تركيبيّة كادت أن تنتظم النصّ كلّه وتشدّ حركته.

وشكل هذه البنية المجرّد: (قلت:......، فقالت:......) وهي بنية قائمة على مبدأ التّحاور بين طرفي الخطاب: (الذّات الكاتبة وامتداداتها العاطفيّة والرّمزيّة)

والتّحاور في علوم تحليل الخطاب يختلف عن الحوار ويباينه فإذا كان الحوار قائما على الصّمت والبرودة فإنّ التّحاور قائم على التّفاعل والاتّصال، التّجادل والمشاركة[1].

فهذه البنية الّتي تحكّمت في نظام قصيدة عمر بن أبي ربيعة ينتج عنها فعلان لغويّان اثنان:

- فعل تنغيميّ تطريبيّ ينتج عن قسمة الكلام قسمة كميّة متعادلة متساوية:

قلت: من هذا؟

فقالت بعض من

فقالت قولة

قلت: يا سيّدتي عذّبتني

قالت: اللّهمّ عذّبني إذن

فهذه البنية التّركيبيّة القائمة على التّحاور إنّما تتعادل فيها الكميّات الصّوتيّة على كفّتي ميزان السّمع وهذا التّعادل الّذي يستشعره السّامع، لحظة يتلقّى النصّ، إنّما يجعله ينخرط في عوالمه انخراط من طرب و استحسن فأذعن و استجاب، وبذلك يتسلّط الشّعر على السّامع فيشدّه إلى محيطه ويأسره في دائرته.

فعمر بن أبي ربيعة – وهو يوظّف هذه البنية التّحاوريّة–، إنّما يصيب بذلك مغنمين اثنين ويحقّق وظيفتين مزدوجتين:

---

(١) في الفرق بين الحوار و الحواريّة، راجع على سبيل المثال، عليّ الشّبعان، الحجاج بين المنوال والمثال، نظرات في أدب الجاحظ و تفسيرات الطّبريّ، مسكلياني، تونس ٢٠٠٨. و كذلك الحجاج و الحقيقة و آفاق التّأويل، دار الكتاب الجديد المتّحدة، لبنان، ٢٠١٠.

- مغنم العاطفة والهوى.
- مغنم التّطريب والتّوقيع.

ومن ثمّة يغدو نصّه نصّا رائجا يقنع الجمهور الخاصّ: (الحبيبة) ويأسر الجمهور الكونيّ: (المتقبّلين والسّامعين).

فكأنّ عمر بن أبي ربيعة – وهو يكتب نصّه باستحكام البنية التّحاوريّة: (قلت:... فقالت:...)–، إنّما يبني جملة من المعالم الإستراتيجيّة الّتي تستهدف كلّ كيان متقبّل وتفعل في كلّ ذات متلقّية.

إنّ البنية التّركيبيّة الّتي جلّينا مظهرا منها، إنّما أسهمت – وهي ترفد البنية الصّوتيّة– في إحكام شعريّة النصّ وترسيخ مضامينه.

إنّ الأبنية اللّغويّة المتواترة في النّصوص أبنية مجرّدة يملؤها الشّاعر بقيم جماليّة منذورة وأرصدة رمزيّة يقضي بها مقام القول وتطلبها سموت الشّعر المتأسّسة في جملتها على إحداث التّطريب في النّفوس وجعلها تنشدّ وتنخرط في عوالم الإمكان والتّخييل.

فعمر بن أبي ربيعة – وهو يصرّف في نصّه–، هذه البنية التّركيبيّة، إنّما يحدث والكيانات المتقبّلة ضربا من المصالحة،إذ تفاعل مع الحبيبة فاستدرج السّامعين، حتّى يقاسموه متعة التّفاعل وجماليّة اللّقاء، فكأنّه بذلك يسيطر على كيانات السّامعين سيطرة الواثق من سلطة الشّعر، المعتقد في أعمال القول وآثار الخطاب.

إنّ التّظافر الحادث بين البنية الصّوتيّة والبنية التّركيبيّة، إنّما يصنع في النصّ قيمتي التّجانس والانسجام وهما قيمتان يبنيان الشّعريّة ويؤسّسان الجماليّة.

فكلّما رتّبت الأبنية اللّغويّة ترتيب التّجانس والتّعادل، كان فعل الشّعر أشدّ وسلطانه على الكيانات أقوى وأعتى و كلّما انكسر التّجانس وغابت اللّحمة وانعدم السّدى، تاه الشّعر وضاع الأثر.

الأمر الّذي جعل من نظّر لحدث الشّعر في الجماليّة العربيّة ينشغل بمقولات التّجانس والانسجام باعتبارها مقولات توحّد أبنية النصّ وتصنع عالمه.

إنّ الفصل في مقاربة النّصوص مقاربة لغـويّة بين مختلـف الأبنية اللّسـانيّة، لا يعدو أن يكون سوى فصل منهاجيّ وإجراء اختباريّ قد يفنّد جدواه، تلاحم النصّ الشّعريّ و تناظم أبنيته.

وهذا الأمر أدركنا بعضا منه عندما أشرنا إلى ما يحدث من تراكب الأبنية في فضاء النصّ من قيم جماليّة وأفعال تأثيريّة تشدّ السّمع وتأسر العقل، فإذا انشدّ السّمع وأسر العقل كنّا في حضرة الشّعر الّتي نعتها البعض بالحضرة الجليلة باعتبار الشّعر علم قوم لم يكن لهم علم أصحّ منه يحفظ ذاكرتهم ويروي مآثرهم ويخلّد أيّامهم ويحكي مغامراتهم في الصّحراء الموحشة واللّيل البهيم.

وما تعدّد أغراض الشّعر العربيّ، إلاّ دليل على انشغال الكائن بقول وجوده قولا حسنا يضمن تواصله ويخلّد سيرورته.

وهذا النصّ الّذي أنشأه عمر بن أبي ربيعة – وقد اكتوى بنار البعد ولفح بهجير الفرقة–، إنّما هو داخل في محيط بنية أغراضيّة غزليّة انحكمت بالتّعدّد الدّلاليّ والرّمزيّ، لذلك أراد عمر ابن أبي ربيعة أن يرسم بالكلمات أفقا يتوق إلى الاتّصال وطرد البعد وإعدام الجفاء وإلغاء المسافات الّتي تمنع الوصل.

وقد استطاع من خلال البنية التّركيبيّة المجرّدة: (قلت:...فقالت:...) أن يتجاوز الفراغ الموجود في الواقع وأن يستبدله بامتلاء دائم جوّزه الشّعر وأباحه النّظم، لذلك اهتدى الباحثون في حقلي العلوم اللّغويّة والعلوم النصيّة إلى نتيجة حاصل أمرها أنّ العلامات في الشّعر علامات رامزة وأيقونات دالّة أفرغت من وظيفتها التّبليغيّة التّوصيليّة لتتلبّس بوظيفة تخييليّة إنشائيّة يضفيها الشّاعر على أصولها فتتولّد قيم جماليّة وتنبثق طاقات إيحائيّة لم تكن لها في أصل الوضع وهو ما يقيم الفرق بين لغة الكلام اليوميّ ولغة الكلام الشّعريّ رغم توسّل الشّاعر بالواقع، فإنّه إنّما يتوسّل به باعتباره مرجعا قابلا التّبديل والتّحويل، التّعديل والتّشكيل، فكما أنّ للغة التّواصل نحوها وبلاغتها، فإنّ للغة الشّعر نحوها وبلاغتها وإن حدث في بعض الأسيقة وفي بعض المقامات بينهما الاشتراك وحصل التّداخل.

٣/ تحليل البنية التّصويريّة التّخييليّة:

تعتبر هذه البنية في الشّعر بنية أمّا مولّدة، نظرا إلى ما يجتمع في محيطها من طاقات تصويريّة وروافد تخييليّة تصنع القيمة الشّعريّة وتبني هيئاتها.

وما نقصده بالبنية التّخييليّة إنّما هي الصّور الفنيّة الّتي يبثّها الشّاعر في نصّه يتوسّل بأساليب البلاغة وبمجازات الكلام وحتّى يكون وصفنا هذه البنية وصفا دقيقا، فإنّنا سنجعل هذا الوصف قائما على التّدرّج مهتديا في تدرّجه بالمراحل التّالية:

*** مصادر الصّور:**

إنّ المقصود بمصادر الصّور إنّما هي تلك الأصول الّتي يستمدّ منها الشّاعر صوره الشّعريّة، كأن نميّز في تلك المصادر بين المصادر الطّبيعيّة المحسوسة والمصادر العقليّة المجرّدة .فالوقوف على مصادر الصّور يجعلنا نهتدي إلى الأصول الاستعاريّة الّتي تبني نظم التّصوير في نصّ من النّصوص: (الذّاكرة الدّينيّة/ المصادر التّاريخيّة/ الذّاكرة الأسطوريّة/ المنابع الوجدانيّة والنّفسيّة...).

وما نلاحظه أنّ جلّ مصادر البنية التّصويريّة في هذا النصّ، إنّما هي مصادر من طبيعة عقليّة تجريديّة وهذا دليل على أنّ شعر الغزل شعر تتجرّد فيه العلاقات كي تسمو النّفس وترتفع الهمّة فعمر بن أبي ربيعة من خلال نصّه هذا، إنّما يروم نحت كون تصويريّ يجسّر العلاقة بين الطّرف العاشق والطّرف المعشوق ويجعلها علاقة موصولة بعالم المجرّدات و المعقولات.

فكأنّ عشق عمر في هذا النصّ، إنّما هو عشق من طبيعة صوفيّة حلوليّة ترى في تجربة العشق تجربة تخيّليّة تصوّريّة.

و لعلّ هذا الاعتبار هو الّذي جعل بعض من قارب الشّعر العربيّ يعتبر أحداثه وأسماءه ومواضعه محض تخيّل يقوم على الافتراض ويتأسّس على التّصوّر.

فكأنّ حدث الشّعر حدث كلّما تجرّد، كان بالنّفوس أعلق و كلّما تجسّد، كان عن دائرة التّأثير أبعد،لذلك يتوسّل الشّعراء – وهم يبنون قصائدهم بالاستعارة والمجاز–، ينتضمان معانيهم ويتحمّلان مقاصدهم، فتحدث من رشح الاستعارة والمجاز جوازات الكلام وتنفتح دلالاته على الممكن والمحتمل.

إنّ البنية التّصويريّة في هذا النصّ، بنية قامت على مبدأ التّجريد الّذي أحدثت مظاهره الاستعارات والمجازات، لذلك جرّدت دلالاته وخيّلت علاماته فكان بذرى الشّعر أوصل وبمحيط النّظم أعلق فأطرب الأذن وأسر العقل وأحدث الأثر: صفات الشّعر الّذي يسمو فيعلو ويرتفع فيبين.

*** أنواع الصّور:**

لقد قسّم علماء الأسلوب أنواع الصّور الشّعريّة قسمين اثنين بارزين:

- القسم الأوّل: وقد وضعوا تحت لوائه الصّور القائمة على علاقات التّشابه: (الاستعارة و التّشبيه).
- القسم الثّاني: وقد وضعوا تحت لوائه الصّور القائمة على علاقات التّداعي: (الكناية و التّورية).

ويختصّ كلّ قسم من أقسام الصّور بقانون مخصوص يوجّه حركة المعنى الشّعريّ ويرسم مسالك التّدلال،إذ يختصّ قسم الصّور الأوّل بقانون المشابهة ويختصّ القسم الثّاني بقانون التّداعي.

وقد لفت نظرنا أنّ أنواع الصّور المتحكّمة في قصيدة عمر ، إنّما هو نوع الصّور القائمة على قانون المشابهة ولكنّ تواتر هذا النّوع لا يلغي وجود النّوع الثّاني القائم أساسا على الكناية: (غضيض الطّرف/ مكسال الضّحى/ أحور المقلة) وهي كنايات على موصوف مجرّد هو الحبيبة أو الذّات المعشوقة الّتي اتّصفت بصفات و اختصّت بنعوت تدلّ على جمالها وتشير إلى ترفها وتلوّح إلى رسوخ قدميها في الشّرف وصفاء النّسب.

وهذه المزاوجة بين أنواع الصّور، إنّما تدلّ على أنّ الشّاعر إنّما استنفد جلّ الطّاقات التّصويريّة الّتي تجيزها سموت الكلام العربيّ، حتّى صار نصّه صورة جامعة ولوحة فاتنة يتجانس فيها المقام مع المقال تجانسا موقّعا وبذلك تمكّن البنية التّصويريّة، الشّاعر من نحت عوالمه الممكنة وكتابة دواخله الممنوعة فيتصوّر حديثا ويختلق تحاورا ويستدعي ذاكرات دينيّة ومرجعيّات رمزيّة يبني بها نصّه ويؤسّس عليها كلامه فتصير القصيدة كيانا تلتقي في داخله أصوات وتتجمّع في محيطه روافد تعدّد دلالاته وتكثّر إيحاءاته.

٤/ تحليل البنية الدّلاليّة الرمزيّة:

لئن كانت الأبنية الثّلاث السّابقة: (البنية الصّوتيّة/ البنية التّركيبيّة/ البنية التّصويريّة التّخييليّة) بنى روافد، فإنّ البنية الدّلاليّة الرّمزيّة، إنّما هي بنية تستجمع كلّ البنى وتستقطب كلّ الأنظمة،لذلك نعتها بعض المنظّرين بالمعقد ووصفها البعض الآخر بالجماع الّذي تلتقي في محيطه كلّ الرّوافد وتصبّ في جدوله كلّ الأنظمة.

وهذه البنية – نعني البنية الدّلاليّة الرّمزيّة – تجعل هذا النصّ نصّا دالاّ دلالة رمزيّة تتعدّى فيها تجربة العشق محيط الذّات الشّاعرة لتلامس محيط الكيان الجماعة، فتتحوّل تجربة عمر يكتب العشق ويصوغ التّوق، إلى تجربة غير فرديّة، بل تجربة كيان يخوض غمار العشق خوض البطل الرّمز الّذي ترجم خلجات نفسه، إذ كتبها وقال دواخل كيانه، إذ أنشأها.

فتجربة عمر تجربة تتجاوز الفرديّ، لتتّصل بالجماعيّ وهي كذلك تجربة تصوغ من خلال أنظمة اللّغة فتحات في الكيان البشريّ طالما قمعتها المؤسّسات وغيّبت صورتها سلط الأمر والنّهي فبقيت شاردة هاربة تسكن الأقاصي وتعمّر أقاليم الرّمز.

وبذلك يمكن أن نعتبر كتابة عمر بن أبي ربيعة، تجاسرا على كتابة الممتنع كتابة شعريّة لطّفته وأجازته، إذ خيّلت علاقاته وجمّلت هيئاته، حتّى يصير لدى الجمهور مقبولا و لدى السّامعين مفضولا وهو ما جعل القصيدة أمارة على لحظة رمزيّة يتوحّد فيها العاشق بوصفه المتلهّف، بمعشوق مقدّر جرّد في هذا النصّ، حتّى غدا قيمة مفهوميّة، لذلك طغت على البنية التّصويريّة الكنايات والمجازات، فكأنّ عمر لا يخاطب ذاتا متعيّنة، بل يخاطب صورة منشودا يتخيّلها ويترسّم معالمها ويقيم افتراضات ملامحها[1].

---

(١) عن خصائص كتابة العشق من منظور فلسفيّ أنطولوجيّ و نفسيّ، راجع على سبيل المثال، رجاء بن سلامة، العشق و الكتابة، قراءة الموروث، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ٢٠٠٣

وهو ما يجعل الكتابة الشّعريّة مطلقا كتابة تصنع عوالم ممكنة وتهدم أكوانا موجودة فهي كتابة متأسّسة على جدل الهدم والبناء، الإثبات والمحو، الكون والعدم، الصّوت والصّدى، الواقع والمتخيّل: جدل أنطولوجيّ يستعاد فيصرّف أشكالا ويجرى أقوالا تحمله النّصوص وتشقى به الكلمات، فتضعه من على ظهرها صورا مخيّلة وأوزانا مرسلة تقهر بها العدم وتؤجّل من خلالها الفناء، فتثبت الحياة ويعدم الموت.

إنّ تظافر البنى الأربع: (البنية الصّوتيّة/ البنية التّركيبيّة/ البنية التّصويريّة التّخييليّة/ البنية الدّلاليّة الرّمزيّة)، إنّما يصنع في منتهى الأمر ما سمّاه علماء الشّعريّة الوظيفة الجماليّة الّتي صاغها الشّاعر صوغ من أحكم في محيط نصّه التّجانس وأقام في عالم نظمه التّعادل بين الكميّات الصّوتيّة والأدفاق الدّلاليّة، لذلك غدت القصيدة كلاّ متكاملا تترجم تجارب الذّات العاشقة وتحكي مغامرات من اللّقاء المتخيّل ومن الحديث المفترض ومن الوصل الممكن. و بذلك تلتئم في عالم النصّ الأبنية وتتوحّد الأنظمة، فتصنع جماله وتقول كماله.

مراجع البحث

١/ بالعربيّة:

- البنيويّة وما بعدها،من ليفي شتراوس إلى دريدا، مجلّة عالم المعرفة عدد٢٠٦ لسنة ١٩٩٦، تحرير جون ستروك، ترجمة د. محمّد عصفور، ينظر خاصّة الفصل الأخير المتعلّق بجاك دريدا ، ص ص ٢٠٧-٢٣٥ ، تحرير جونثان كلر.
- حمّادي صمّود، الوجه والقفا في تلازم التّراث والحداثة، الدّار العربيّة للكتاب، تونس ١٩٨٨، ينظر خاصّة القسم الثّاني المتعلّق بالمدارس الأسلوبيّة.
- الحياة الثّقافيّة عدد ٩١ جانفي ١٩٩٨ ، ص ص ١٣٠ – ١٣٦
- درس الأستاذ محمّد الهادي الطّرابسي في شهادة المناهج الحديثة ، كليّة الآداب منّوبة، ١٩٩٦-١٩٩٧.
- علامات ، ج ٢١، م ٦ جمادى الأولى ، ١٤١٧ ه ، سبتمبر ، ١٩٩٦ وينظر منها خاصّة : علم الدّلالة ، تحرير دفيد كرستال ، تع مازن الوعر ، ص ص ٢٥٩ – ٢٩٢ وكذلك وظيفة الانزياح ، في منظور الدّراسات الأسلوبيّة ، تحرير أحمد ويس ، ص ص ٢٩٣- ٣٠٦.
- مدارات عدد ٦١٥ لسنة ١٩٩٥ – ١٦٦٦ (عدد خاصّ بجاك دريدا).
- مدخل إلى مناهج النّقد الأدبيّ، عالم المعرفة ، عدد ٢٢١ لسنة ١٩٩٧، تأليف مجموعة من الكتّاب، ترجمة رضوان ظاظا ، مراجعة د. المنصف الشنّوفي ، ينظر منها الفصل الثّاني ، النّقد التّحليليّ النّفسيّ ، تحرير مارسيل مريني ومن هذا الفصل نعنى بجوليا كرستيفا والتّحليل النّفسيّ السّيميائيّ : Sémonalyse ، ص ص ١١٠- ١١٤ .

وكذلك الفصل الخامس ، النّقد النصّي: Critique textuelle ، تحرير جزيل فالنسي ، ص ص ٢٠٩ – ٢٥٩ .

٢/ بالفرنسيّة:

(*) Guiraud (Pierre), LaStylistique, P U F, ١٩٥٧

(*) Laurent Nicolas , Initiation à la Stylistique , Hachette , Paris , ٢٠٠١

(*) Oswald Ducrot Et TzevetanTodorov, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage , Seuil, ١٩٧٢

(*) Riffaterre (M), Sémantique de la poèsie , Seuil , ١٩٨١

(*) Guiraud (Pierre) Et Kuentz (Pierre), La Stylistique: lectures, Paris, ١٩٧٨



شعرية النص وسلطة المتلقي
في كتاب الموازنة للآمدي

د. روفيا بوغنوط

جامعة العربي بن مهيدي – أم البواقي



ابيض

قدَّم كتاب الموازنة من خلال إظهار علاقة القارئ بالنص صورة لشعرية النص تمثل اتجاهها الأول في شعرية العمود التي بناها قراء متلقين نص البحتري والمتحيزين إلى شعريته، وتمثلت الصورة الثانية: في شعرية جديدة للموروث الشعري على يد أبي تمام الذي قامت إستراتيجية تلقي: نصه على صعوبة إدراك المعنى، فما عابه أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي (٣٧٠هـ) على أبي تمام هو في حقيقة الأمر مكامن لشعرية النص وتجليات للكلام، دون ارتباطه بمعيارية العمودية -عمود الشعر- لقد مارس الآمدي في كتابه الموازنة سلطة قرائية، استدلت على أحكامها بآراء خصوم التجديد، مما أفضى إلى أن هذه السلطات رسمت صورة لمتلق كان شاهدا على طرد شاعرية أبي تمام من قاموس الشعراء، فأبو تمام لم يمتثل لسلطتين في التلقي، سلطة الآمدي، وقراؤه المتخيلين وسلطة شعرية العمود «لقد بدا نقد القرن الرابع الهجري محكوما بسلطة هذا القارئ نتيجة لتراجع مكانة (المتلقي الصريح) لتحول طابع العصر من الشفاهية إلى الكتابية، وتلون مقتضى الحال ببعد كتابي تراكمي هيأته تجارب قرائه عبر التاريخ»[1].

---

(١) بشرى موسى صالح : نظرية التلقي أصول ..وتطبيقات، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ٢٠٠١م، ص٦٨.

١ – شعرية النص عند الآمدي :

قد لا نرمي باستعمالنا لمصطلح "الشعرية " تمثل المصطلح في دلالته الحديثة وذلك لإدراكنا أن ملامسة التراث العربي للشعرية ((لم يتجاوز الوصف البسيط إلى التوصيف التجريدي اللازب المعمق بدلالات المصدر الصناعي))[١]، وبذلك سيكون بحثنا عن شعرية النص وفق تمظهرها داخل الخطاب النقدي العربي القديم الذي مثله الآمدي. وما يتجلى لنا من خلال كتاب الموازنة أن طريقة أبي تمام أربكت أفق توقع الآمدي، ومن ولاه من متلقين لنصه، فالحديث الشعري عند أبي تمام يقوم على العلاقة التي تخلق بين ((الشاعر والعالم، بين الشاعر واللغة الموروثة، وبين الشاعر والشعر، وهي انشراخ أساسي دونه ليس ثمة شعرية))[٢].

إلا أن الآمدي وأصحاب النظرة السلفية لم ترق لهم هذه الشاعرية الخارجة على العمودية والقانون والمعيارية السائدة، بل إن درجة شعرية النص تتحدد بناء على الامتثال لسلطة أصحاب الوصاية على الشعرية. فالآمدي عاب شعر أبي تمام؛ لأنه ((طلب الطباق والتجنيس والاستعارات، وإسرافه في التماس هذه الأبواب، و توشيح شعره بها، حتى

---

(١) يوسف وغليسي : الشعريات والسرديات، قراءة اصطلاحية في الحدود، منشورات مخبر السرد العربي، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، ٢٠٠٧ م، ص٥٨.

(٢) كمال أبو ديب: في الشعرية، ط١، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٧م، ص٧٠.

صار كثير مما أتى به من المعاني لا يعرف معناه إلا بالظن والحدس، ولو كان أخذ عفو هذه الأشياء ولم يوغل فيها ولم يجاذب الألفاظ والمعاني مجاذبة و يقتسرها مكارهة، وتناول ما يسمح به خاطره وهو بجمامه غير متعب و لا مكدود، و أورد من الاستعارات ما قرب وحسن، ولم يفحش واقتصر من القول على ما كان محذوا على حذو الشعراء؛ ليسلم من هذه الأشياء التي تهجن الشعر وتذهب بمائه ورونقه))[١].

وبذلك نجد أن مكامن الشعرية في تصور الآمدي تنحصر في النقاط التي احتكم إليها من سبقه من النقاد، فأبو تمام ((شديد التكلف، صاحب صنعة، و يستكره الألفاظ والمعاني وشعره لا يشبه شعر الأوائل و لا على طريقتهم"[٢]، يمعن بشدة في الاستعارات البعيدة والمعاني، المولدة " شاعر عدل في شعره عن مذاهب العرب (المألوفة) إلى الاستعارات البعيدة المخرجة للكلام إلى الخطأ والإحالة))[٣]، فصور أبي تمام قدمت شعرية مغايرة لفهم الآمدي فهي خارجة على طريقة الأوائل ((وفي نفس الاتجاه تتمظهر لنا صورة المتلقي -القارئ - الأنموذجي الذي وجد الآمدي أنه القادر على تشقيق بنى النص الشعري؛ للوصول إلى البنية العميقة أو معنى المعنى))[٤].

---

(١) الآمدي : الموازنة، ص٢٣٩.

(٢) المصدر نفسه : ص٥.

(٣) المصدر نفسه : ص٢٣.

(٤) بشرى موسى صالح : نظرية التلقي، ص٦٩.

وتعود نظرة الآمدي هذه إلى وعيه بثقافة عصره وثقافات أخرى، وإن كان الرجل ينتصر بشدة إلى طريقة العرب، فلم يمنعنا ذلك من أن نتلمس تصريحا ضمنيا بأن شعر أبي تمام يقوم على إستراتيجية تلق مغايرة فقد ((أعرض عن شعر أبي تمام من لم يفهمه لدقة معانيه، وقصور علمه عنه، وفهمه العلماء وأهل النقاد في علم الشعر، وإذا عرفت هذه الطبقة فضله لم يضره طعن من طعن بعدها عليه))[1]، وهو ما نجده أيضا في تصريح أبي تمام الشهير حين سئل لم تقول ما لا يفهم؟ ورد لم لا تفهم من الشعر ما يقال؟ وهو ما يقضي بالضرورة إلى أن أبا تمام كان يبحث عن قارئ مختلف مطالب بالتواصل مع نصه الشعري كما هو، فدرجة الشعرية تزداد كلما اتسعت المسافة بين المبدع والمتلقي ولم يعد ((الشعر المحدث يستجيب لقارئ سطحي (مخبر) لا قدرة له على التأويل وتشقيق أغلفة الألفاظ وصولا إلى طبقات المعاني التي يخلقها النص بفضل طبيعته الخاصة))[2]، التي تعتمد على أسس شعرية تجلت في (المعنى غير المألوف، الغموض، الصورة الشعرية غير المألوفة، إخراج اللفظ عن معناه المألوف).

لقد أدرك الآمدي أن أبا تمام سعى إلى خلق صور شعرية جديدة، تغاير ما كان مألوفا في الحياة الشعرية السائدة وهو ما نتلمسه في قوله ((ميل من

---

(١) الآمدي: الموازنة، ص١٩.

(٢) بشرى موسى صالح: نظرية التلقي، ص٧٠.



فضل أبا تمام و نسبه إلى غموض المعاني ودقتها وكثرة ما يورد مما يحتاج إلى استنباط وشرح واستخراج، وهؤلاء أهل المعاني والشعراء أصحاب الصنعة ومن يميل إلى التدقيق وفلسفي الكلام))[١]، و ما يلفت انتباهنا هو ربط الآمدي شعرية نص أبي تمام بالفلسفة، وهو ما قاد إحسان عباس إلى التساؤل إذا كان ذلك فلم تتم الموازنة بينه وبين البحتري، مما يعني أن الآمدي تلقى نص أبي تمام بوصفه نصا شعريا متميزا وارتباطه بالفلسفة* لا ينفي عنه تلك الشعرية، إلا أن موازنته انطلقت من معيار واحد، هو عمود الشعر الذي يقضي أن يحال شعر أبي تمام إلى فلسفي الكلام؛ لأنه ليس على طريقة العرب ولا على مذهبهم ((فإن شئت دعوناك حكيما، أو سميناك فيلسوفا، ولكن لا نسميك شاعرا ولا ندعوك بليغا))[٢].

بناء على ذلك نتساءل ما مفهوم عمود الشعر ؟ وهل يمثل عمود الشعر الشعرية العربية أم هو عمود بلاغي ؟ هل ما قدمه الآمدي في الموازنة يشي بالفعل أن أبا تمام خرج على هذه الشعرية؛ لأن شعره ليس على طريقة العرب أم أن الآمدي كان قارئا ضمنيا لكتاب الموازنة؟ لنا هنا أن نذهب إلى

---

(١) الآمدي : ص٤.

* هذا ما يحيل إلى أن العرب القدامى حصروا الشعرية في الشعر في حين المفهوم الحداثي للمصطلح يتجاوز هذا التحديد.

(٢) الآمدي : الموازنة، ص٤٠١.

ما ذهب إليه إحسان عباس: ((لا يمكننا أن نقول: إن أبا تمام خرج على عمود الشعر إطلاقا وإنما يمكننا أن نقول إنه في بعض أبياته فعل ذلك، ومثل ذلك قد يقال في أبي نواس، وفي مسلم، والبحتري، والمتنبي، لا خلاف في ذلك إذ إن المرزوقي لم يقل لنا: إن العرب يشترطون اجتماع هذه العناصر كلها معا دون هوادة))[1]؛ وعليه لنا أن نقول إن الوظائف الشعرية التي قال بها رومان جاكوبسن نفسها لا يمكن أن تتواجد دفعة واحدة وإنما الأمر يتعلق بهيمنة بعض الوظائف على أخرى فما بالنا بعناصر بلاغية اشترطتها سلطة مؤسساتية.

لقد شكلت نصوص أبي تمام جمالية مختلفة فشعره ((يندرج ضمن جمالية مزعجة تتطلب استكناه واستنباط المعنى الذي يعبر عنه، فهذا المعنى يند عن التوصيل، كما ينبغي أن يتحقق في القصيدة ؛إنه يظل فالتا فيها مختفيا في ثنايا مقوماتها اللغوية، وهو ينكشف عن طريق مفاجآت متعاقبة لذلك يمكن القول: بأن أبا تمام يوصل من الدلالات أكثر مما يوصل معنى واحدا))[2]، في حين شكلت نصوص البحتري شعرية مألوفة خاضعة

---

(١) إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني إلى القرن الثامن الهجري، درا الثقافة، بيروت، ص٤٠٩.

(٢) جمال الدين بن الشيخ: الشعرية العربية، ترجمة محمد أوراغ، محمد الولي، مبارك حنون، ط١، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٩٦م، ص٣٦/٣٧.

لسلطة العمود لم يخضع فيها لتحدي الإجماع، بذلك حرم الآمدي نفسه من تذوق الكثير من جماليات النص التمامي ؛ إنه يشيح بوجه عن كل ما هو غير مألوف ((إذا كنت تميل إلى الصنعة والمعاني الغامضة التي تستخرج بالغوص والفكرة ولا تلوي على ما سوى ذلك، فأبو تمام عندك أشعر لا محالة))[١].

والحق لم تطل سلطة الآمدي المقيدة بعمود الشعر أبا تمام فحسب بل لحقت في أكثر من موضع شعرية البحتري ((فهو ملتزم أشد الالتزام بهذا المقياس شديد الانتباه حريص على ألا يتخطاه شاعر دون أن يخطئه وإن كان البحتري))[٢]، وطريقة العرب هذه لا تأنس إلى الصور الفنية القائمة على تباعد طرفي الاستعارة بل تقضي بوضوح العلاقة المجازية، وهو ما لم تلتزم به شعرية أبي تمام، فاستخدام ((الكلمات بأوضاعها القاموسية المتجمدة لا ينتج الشعرية بل ينتجها الخروج بالكلمات عن طبيعتها الراسخة إلى طبيعة جديدة، وهذا الخروج هو خلق الفجوة : مسافة التوتر، خلق للمسافة بين اللغة المترسبة واللغة المبتكرة في مكوناتها الأولية وفي بناها التركيبة وفي صورها الشعرية))[٣].

(١) الآمدي : الموازنة، ص٥.

(٢) الآمدي : الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، دراسة وتحقيق عبد الله محمد محارب، ط١، ج٣، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٩٠م، ص١٥.

(٣) كمال أبو ديب : في الشعرية، ص٣٨.

إلا أن أبا تمام في نظر الآمدي يغالي في إرخاء الرابطة التي تجمع الواقع بالعبارة؛ إذ تعامل مع النص الشعري بمقياس محدد هو شعرية العمود، في هذه الحالة ((يصبح عطاء النص محدودا بحدود المقياس المسيطر على منافد التواصل والبث الفكري بينه وبين المتلقي، وكثيرا ما يترتب على هذه المعيارية الحادة جفاف النبع المتدفق في قراءة النص أو استقباله))(١)، لقد جعل الآمدي أبا تمام أقل درجة من مسلم ((وعلى أني لا أجد من أقرنه به؛ لأنه ينحط عن درجة (مسلم)، لسلامة شعر (مسلم) وحسن سبكه وصحة معانيه .ويرتفع عن سائر من ذهب هذا المذهب وسلك هذا الأسلوب، لكثرة محاسنه وبدائعه واختراعاته))(٢)، وبالضرورة ما نتلمسه هو أن مكونات شعرية النص عند الآمدي هي السلامة، وحسن السبك، وصحة المعاني، ونصوص أبي تمام لم ترق لذلك، فقد اكتفى الآمدي بأن جعل لأبي تمام محاسن الابتداع والاختراع قياسا بمن سلك مسلكه، و إن كنا في حقيقة الأمر لا نجد في عبارات الآمدي أي انتقاص من شعرية أبي تمام، ذلك أن الابتداع والاختراع هو أن تأتي بشيء لم يكن عند الأوائل، وإن لم يحظ بأي تزكية شرعية لدى الآخر – المتلقي- ((فالقارئ القديم

(١) عبد العزيز خلوفة : أفق التلقي النقدي لدى الآمدي (الموازنة نموذجا)، مجلة جذور، مج١١، ج٢٤، تصدر عن النادي الأدبي بجدة، المملكة العربية السعودية، ماي ٢٠٠٧ م، ص٨٦.

(٢) الآمدي : الموازنة ج١، ص ٥.

الذي أراد أن يهتدي إلى أحد الشاعرين بموازنة الآمدي، سيجد أن الآمدي يضع له حدودا صارمة بين الشاعرين، فلكل منهما فضاؤه . وللبحتري بطبيعة الحال الشرعية الثقافية والشعرية معا، لأن له ثلاثة أطراف تزكية، هي الأعراب، والشعراء المطبوعون، وأهل البلاغة، أما أبو تمام فليست له تلك التزكية، فشعره شاذ عن أهل البلاغة)) [١].

لقد خلق الآمدي قراء متخيلين مرر عبرهم أراءه حول النص التمامي وإن كان قد صرح في مقدمة كتابه بأنه لم ينتصر لأحد منهم ((ولست أحب أن أطلق القول بأيهما أشعر عندي، لتباين الناس في العلم واختلاف مذاهبهم في الشعر)) [٢]، وأنه سيكتفي بالموازنة بين قصيدة وقصيدة، يحق لنا أن نتساءل، ألا يمكن أن نقول إن المتلقين الذين احتج بهم الآمدي في موازنته يرددون صدى صوته وبالضرورة فخصوم البحتري يرددون صدى صوت أبي بكر الصولي ؟

لتتحدد مكونات الشعرية عنده بعد ذلك بناء على المعايير التي احتكم إليها في الموازنة ((بالمعاني التي يتفق فيها الطائيان، فأوازن بين معنى ومعنى، وأقول أيهما أشعر في هذا المعنى بعينه، فلا تطالبني أن أتعدى هذا إلى أن

---

(١) رشيد يحياوي : نقد أدبي أم صرف أدبي تجديد القول في التراث النقدي، مجلة نزوى، تصدر عن مؤسسة نزوى للصحافة والنشر، عدد، سلطنة عمان، ص متاح على الشبكة العنكبوتية .www.nizwa.com

(٢) الآمدي : الموازنة، ج١ ص٦.

أفصح لك بأيهما أشعر عندي على الإطلاق، فإني غير فاعل ذلك، فإن قلدتني لم تحصل لك الفائدة بالتقليد، وإن طالبت بالعلل والأسباب التي أوجبت التفصيل، فقد أخبرتك فيما تقدم بما أحاط به علمي من نعت مذهبيهما وذكر مساوئهما في سرقة معاني الناس وانتحالها، وغلطهما في المعاني والألفاظ))[1].

التزم الآمدي إذا ((بعمود الشعر العربي وتقاليد العرب المعروفة . وقد انطلق من هذه النقطة في موازنته والحديث عن أبي تمام و البحتري . وكان يؤثر الشعر المطبوع على الشعر المصنوع ويعيب على الشعراء الإغراق والإبداع والميل إلى وحشي الألفاظ والمعاني))[2]، وقد يبدو للقارئ أن الآمدي لا يلزمه بشيء من أحكامه ولا بتصوره لشعرية النص، خاصة أنه لا يفصح عن رأيه تجاه شعرية كل منها - كما سبق وأشرنا- لنا هنا أن نتفق مع رشيد يحياوي أن هذا لا ينطبق في العمق على مقاصد الآمدي، فحرية التلقي الظاهرة مقيدة في أساسها بقدرة القارئ على الحكم بين الجيد والرديء، أي بالضرورة هناك نص جيد وآخر رديء، وليس من الصعوبة بمكان أن نجد الرداءة في أحايين كثيرة من نصيب أبي تمام، فالآمدي لم يبين

---

(١) الآمدي : الموازنة، ص٣٧٣.

(٢) أحمد مطلوب : اتجاهات النقد الأدبي في القرن الرابع الهجرة، ط١، وكالة المطبوعات، بيروت، ١٩٧٣، ص٢١٨.

لنا ((هل كان شعر أبي تمام مجرد امتداد لشعر أبي نواس ومسلم بن الوليد، وأنه لم يفعل شيئا في هذا البديع إلا الإفراط فيما أخذه من سابقيه أم أنه كان صيغة شعرية جديدة ذات عناصر مختلفة، ومقومات ذاتية تتمثل في شعر ذلك الشاعر بوجه عام، وليس في أبيات مفردة من ذلك الشعر كما فعل هو، مكتفيا بنسبة هذه السمات ...وما يتصل بها من إفراط في الجناس أو الإحالة في المجاز، والغموض، ثم نسبة أضادها إلى البحتري)) [١].

٢ – الآمدي وخيبة الانتظار :

يتحدد مفهوم الآمدي للشعر بابتعاده عن الفلسفة ((وليس الشعر عند أهل العلم به إلا حسن التأتي، وقرب المأخذ، واختيار الكلام، ووضع الألفاظ في مواضعها، وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل في مثله، وأن تكون الاستعارات والتمثيلات لائقة بما استعيرت له غير منافرة لمعناه، فإن الكلام لا يكتسي البهاء والرونق إلا إذا كان بهذا الوصف، وتلك طريقة البحتري)) [٢]، وهو بهذا يقر بأن أبا تمام خارج عن دائرة الشعر والشعراء، فنصه الشعري شكَّل خيبة انتظار بالنسبة للآمدي، ((إن درجة الشعرية محكومة بالاقتراب أو الابتعاد من سلطة هذا القارئ – الضمني الذي يمثل القانون)) [٣].

---

(١) عبد الحميدالقط : عبد القادر القط والنقد العربي، ط١ مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٨٩م، ص١٠٨.

(٢) الآمدي : الموازنة، ج١، ص٣٧٠.

(٣) بشرى موسى صالح : نظرية التلقي، ص٦٨.

لقد كسر أبو تمام أفق توقع الآمدي وتجاوزه بحثا ((عن أفق إنتاجي جديد، لعله لمس توقعات جديدة لقراء جدد))[1]، إلا أنه اصطدم بأفق الآمدي، الذي لجأ إلى عمود الشعر بوصفه تجربة قبلية يمتلكها عن الجنس الأدبي، وأيضا قياسا إلى أعمال السابقين على أبي تمام والتي ((يفترض العمل الجديد معرفتها أي ما يسميه الآخرون القدرة التناصية))[2].

بالعودة إلى مفهوم السرقات الأدبية عند الآمدي نجد ((أن السرقة إنما هي في البديع المخترع الذي يختص به الشاعر لا في المعاني المشتركة بين الناس التي هي جارية في عاداتهم، ومستعملة في أمثالهم ومحاوراتهم، مما ترفع الظنة فيه عن الذي يورده أن يقال إنه أخذه عن غيره))[3]، ويحكم على السرقة الشعرية عند أبي تمام بأنها ليست من كبير العيوب ((فلم أر المنحرفين عن هذا الرجل يجعلون السرقات من كبير عيوبه؛ لأنه باب ما يعرى منه أحد من الشعراء إلا القليل، بل الذي وجدتهم يعيبونه كثرة خطائه، و إخلاله، وإحالاته، وأغاليطه في المعاني والألفاظ))[4]، ما نتلمسه هو أن أبا تمام كان على وعي كبير بالموروث القديم، إلا أن أفق تلقي الآمدي تقبل

---

(١) عبد العزيز خلوفة : أفق التلقي النقدي عند الآمدي، ص٢٥٥.

(٢) فيرناند هالين - فرانك شوير فيجين، ميشل أوتان : بحوث في القراءة والتلقي، ترجمة محمد خير البقاعي، ط١، مركز الأنماء الحضاري، ١٩٩٨م، ص٣٥.

(٣) الآمدي : الموازنة، ج١، ص٣٤٦.

(٤) الآمدي : الموازنة، ص١٣٨.

سرقاته بوصفها عيوبا فعلى« الرغم من نشدانه الموضوعية في استقصاء سرقات البحتري وأبي تمام، إلا أن ميله لطريقة البحتري في الشعر كشف عن تحامل مفضوح في نسبة عدد كبير من مواطن السرقة في شعر أبي تمام مقارنة بالبحتري »[1]، مما يقضي بالقول: إنه« يعد تعبيرا عن أفق انتظار منغلق، يهدف إلى إلغاء كل العدول القادم على مر التاريخ))[2]، بناء على ذلك فعلى الرغم من أن الآمدي كان يختبئ وراء صوت البحتري في ذوقه النقدي إلا أنه سلط الضوء على اختلاف نص أبي تمام الشعري وما يستوجبه تبعا لذلك من اختلاف طبيعة تلقيه، وقد فسح المجال بذلك لإمكانية تعدد المعنى، واختلاف القراء، وإن كان فعل ذلك منحازا لا حواريا[3] .

لقد أفصح كتاب الموازنة عن أنواع للقراء وهو بالنسبة للآمدي قارئ ناقد عالم بالشعر ((إنما أعرض عن شعر أبي تمام من لم يفهمه، لدقة معانيه، وقصور فهمه عنه، وفهمه العلماء والنقاد في علم الشعر »[4]، وبإمكاننا القول إن نص أبي تمام ((يثير همة المتلقي إلى إعمال الفكر، وكد الذهن في استجلاء الغوامض، وكشف المساتير فإذا تحقق له ما أراد أحس بوقع المتعة الجمالية في

---

(١) عبد الرزاق بلال : جدلية التعالق النصي بين السرقات الأدبية والتناص، مقاربة اصطلاحية، ط١، دار ما بعد الحداثة، فاس، المغرب، ٢٠٠٩م.

(٢) عبد العزيزخلوفة : أفق التلقي النقدي عند الآمدي، ص٢٥٧.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) الآمدي : الموازنة، ص١٩.

نفسه))[1]، إلا أن هذا لا يتحقق لأي قارئ، وإنما يتطلب قارئا عالما عارفا، قادرا على مجاراة النص الشعري.

ويشير في موضع آخر إلى بعض الشروط الواجب توفرها في هذا القارئ ((ويبقى ما لا يمكن إخراجه إلى البيان، ولا إظهاره إلى الاحتجاج، وهي علة ما لا يعرف إلا بالدربة ودائم التجربة وطول الملابسة، وبهذا يفضل أهل الحذاقة بكل علم وصناعة من سواهم ممن نقصت قريحته، وقلت دربته، بعد أن يكون هناك طبع فيه تقبل تلك الطباع وامتزاج بها، وإلا لا يتم ذلك))[2]، فالنص التمامي كان موجها حسب الآمدي إلى هذا النوع من القراء مما يعني وجود نوع آخر هم القراء العاديون -العامة- لم يوجه إليهم في حقيقة الأمر نص أبي تمام والآمدي نفسه، لا يعترف بتلقي هؤلاء للنص الشعري إذ يقول:

((إن العلم بالشعر قد خص بأن يدعيه كل أحد، وأن يتعاطاه من ليس من أهله، فلم لا يدعي أحد هؤلاء المعرفة بالعين والورق والخيل والسلاح أو الرقيق واقتنائه أو الثياب ولبسها أو الطيب واستعماله أكثر مما عاناه من أمر الشعر و روايته، فلا يتهم نفسه في المعرفة تهمته إياها بالمعرفة ببعض

---

(١) محمود عباس عبد الواحد : قراءة النص بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي –دراسة مقارنة، ط١، دار الفكر العربي، مصر، ص٤١.

(٢) الآمدي : الموازنة، ص ٢٧١.

هذه الأشياء مما عانه و تناوله، وما باله وقد ركب الخيل كثيرا لما راقه من الفرس ملاحة سبيبه، واستدارة كفله، وبريق شعره حسن إشراقه . فكيف لم يفعل مثل ذلك بالشعر لما راقه حسن وزنه وقوافيه، ودقيق معانيه، وما يشتمل عليه من مواعظ وآداب وحكم و أمثال، لم يتوقف عن الحكم له على ما سواه حتى يرجع إلى من هو أعلم منه بألفاظه، واستواء نظمه، وصحة سبكه، ووضع الكلام منه في مواضعه، وكثرة مائه ورونقه إن كان الشعر لا يحكم له بالجودة إلا بأن تجتمع هذه الخلال فيه))[1]، وقد ألفينا الآمدي يكرر عبارة (عالم بالشعر، وكان أعلم الناس بالشعر) في عدة مواضع من الكتاب، فصاحب الموازنة يصر على أن تلقي الشعر لا يتأتى لأي كان .

وبذلك ترسم صورة لمتلقي النص الشعري القديم معاييرها، لا تبتعد عن تصور القدامى، إلا أنه لا يمكن لنا بأي شكل من الأشكال أن ندعي أن الآمدي اقترب من مفهوم القارئ النموذجي لدى أمبرتو ايكو الذي يتحدد بوصفه " قارئا يستطيع أن يتعاون من أجل تحقيق النص بالطريقة التي يفكر بها المؤلف نفسه، ويستطيع أن يتحرك تأويليا

(١) الآمدي الموازنة، ص٢٧٣.

كما يتحرك المؤلف توليديا "[1]، ذلك أن قراءه المتخيلين خصوم أبي تمام انطلقوا في تعاملهم مع نص أبي تمام من تحيز مسبق لشعرية العمود ((شعر أبي تمام يؤكد الطابع غير النموذجي، بالإمكان أن نستعمل بصدده لفظ "الشذوذ" بمعناه البصري حيث تتزحزح الصورة في علاقاتها بالصورة الواقعية . إنها لا تعمد إلى التضعيف الذي يجعل من القول ملفوظا مطوعا تماما لموضوع فعل التلفظ))[2]، إنه يصر على نوعية قراء النص الشعري، لكنه يقيد هؤلاء القراء بمعاييره البلاغية الصارمة، ((فالسلطة المؤسساتية التي تقيدت بعمود الشعر هي التي حددت صورة المتلقي في كتاب الموازنة فالأوائل أو القدماء، هم الآباء المؤسسون الذين اعتبرت ممارستهم اللغوية نموذجا مثاليا))[3].

يتخذ الآمدي أقوال الشعراء القدامى سندا يؤكد خطأ أبي تمام، فقد قام معلقا على قول أبي تمام:

---

(١) امبيرتو ايكو : القارئ النموذجي، ترجمة أحمد بوحسن، ضمن طرائق تحليل السرد الأدبي، ط١، منشورات اتحاد كتاب المغرب (سلسلة ملفات ١٩٩٢م)، الراط، ١٩٩٢م، ص١٦٠.

(٢) جمال الدين بن الشيخ : الشعرية العربية، ص٣٦.

(٣) المرجع نفسه : الصفحة نفسها.

رقيق حواشي الحلم لو أن حلمه بكفيك ما ماريت في أنه برد

بقوله " والخطأ في هذا البيت ظاهر، لأني ما علمت أحدا من شعراء الجاهلية والإسلام وصف الحلم بالرقة وإنما يوصف الحلم بالعظم والرجحان والثقف والرزانة "(١).

ثم يورد قول النابغة الذبياني

وأعظم أحلاما وأكبر سيدا وأفضل مشفوعا إليه وشافعا

وأقوالا أخرى لشعراء ذكروا الحلم، ولا ننكر عليه وجود عامل رئيس لأفق التوقع وهو شكل الأعمال السابقة وموضوعاته التي يفترض معرفتها، لتبقى بذلك مرجعيته في الحكم على الخطأ أقوال المتقدمين، فالأعرابي لا يستحسن شعر أبي تمام؛ لأنه غريب وليس على طريقة الأوائل.

إن صاحب الموازنة كما يقول أدونيس: ((لم يكن يدرك أن لكل عصر مقتضياته و أن الجديد ليس بالضرورة أن يقوم على أساس القديم، وإنما ينبغي أن يدرس في ذاته، ويكشف عن خصائصه، لكي يكون هناك معيار تقويمي، وأن لا يستند إلى الأسبقية الزمنية، فالأول لا يعني بالضرورة الأشعر، فما يعني الحديث النواسي أو الأبي تمامي؟ كان يعني أمرين: التجديد لا لنفي القديم الجاهلي، بل لإثبات الحياة المتجددة، والانتظام

---

(١) الآمدي: الموازنة، ص١٢٨.

الفني والفكري في النسق الجمالي، الذي كشف التجديد على صعيدي النظر والتعبير معا [1].

يقر الآمدي ضمنيا بأن لكل إنتاج إبداعي متلقيه، فإن كان قد خلق قراء رفضوا نص أبي تمام لأنه لم يكن على طريقتهم وولد لديهم خيبة انتظار، فهو في المقابل أيضا خلق قراء تقبلوا نص أبي تمام ورفضوا نص البحتري، مما يفضي إلى حدوث تغيير للأفق بالتعارض مع التجارب السابقة المعهودة.

فقد ألفينا الآمدي في حديثه عن السرقات الشعرية ينكر على أبي تمام ابتداعته – وإن كنا تلمسنا ضمنيا تردده في اعتبار السرقات من المساوئ ـ كما ينكر عليه استعاراته، "وإنما رأى أبو تمام أشياء يسيرة من بعيد الاستعارات متفرقة في أشعار القدماء كما عرفتك لا تنتهي في البعد إلى هذه المنزلة، فاحتذاها وأحب الإبداع، والإغراب بإيراد أمثالها فاحتطب واستكثر منها" [2].

مما يقودنا إلى أن نأخذ عليه جملة نقاط :

جعل الآمدي نص أبي تمام من فلسفي الكلام مما يقضي أن الموازنة كان لها أن تتم مع نص من نفس الجنس أو أن يكون على الأقل حاملا للبعد الفلسفي العقلي الذي خص به شعر أبو تمام .

---

(١) أدونيس (علي أحمد سعيد) : الشعرية العربية، ط١، درا العودة، بيروت، ١٩٨٦م، ص.

(٢) الآمدي : الموازنة، ص ٢٧٢.

ابتداعات أبي تمام لا تحقق له التمييز والتفرد، فقد سبق إليها إلا أنه استكثر منها مما يلزم بالضرورة أن أبا تمام لم يخرج على طريقة الأوائل، مع ذلك فالآمدي لم يحدد لنا مفهوم الابتداع، الذي أشار إليه الجاحظ في كتابه البيان والتبين " إن الشيء من غير معدنه أغرب، وكلما كان أغرب كان أبعد في الوهم، وكلما كان أبعد في الوهم كان أطرف، وكلما كان أطرف كان أعجب، وكلما كان أعجب كان أبدع" [(١)].

المتلقي في كتاب الآمدي كان بإزاء نص جمالي، جعله مخيرا بين أمرين، إما الحفاظ على المرجعية المقدسة المتعلقة بعمود الشعر، وإما أن يتحرر من التبعية وينصهر ضمن قلق شعرية جديدة؛ فقد أعطى النص التمامي مساحة لقارئه لكي يتفاعل مع النص من خلال تباعد أطراف الاستعارة التي لم تكن محببة عند القدامى فحدث رفض لشاعرية الرجل .

وهذا يفضي إلى القول إن أفق التوقع ((لدى الآمدي أفق منغلق؛ لأنه يلغي الأفق الذي ترسمه التجربة المحدثة لدى أبي تمام "[(٢)]، فصاحب الموازنة سعى إلى فرض نمط واحد للكتابة جعله يشكل صورة لقارئ

---

(١) الجاحظ : البيان والتبين، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، ط٤، بيروت، ص ٨٩-٩٠.

(٢) عبد العزيز خلوفة : أفق التلقي النقدي عند الآمدي " الموازنة نموذجا"، ص٢٥٦.

ضمني وجد طريقه إليه " فيما طرحه من ولاء لعمود الشعر، أو سنة العرب الأوائل في النظم الشعري[1].

والقارئ الضمني ((هو نموذج متعال يجعل من الممكن وصف التأثيرات المبنية للنصوص الأدبية، ويعين دور القارئ الذي يمكن تعرفه من خلال البنية النصية والأفعال المبنية، والبنية النصية بإحداثها وجهة نظر للقارئ[2]، و في كتاب الموازنة نستطيع القول: ((إن (عمود الشعر) هو المصطلح القديم للقارئ الضمني، حيث يتفق المفهومان في كونهما يمثلان الأعراف أو الاستجابات الفنية التي تتخذ سمة القوانين العامة للأجناس والأشكال))[3].

---

(١) بشرى موسى صالح : نظرية التلقي، ص٧١.

(٢) فولفغانغ أيزر : فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ترجمة وتقديم حميد لحميداني و الجلالي الكدية، ط١، منشورات مكتبة المناهل، الدار البيضاء، ص٣٤.

(٣) بشرى موسى صالح، : نظرية التلقي، ص٧١/ ٧٢.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر :

١-الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري : الآمدي بشر بن المعتمر، دراسة وتحقيق: عبد الله محمد محارب، ط١، ج٣، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٩٠م.

المراجع:

١- اتجاهات النقد : أحمد مطلوب، ط١ وكالة المطبوعات، بيروت، ١٩٧٣م.

٢- أفق التلقي النقدي عند الآمدي " الموازنة نموذجا": عبد العزيز خلوفة، مجلة جذور

٣ بحوث في القراءة والتلقي : فيرناند هالين – فرانك شوير فيجين، ميشل أوتان، ترجمة محمد خير البقاعي، ط١، مركز الأنماء الحضاري، ١٩٩٨م.

٤ البيان والتبين : الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، ط٤، بيروت.

٥ تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني إلى القرن الثامن الهجري : إحسان عباس، درا الثقافة، بيروت

٦ ـ جدليـة النعـالق النـصي بـين الـسرقات الأدبيـة والتنـاص، مقاربـة اصطلاحية: عبـد الـرزاق بـلال، دار مـا بعـد الحداثـة، فـاس، المغـرب، ٢٠٠٩ م.

٧- الشعريات والسرديات قراءة اصطلاحية في الحدود : يوسف وغليسي، منـشورات مخـبر الـسرد العـربي، جامعـة منتـوري، قـسنطينة، الجزائـر، ٢٠٠٧ م.

٨ ـ الشعرية العربية : أدونيس (علي أحمد سعيد)، ط١، درا العودة، بيروت، ١٩٨٦م.

٩- الشعرية العربية :جمال الدين بن الشيخ، ترجمة محمد أوراغ، محمد الولي، مبارك حنون، ط١، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٩٨م.

عبد القادر القط والنقد العربي: عبد الحميدالقط، ط١ مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٨٩م.

١١ -فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب في الأدب : فولفغانغ أيزر، ترجمة وتقـديم حميـد لحميـداني و الجـلالي الكديـة، ط١، منـشورات مكتبـة المناهل، الدار البيضاء.

١٣-في الشعرية: كمال أبوديب، ط١، مؤسسة الأبحاث العربيـة، بـيروت، ١٩٨٧ م.



١٤-القارئ النموذجي : امبيرتو ايكو ترجمة أحمد بوحسن، ضمن طرائق تحليل السرد الأدبي، ط١، منشورات اتحاد كتاب المغرب (سلسلة ملفات ١٩٩٢م)، الراط، ١٩٩٢م.

١٥- قراءة النص بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي –دراسة مقارنة : محمود عباس عبد الواحد، ط١، دار الفكر العربي، مصر.

١٦-نظرية التلقي، أصول ..وتطبيقات : بشرى موسى صالح، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء، ٢٠٠١م.

١٧-نقد أدبي أم صرف أدبي تجديد القول في التراث النقدي: رشيد يحياوي، مجلة نزوى، تصدر عن مؤسسة نزوى للصحافة والنشر، عدد، سلطنة عمان، متاح على الشبكة العنكبوتية www.nizwa.com

ابيض

تعميم نظرية عبد القاهر في التعليم

- النظم والتذوق الأدبي -

د. فائزة بنت سالم صالح أحمد



ابيض

المقدمة

كانت القدرة على تذوق الكلام الرفيع ومعرفة إعجاز القرآن الكريم فطرية عند العرب ، فهذه لغتهم التي يتكلمون بها وهي جزء من حياتهم ، مركوزة في طبائعهم ، حتى اختلط العرب بغيرهم عند اتساع الفتوحات الإسلامية ، حيث بدأ اللحن يتسرب إلى اللسان العربي ، فكانت الحاجة إلى تدوين علوم اللغة للمحافظة على لغة القرآن الكريم ، وظهرت الملاحظات البلاغية متفرقة ومتناثرة في كتب اللغويين، والكُتَّاب، والمفسرين، والرواة ، واشتد بها المسير حتى تكاملت على يد إمام البلاغيين عبد القاهر الجرجاني في كتابيه أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز ، حيث أخرج لنا طريقة متفردة في معرفة إعجاز القرآن، ألا وهي نظرية النظم القائمة على ربط اللفظ بالمعنى وإدراك العلاقات القائمة بينهما ، وفيها يحلل النص الأدبي تحليلاً قائماً على التذوق البلاغي، وهو يُعد بحق مؤسساً لعلم البلاغة ، ثم جاء مَنْ بعده فعكف عليه ولخصه وأضاع بريقه ، وأول من تناوله بالتلخيص الإمام الفخر الرازي ، وكانت له عقلية فلسفية أصولية فقسَّم وفرَّع، ثم تناوله أبو يعقوب السكاكي فحدد وقسَّم وأخذ من عبد القاهر أبواباً متعددة ، ثم توالت الملخصات والشروح والحواشي والتقارير وعُممت هذه المناهج في التعليم، وغُيبت بلاغة عبد القاهر وطريقته ، فغدا الدرس البلاغي جافاً ،

ودرسَ طلاب العلم البلاغة فيما تلى من عصور على طريقة السكاكي، والخطيب القزويني، قائمة على التقسيم والتحديد ، واستمر ذلك حتى عصرنا ، وفقد الدرس البلاغي التذوق، وصار يُدرس كما يُدرس النحو أمثلة، وقاعدة، وجداول ، وظهر الضعف في تعليم البلاغة وتعلّمها ، وساد ذلك في جميع مراحل التعليم بدءاً بالمرحلة الثانوية إلى المرحلة الجامعية التي خَرَّجتْ طلاباً غير قادرين على تذوق اللغة وجماليات النص، وبالتالي لم يستطيعوا إكساب طلابهم هذه الصفة.

وأنا في ورقة العمل هذه لي وقفة أطالب فيها بتعميم وإحياء طريقة عبدالقاهر في التذوق في جميع مراحل التعليم المختلفة.

وفيها أتناول أولاً طريقة عبد القاهر في التذوق الأدبي ، ثم أتحدث عن مدى تطبيقها في مراحل التعليم الثانوي والجامعي في المملكة العربية السعودية ، ثم أُبين مدى اهتمام أهل العلم بتطبيق هذه النظرية ، ثم أختم البحث بتوصيات مهمة منها ما يخص التعليم الثانوي ، ومنها ما يخص التعليم الجامعي ، ثم تصورتُ ما ستكون عليه البلاغة إن طبق منهج الشيخ.

أولاً: طريقة عبد القاهر في دراسة البلاغة: كانت طريقته في دراسة البلاغة قائمة على التذوق واستبطان معاني الكلام ، وقد أجرى الدرس

البلاغي على الشعر والأدب ، وفتح لنا باب قراءة معاني الكلمة وتحليل المعاني التي تحملها ، كما أنه درَّب المتلقي على تذوق النص، واستخدام الفكر والبصيرة، والتأمل ، كما دعا إلى شحذ الهمم، وإبداع المعرفة.

وسنقف عند بعض تحليلاته لنتعرف على طريقته ، يقول عند دراسة أبيات كُثِّير:

ولَـمَّا قَضَينا مِن مِنى كُلَّ حاجـة ... ومَسَّحَ بِالأرْكان مَنْ هو ماسِحُ

وشُدَّت على دُهْم المَهَاري رِحَالُنا ... وَلمْ يَنْظُر الغَادي الَّذي هُو رائحُ

أخـذْنَا بِأطرافِ الأحَادِيثِ بيْنَنَا ... وَسَالتْ بِأعنَاقِ المُـطيِّ الأبَاطحُ

وقد ذكر هذه الأبيات أولا في أسرار البلاغة، ثم في دلائل الإعجاز ، وذلك في ثنايا ذم من أرجع جمال الأبيات إلى جهة اللفظ، ثم أخذ يحلل الأبيات فبدأ بقوله: " ثم راجع فكرتك ، واشحذ بصيرتك ، وأحسن التأمل ، ودع عنك التجوز في الرأي[1]".

فعبد القاهر هنا يضع قواعد التذوق، وأول قاعدة هي إخلاء النفس من الفكرة السابقة ، وتفريغ الذهن عن كل ما يعكر صفو النظر إلى ما أمامك ليكون الحكم محايداً ، وبعد ذلك بدأ في تحليل الكلام ، فقال: " ذلك أن أول ما يلقاك من محاسن الشعر أنه قال: " ولما قضينا من منى كل حاجة "

(١) أسرار البلاغة : ٢٢.

فعبر عن قضاء المناسك بأجمعها والخروج من فروضها وسننها، من طريق أمكنه أن يقصر منه اللفظ ، وهي طريقة العموم ، ثم نبه بقوله:" ومسَّح بالأركان من هو ماسح " على طواف الوداع الذي هو أخر الأمر..... ثم قال: " أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا " فوصل بذكر مسح الأركان ما وليه من زم الركاب ، ثم دل بلفظ " الأطراف على الصفة التي يختص بها الزمان في السفر ..... ثم زان ذلك باستعارة لطيفة طبَّق فيها مفصل التشبيه وأفاد كثيرا من الفوائد بلطف الوحي[1]".

فعبد القاهر يبين دلالات التراكيب كما أنه يفتح لنا باب قراءة إيحاءات الكلمة والطريق إلى معانيها الرحبة ، يظهر ذلك فيما قاله في دلالة لفظ (الأطراف).

كذلك يبين قيمة اللفظ حين يستبدل بلفظ آخر، ويوازن بينهما، ويظهر ذلك في قوله: ثم قال: " بأعناق المطي " ولم يقل بالمطي. ثم نتناول تحليله لأبيات البحتري:

بَلوْنَا ضرائِبَ مَنْ قَد نَرى	فَمَا إنْ رَأينا لِفتح ضَريبا
هُو المَرءُ أَبْدتْ لهُ الحَادثا	تُ عَزماً وشِيكاً وَرأياً صَلِيبا
تَنَقلَ فِي خُلُقَي سُؤدُدٍ	سَماحاً مُرجَّى وباسَاً مهيبا
فَكَالسيفِ إنْ جِئتهُ صَارِخاً	وَكَالبَحرِ إنْ جِئتهُ مُستثيبا

---

(١) أسرار البلاغة : ٢٢ - ٢٣.

ثم يقول:" فإذا رأيتها قد راقتك وكثرت عندك ، ووجدت لها اهتزازاً في نفسك فعد فانظر في السبب ، واستقصي في النظر ، فإنك تعلم ضرورة أن ليس إلا أنه قدَّم وأخَر ، وعرَّف ونكَّر ، وحذف وأضمرَ ، وأعادَ وكرَّر ، وتوخى على الجملة وجهاً من الوجوه التي يقتضيها علم النحو[1] ".

نرى عبد القاهر هنا يتابع حركة شعور المتلقي أمام النص ، ثم يدله على ما يفعله ، فإن شعر بالحسن والاهتزاز فعليه أن يبحث عن السبب ، الذي سيكون في طريقة نظمه في التعريف والتنكير، والحذف والإضمار، وغير ذلك من معاني النحو التي بها يكون معرفة أسرار جمال النص.

ثم وضع الشيخ اليد على ما استحسن من الأبيات فقال: " أفلا ترى أن أول شيء يروقك منها قوله: " هو المرء أبدت له الحادثات " ثم قوله: " تنقل في خلقي سؤدد " بتنكير السؤدد ، وإضافة الخلقين إليه ، ثم قوله:" كالسيف " وعطفه بالفاء في قوله: " كالبحر" ثم أن قرن إلى كل واحد من التشبيهين شرطا وجوابه فيه "[2].

وكان الشيخ يحرص على بيان قيمة التركيب بمقارنته بغيره فيقول: قال كذا ولم يقل كذا، يقول عند تحليله لقول إبراهيم بن العباس:

---

(١) دلائل الإعجاز : ١٢٦.

(٢) دلائل الإعجاز : ١٢٦.

فَلو إذْ نَبَا دَهرٌ وأُنْكِر صَاحِبٌ ... وسُلطَ أَعْدَاءٌ وغَاب نصيرُ

تكونُ عن الأهْوازِ داري بِنَجوة ... وَلكنْ مَقَاديرٌ جرتْ وأمُورُ

وإني لأرجُو بَعد هذا مُحمداً ... لأفضل مَا يُرجَى أخٌ ووزيرُ

" فإنك ترى ما ترى من الرونق والطلاوة ، ومن الحسن والحلاوة ، ثم تتفقد السبب في ذلك فتجده إنما كان من أجل تقديمه الظرف الذي هو " إذ نبا " على عامله الذي هو " تكون " ، وأن لم يقل فلو تكون عن الأهواز داري بنجوة إذ نبا دهر ، ثم أن قال:" تكون " ولم يقل:" كان " ثم أن نكَّر " الدهر " ولم يقل:"فلو إذ نبا الدهر " ثم أن ساق هذا التنكير في جميع ما أتى به من بعد ، ثم قال:" وأُنكر صاحب " ولم يقل: " وأنكرتُ صاحباً ، لا ترى في البيتين الأولين شيئاً غير الذي عددته لك ، تجعله حُسنا في (النظم) وكله من معاني النحو كما ترى "[1].

وعبد القاهر هنا يستحث القارئ على التذوق.

وكان يأخذ بيد قارئه ويعلمه كيف يُسيِّر عقله ليتذوق النص ، يقول في قول البحتري:

دانٍ على أيدي العفاة وشاسعٌ ... عن كُل نِدٍّ في النَّدى وضريب

كالبدرِ أَفرطَ في العُلو وضوءهُ ... للعصبةِ السَّارينَ جدُّ قريب

(١) دلائل الإعجاز : ١٢٦ ، ١٢٧.



" وفكر في حالك وحال المعنى معك ، وأنت في البيت الأول لم تنته إلى الثاني ولم تتدبر نصرته إياه ، وتمثيله له فيما يُملى على الإنسان عيناه ، ويُؤدي إليه ناظراه ، ثم قسهما على الحال وقد وقفت عليه ، وتأملت طرفيه فإنك تعلم بُعْدَ ما بين حالتيك ، وشدة تفاوتهما في تمكن المعنى لديك ، وتحببه إليك ، ونبله في نفسك ، وتوفيره لأنسك ، وتحكم لي بالصدق فيما قلت ، والحق فيما أدعيت "[1].

فعبد القاهر هنا يبدو معلماً للتذوق وكيفية تلقي المعاني اللطيفة في التمثيل ، وذلك بمراودة الخاطر ، والتأمل الحصيف ، والتفكير في بناء الكلام.

ثم نجده في باب التمثيل يمزج الأحوال النفسية بالبلاغة ؛ لأنه كان يدرك إدراكاً تاماً أن اللغة والأدب ينبعان من النفس والمشاعر الداخلية للإنسان ، فنراه بعد أن يبين كيف يأتي التمثيل في الكلام ، وكيف يؤثر في النفس ، يبين أسباب ذلك، وعلله، فيقول في باب التمثيل: " فأما القول في العلة والسبب لم كان للتمثيل هذا التأثير وبيان جهته ومأتاه ، وما الذي أوجبه واقتضاه.. وإذا بحثنا عن ذلك وجدنا له أسباباً وعللاً ، كل منها يقتضي أن يُفخمَ المعنى بالتمثيل وينبل ويشرف ويكمل ، فأول ذلك

(١) أسرار البلاغة : ١٦.

وأظهره أن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي ، وثانيها بصريح بعد مكني ، وأن تردها في الشيء تعلمها إياه إلى شيء أخر هي بشأنه أعلم ، وثقتها به في المعرفة أحكم ، نحو أن تنقلها من العقل إلى الإحساس "(١).

وبعد فهذا شذرات من طريقة عبد القاهر اخترتها للوقوف على بعض منهجه الذي نلخصه في الآتي:

١) يحرص على بيان قيمة الباب في اللغة، وأهميته مادام يجري على اللسان العربي.

٢) يقوم تحليله على التقصي للكلمة من جميع جهاتها، فيبين لماذا عُرِّفت أو نُكِّرت ؟ ولماذا جاءت اسماً أو فعلاً ؟ ولماذا قُدِّمت أو أُخِّرت ؟

٣) الجدُّ عند النظر في النص ، وطول التأمل ، وإعمال العقل لإخراج المعاني.

٤) عقد الموازنات بين النصوص؛ ليتبين الفضل والمزية.

٥) مزج الأحوال النفسية بالبلاغة.

٦) تفكيك مباني الكلام ، ثم إعادة تركيبها.

٧) إجراء الدرس البلاغي في الأدب والشعر.

---

(١) أسرار البلاغة : ١٢١.

٨) البحث عن الأفكار من وراء البناء اللغوي.

٩) إن قيمة الكلمة تكون بربطها بغيرها.

ثانيا: منهج عبد القاهر في مناهج التعليم العام في المملكة العربية السعودية:

لقد أُقرت مناهج البلاغة العربية في المملكة العربية السعودية عام ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م وحتى الآن تُدرس في المدارس الثانوية ، حيث يُقرر منهج البلاغة والنقد من الصف الأول الثانوي إلى الصف الثالث الثانوي.

يدرس الطالب في الصف الأول - الفصل الأول - صفات الكلام البليغ ، ثم تُعرضُ له نصوصٌ أدبيةٌ ، ويطلب منه استخراج صفات الكلام البليغ من هذه النصوص ، ولا أعتقد أن الطالب قادر في هذه المرحلة المبكرة على استخراج صفات الكلام البليغ ، ثم يُدَرَّس أبواب علم البيان من تشبيه وأنواعه ، واستعارة تصريحية، ومكنية ، وكناية .

وفي الفصل الثاني يَدرس الطالب بعض أبواب علم المعاني من تعريف للخبر والإنشاء ، وأغراض الخبر ، وأضرب الخبر ، والأمر ، والنهي ، والاستفهام ، والتمني ، ثم يدرس من أبواب علم البديع: الطباق والمقابلة ، والسجع ، والجناس ،والتورية.

وفي الصف الثاني تُدرَّس البلاغة في القسم الأدبي ، ففي الفصل الأول يُدرس من علم المعاني الذكر والحذف، والقصر، والتقديم والتأخير، والوصل والفصل، والإيجاز والإطناب ، كما يُدرَّس من علم البيان الاستعارة التمثيلية، والمجاز المرسل.

وفي الفصل الثاني يَدرس من علم البديع الاقتباس، وحسن التعليل، والأسلوب الحكيم وتأكيد المدح بما يشبه الذم، ثم يَدرس لمحة عن تأريخ البلاغة والنقد ، كما يدرس كتباً من المدرسة النقدية ، وقد أشير إلى نظرية عبد القاهر الجرجاني إشارة موجزة في حدود صفحة ونصف فقط.

أما منهج الصف الثالث فهو نقد أدبي ، يدرس الطالب في الفصل الأول عن النقد الأدبي – وظيفته وغاياته – ثم يدرس الشعر وعناصره، ويعرض لبعض النصوص الأدبية بالتحليل ، وطريقة التحليل قائمة على شرح الأبيات وتطبيق عناصر الشعر عليها دون التعرض لمعاني النحو.

وفي الفصل الثاني يدرس الطالب النثر وأنواعه ، وفي نهاية الكتاب درس بعنوان: (تذوق النص الأدبي) يقع في صفحة ونصف ، وفيها حث للطالب على استخدام ذوقه عند قراءة النصوص ، دون تعليمه كيفية استخدام الذوق، ووسائل الوصول إليه.



وهكذا تبدو المناهج الدراسية مكتظة بالمعلومات بطريقة تقوم على السرد والحشو ، يبدأ الدرس بالأمثلة من القرآن، والشعر، ثم نظرة تحليلية تشرح الدرس والمصطلحات، ثم أمثلة أخرى للمناقشة والتحليل، وليس فيها إثارة للعقل أو نمو للمدارك ، أو تكوين لملكة التذوق ، وفي دراسة بعنوان: (مطالب الإشراف التي يحققها المشرفون التربيون على تعليم البلاغة في المرحلة الثانوية) ، للباحث محمد بن عامر القحطاني - رسالة ماجستير- توصل الباحث إلى أن مطالب الإشراف على البلاغة متدنية ، فعناية المشرفين ترتكز على إدارة الصف، واستخدام الوسائل التعليمية دون الالتفات إلى المطالب الخاصة بالعلم نفسه ، فهم يطبقون ثمانية إجراءات من ثلاثين إجراء يجب أن تطبق على درس البلاغة[1]. منها: تدريب الطالب على كيفية التذوق.

ثالثا: تدريس نظرية النظم والتذوق في الجامعات السعودية:

تحتضن مملكتنا الحبيبة ثلاث كليات متخصصة في اللغة العربية هي:

١ - كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، وأنشئت عام ١٣٧٤هـ.

٢- كلية اللغة العربية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، وأنشئت عام ١٣٩٥هـ.

(١) رسالة ماجستير مقدمة من قسم المناهج وطرق التدريس بجامعة الملك سعود : ٨.

٣ - كلية اللغة العربية بجامعة أم القرى ، وأنشئت عام ١٤٠١هـ.

وفي كل كلية قسم للبلاغة ، ففي جامعة الإمام قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي ، افتتح عام ١٣٩٥هـ ، وفي الجامعة الإسلامية قسم البلاغة والأدب وافتتح عام ١٣٩٧هـ ، وفي جامعة أم القرى قسم البلاغة والنقد وأنشئ مع الكلية عام ١٤٠١هـ.

وتتنوع المقررات البلاغية في أقسام البلاغة ، لكن نظرية عبد القاهر في التذوق لم تحظ بمقررات مستقلة ، وفي جامعة أم القرى –كلية اللغة العربية- مادة تُدَرَّس في قسم البلاغة تحت اسم (كتاب قديم في البلاغة) تهتم بتدريس أحد كتابي عبد القاهر ، وأقول: إن تسمية الكتاب بأنه قديم قد لا تحقق الهدف من تدريسه ، كما أنها تُدرِّس بعضاً من منهج الشيخ عرضاً في بعض المقررات.

رابعاً: دراسات نادت بتعميم هذه النظرية:

كثيرة هي الدارسات التي قامت حول عبد القاهر ومنهجه في التذوق ونظريته البلاغية ، فمنها ما طبقت هذه النظرية في درسها البلاغي، وقامت على تربية ملكة التذوق عند الدارس، ككتب الدكتور محمد أبو موسى شيخ البلاغيين في العصر الحديث ، وهي كثيرة قامت على إحياء البلاغة، وإعادة الروح إليها[1].

---

(١) كتبه هي : البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري و أثرها في الدراسات البلاغية، خصائص التراكيب، دلالات التراكيب، قراءة في الأدب القديم ، التصوير البياني، دراسة في البلاغة والشعر، الإعجاز البلاغي، القوس العذراء وقراءة التراث، مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني، مراجعات في أصول

ومن الدراسات من طالبت بتطبيق هذه النظرية على أرض الواقع أثناء دراستها له كدراسات الدكتور أحمد عبد السيد الصاوي في كتابيه: "النقد التحليلي عند عبد القاهر" عام ١٩٨٢م، و"مفهوم الجمال عند عبد القاهر" ١٤٠٤هـ وكدراسة الدكتور عبد العزيز عبد المعطي عرفة:" تربية الذوق البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني " طبع عام ١٤٠٣هـ ، وكدراسة الدكتور: محمد عباس:" أبعاد إبداعية في منهج عبد القاهر " ١٤٢٠هـ.

وهناك دراسة طبقت نظرية عبد القاهر من خلال تدريس البلاغة بمستوياتها الثلاثة: المعاني، البيان، البديع ، ثم بينت أثر هذه النظرية بعد التدريس على الطالبات ، وهي دراسة للدكتورة: نجاح أحمد الظهار، التي بعنوان: " أثر استخدام نظرية النظم عند عبد القاهر في تنمية التذوق الأدبي لدى طالبات اللغة العربية " ، فقد لاحظت أن طالبات قسم اللغة العربية غير قادرات على تذوق النصوص الأدبية، فقامت بتدريسهن على طريقة الشيخ التحليلية التذوقية، وإكسابهن المهارات المستخلصة من منهجه ، ثم أجرت دراسة على أربعين طالبة لتعرف مدى استفادتهن من منهج الشيخ، فكانت النتيجة أن ٩٥٪ من عينة الدراسة أثبتت أنه من خلال طريقة عبد القاهر قد نما

الدرس البلاغي، تقريب منهاج البلغاء لحازم القرطاجني، شرح أحاديث من صحيح البخاري، من أسرار التعبير القرآني، دراسة تحليلية لسورة الأحزاب، الشعر الجاهلي: دراسة في منازع الشعراء، آل حم : غافر وفصلت دراسة في أسرار البيان.

لـديهن التـذوق الأدبي. وفي كتابهـا شرح للطريقـة التـي اسـتخدمتها للوصـول بالطالبات إلى مرحلة إكسابهن التذوق[1].

وبعد هذا نقدم توصيات تهم البحث:

توصيات لتدريس البلاغة في المرحلة الثانوية:

- غرس حب اللغة العربية في نفوس الطلاب.
- الاهتمام بتدريس الطلاب منهج الشيخ ، ومن ثم تطبيقه.
- الاهـتمام بإعـداد معلـم البلاغـة ، وإقامـة ورش العمـل واللقـاءات لتحسين أداء تدريس هذا العلم.
- تجديد بنـاء منـاهج البلاغـة، وإقامتهـا عـلى التـدريب عـلى التـذوق ، وإشراك الطالب في ذلك والإكثار من عبارات تأمل ، انظر ، قارن ، تذوق ، ما رأيك ؟
- الاستعانة بعلماء البلاغـة والمتخصـصين التربـويين في وضـع منـاهج المرحلة الثانوية.
- التركيز على بلاغة النص القرآني في الدرس البلاغي.
- تقديم البلاغة بطريقـة تناسـب العـصر، وتناسـب تفكـير طلبـة هـذا العصر.

---

(١) انظر أثر استخدام نظرية النظم : أ. د/ نجاح أحمد الظَّهار ، فصل التطبيق الميداني :١١٧ –١٤٧.

توصيات لتدريس البلاغة في المرحلة الجامعية:

- تخصيص مقررات تعنى بنظرية عبد القاهر في التذوق ، ومقررات أخرى تدرب الطلاب على التذوق في شتى أقسام كلية اللغة العربية وأقسام اللغة العربية ، وفي جامعة الملك فيصل بالدمام يدرس قسم اللغة العربية مادة تسمى: "التذوق الأدبي"، لكنها لا تتعرض لعبدالقاهر.
- لفت الطالب إلى الجزء المغيب من تراث عبد القاهر والمطالبة بالتفكير فيه وإحيائه.
- تعليم الطلاب عملية الإبداع ومهارات التفكير من كتب عبدالقاهر.
- بناء المقررات التعليمية على طريقة تناسب جيلنا، من إثارة العقول، وتدريبها على استخراج المجهول.
- التعامل مع كتب الشيخ على أنها كتب صالحة لكل زمان ، ولا توسم بأنها قديمة ؛ لأن وراء هذه الكلمة ما وراءها

نتائج متوقعة بعد تدريس منهج عبد القاهر:

إن هذا المنهج يكسب المتلقي إدراك ما في النصوص الأدبية من جمال الفكرة وجمال الأسلوب ، ويجعله قادراً على تحليل النص وتفصيل عناصره، وتذوق جماله ، والحكم على مفرداته وتراكيبه ، كما يهدف إلى تنمية التذوق والنقد والقدرة على المفاضلة بين الأساليب ، فإذا أحكم الطالب هذا برع بعدها في سائر فروع اللغة ، فيستطيع نقل أفكاره والكتابة الجيدة ، وتنمية قدرته على فهم الأفكار التي تشتمل عليها الآثار الأدبية الأخرى ، فيدرك أسرار بلاغة القرآن الكريم ، والشعر ، والنثر ، وإدراك خصائص كل لون من هذه الألوان ، كما يستطيع أن يميز بين الجيد والرديء من الكلام ، ومن ثم تكون له قدرة على صناعة الأدب وتأليفه.

وفي الختام أرجو من الله -سبحانه وتعالى- أن يكون قد وفقني في تقديم هذه الورقة التي أتمنى من خلالها إعادة النظر في مناهج البلاغة العربية في كافة مستويات التعليم ، وإظهار البلاغة في ثوبها الجميل لنعرف أسرار لغتنا الخالدة بدءاً من القرآن الكريم وامتداداً لسائر كلام العرب .

والله من وراء القصد ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.



مصادر ومراجع البحث

١ – أثر استخدام نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني في تنمية التذوق البلاغي لدى طالبات اللغة العربية: أ.د: نجاح أحمد الظهار، الطبعة الأولى، دار العبيكان.

٢ – أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني - تعليق الشيخ محمود شاكر، دار المدني بجدة

٢ – دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمد الداية، فائز الداية، دار معرفة متجددة.

٣ – مناهج البلاغة والنقد للمرحلة الثانوية.

٤ – مطالب الإشراف التي يحققها المشرفون التربويون على تعليم البلاغة في المرحلة الثانوية: محمد عامر القحطاني، رسالة ماجستير من قسم المناهج وطرق التدريس، جامعة الملك سعود.

٥ – مواقع الجامعات السعودية على الشبكة المعلوماتية.

قراءة ثقافية للبلاغة العربية

أ. د. محمد عبد المطلب مصطفى

إن المتابع للدرس البلاغي في الثقافة العربية، يدرك أن هذا الدرس كان ذا تأثير بالغ في مسيرة النقد العربي حتى يومنا هذا، وما زالت أغلب أدواته هي عدة النقد الأساسية، لكن الواقع الثقافي الذي تعيشه الأمة العربية وانفتاحه الواسع على ثقافة العالم، يدعونا إلى معاودة النظر في مسائل البلاغة للإمساك بتصور شمولي يجمع بين مفرداتها من ناحية، ويرصد التفسير العميق لتحولاتها الظاهرة والمضمرة من ناحية أخرى .

واللافت في زمن الحداثة، أن الهجوم على البلاغة بدأ في مرحلة مبكرة مصاحبا لحركة إحياء التراث، ثم ازداد الهجوم في المرحلة المتوسطة، وكانت ركيزته، أن البلاغة قد تخلت عن فطريتها لتدخل دائرة العلمية، وأعتقد أن هذا الهجوم كان ظالما، لأنه شرف للبلاغة أن تكون علما، من أن تظل بحوثا مبعثرة، ليس لها خطة محددة، ولا منهج يضبط مسيرتها .

وإذا كانت العلمية قد أصبحت صاحبة السيادة في عالمنا المعاصر، وأصبح المنهج العلمي مساويا لنهوض أي مجتمع، فإن ذلك يدعونا إلى مزيد احترام لهذا الجهد الذي بذله القدماء لتحويل البلاغة إلى علم مكتمل الأصول والفروع، ذلك أن العلم ليس إلا منهجا في التفكير، وكل علم يستخدم المنهج الذي يتوافق مع خواصه الذاتية، فإن لم يجد من المناهج ما يناسبه، استحدث منها ما يساعده على أداء مهمته، وهو ما صنعه



البلاغيون، إذ أعادوا النظر فيما بين أيديهم من بحوث البلاغة، وألبسوها ثوبا منظما من التقسيم والتبويب، وقد تحقق للبلاغة علميتها بعد توفر أمرين :

الأول : أنه قد تحدد ما هو داخل في اختصاصها، وما هو خارج هذا الاختصاص، والثاني : أن البلاغة قد اكتملت أدواتها التحليلية على مستوى الشكل، وهو ما أتاح لها قدرة فحص المهام الدلالية والجمالية للمفردات والتراكيب في الخطاب عموما، والخطاب الأدبي على وجه الخصوص .

والمتابع للدرس البلاغي القديم، يدرك قيامه على أساس من الخبرة العميقة والمعرفة الصحيحة بكل مفرداته، وقد استمد البلاغيون هذه الخبرة وتلك المعرفة من الممارسة التطبيقية لمجوعة النماذج الأدبية الراقية، وفي المقدمة النموذج المعجز (القرآن الكريم)، وهذه الممارسة التطبيقية أنتجت كما هائلا من المواصفات الجيدة وغير الجيدة، وأمكن تجميعها، ثم إخضاعها لمجموعة من التقاليد الجمالية التي استقاها البلاغيون من الخطاب القرآني خصوصا، والخطاب الأدبي على وجه العموم .

ومن الواضح أن هذا الجهد البلاغي قد بدأ حركته من منطقة (المعرفة الكلية) التي تضم ما هو علمي، وما هو غير علمي، لكن المعرفة وحدها لا تقدم علماً بالمعنى الصحيح، وإنما تتحول إلى العلمية تبعا لأسلوب التفكير،

ومنهج البحث، ودقة رصد الظواهر، ثم الكشف عن خلفيتها الثقافية التي يمكن أن تفسرها، وهو ما يحول المعرفة إلى علم .

وعلى هذا التأسيس النظري، لا نجد تناقضا بين أن تكون البلاغة فنا، أو تكون علما، فالفن يحتاج بالضرورة إلى تأسيس علمي، على معنى أن العفوية والعشوائية لا يحتملهما الدرس البلاغي، وإنما هو جدير بالعقلية المنهجية، ذلك أن البلاغة ترتبط بظاهرة إنسانية كلية، هي ظاهرة (الكلام)، ولإحكام التعامل مع هذه الظاهرة، لابد من اعتماد المنهج، والمنهج يحتاج إلى قواعد إجرائية تنظيمية بعيدا عن التعسف والقهر، وهو ما يعني أن البلاغة بدات من منطقة تجمع بين العفوية والقصدية، ثم غلّبت القصدية بقانونها المنطقي الذي يمتلك القدرة على الجمع بين المتلازمات والمتشابهات والمتناقضات .

إن هذا كله يتيح لنا القول إن علمية البلاغة، هي (علمية فنية)، وهذا ما وثقته التقاليد التراثية، إذ إنها قاربت بين البلاغة والنقد، أو لنقل إنها وحدتهما بوصفهما أداة تحليلية لها القدرة على التعامل مع الأدبيه بكل مستوياتها وبكل أشكالها، ومن المعلوم أن النقد عملية تلاحق العمل الأدبي لتميز فيه بين الجيد وغير الجيد، وأن البلاغة تعتمد معايشة النصوص لرصد أبنيتها المتنوعة فيما يتصل بالخروج على المواضعة اللغوية في مباحث

(البيان) من مجاز واستعارة وكناية، وينضم إليها التشبيه، بوصفه البنية العميقة للاستعارة، كما تتصل البلاغة ببناء الجملة بكل احتمالاتها التركيبية التي تجاوز النسق المثالي للصياغة، لتدخل دائرة الصياغة الجمالية في مباحث (المعاني) ثم يأتي البديع بوصفه ركيزة جمالية تؤكد بلاغية الصياغة .

وقد حدث التمازج بين النقد والبلاغة، نتيجة للصلة الحميمة بن تمييز الجيد من غيره، والوسائل المعينة على هذه الجودة، ذلك أن القول بالجودة، يحتاج بالضرورة إلى الأدوات التي تحققها، وهو ما ساعد على تداخل الأمرين (البلاغة والنقد)، وأصبح الأدب يقاس من خلال هذا التداخل، مما أتاح للموضوعية أن تزيح الذاتية جانبا، وأن تمارس فعاليتها الإجرائية مازجة بين قيم نقدية خالصة، وقيم بلاغية خالصة .

لقد امتلكت البلاغة مشروعية أصيلة، بعد أن صارت علما مكتملا، له أسسه النظرية، وإجراءاته التطبيقية، وبعد أن صار واضحا ما هو من اختصاص البلاغة، وما هو خارج اختصاصها - كما سبق أن ذكرنا - وإن كان الملاحظ أنها لم تحصر نفسها في البعد الجمالي وحده، بل تجاوزته، عندما حددت أهدافها في التأثير والإقناع معا، أي: إنها ضمت إلى اختصاصها بعض أدوات الإقناع التي أطلق عليها الحداثيون (الحجاج)، وهذا وذاك ارتبط بالواقع الاجتماعي في ظواهره الجمعية وما يتصل بها من المسلك



الحياتي بكل خلفيته الثقافية، مع تحديد الأحوال والمقامات المتباينة، وهو ما حول البلاغة من مهمتها الأولى في إنتاج النص، إلى مهمة لاحقة، هي تحليله، والكشف عن نظامه، وتحديد صلة هذا النظام بالأنساق الثقافية .

وليست قضيتنا هنا هي استعادة البلاغة القديمة بكل مكوناتها، وبكل مصطلحاتها وتفريعاتها، فالبلاغة ليست في حالة انتظار لمثل هذه الاستعادة؛ لأن نظرية الأدب نفسها تتصل بكثير من مصطلحاتها، وتستدعي كثيرا من إجراءاتها التحليلية، بل إن الوعي المنصف، يدرك أن البلاغة تشارك الإجراء البنيوي والسيميائي في العناية بالأدوات الشكلية، إضافة إلى عنايتها بالكيفية التي يمكن أن تؤدي بها هذه الأدوات مهمتها في الخطاب الأدبي، أي أنها قادرة على مقاربة جانبي الإنتاج والاستهلاك، ومن ثم يمكن القول إن البلاغة القديمة لا تتنافى مع الأسلبة الحديثة، ذلك أن التنافي إذا وجد، فإن وجوده يكون مؤقتا، إذ سرعان ما يتوافق الطرفان في التكامل، وبهذا يمكن للثقافة العربية أن تقدم مساهمتها في المنجز النقدي على وجه العموم، بخاصة مع الأدوات البلاغية التي حافظت على شرط الصلاحية، وإمكانية توافقها مع بعض الأدوات الأسلوبية بعد تطويعها لروح البلاغة العربية.

وللافت أن كثيرا ممن يهاجمون البلاغة القديمة، إذا اتجهوا للدراسة التطبيقية لا يجدون ما يسعفهم إلا تلك الأدوات البلاغية التي هاجموها، وبخاصة أبنية المجاز، ثم يتجهون من (علم البيان) إلى (علم المعاني)، فيرصدون إجراءاته من التقديم والتأخير، والحذف والذكر، والإيجاز والإطناب، ثم يستحضرون من (علم البديع) أشكاله المحفوظة، من مثل: السجع، والجناس، والطباق، والمقابلة، ثم يبذلون الجهد للتمويه على هذه الإجراءات البلاغية التراثية بإخضاعها لمسميات طارئة، توهم بالحداثة، كالانحراف، والانتهاك، والانزياح، والحركة الأفقية، والرأسية للصياغة، ثم التماثل، والتقابل، والمفارقة، والحجاج، ثم إخضاع الأبنية لعملية الإحصاء العددي، وليس معنى ذلك أني أتعصب للتراث، وإنما معناه أني أنصفه مما وقع عليه من الظلم، فليس كل ما في البلاغة صالحا للاستعادة، كما أن الأدوات البلاغية تحتاج إلى كثير من إجراءات الأسلوبية التي تفتقدها، من مثل النظرة الكلية للنص .

انطلاقا من كل هذا يمكن أن نقارب بلاغتنا القديمة بقراءة جديدة تستوعبها أولا، لتعيد إنتاجها ثانية في صياغة جديدة توافق ما جدَّ علينا من تحولات حضارية وثقافية، ومن شرط صحة هذه المقاربة أن تراعي المراحل



التطورية التي مرت بها البلاغة : مرحلة التذوق الفطري، ومرحلة التجميع التأليفي، ثم مرحلة التنظيم السكاكية .

ولا شك أن متابعة المرحلة الأخيرة، سوف تكشف عن المنهجية التي حكمت هذا التنظيم، إذ تكفل (علم البيان) بمنطقة (الإفراد) وتكفل (علم المعاني) بمنطقة (المركبات)، ثم جاء البديع ليجمع بين الإفراد والتركيب، وبرغم مقولة القدماء عن أنه تابع للعلمين السابقين، نقول : (إن التابع والمتبوع) شيء واحد، ومن ثم وجدنا بعض مباحث البديع، تنضم إلى علم البيان، مثل التعريض، والتورية، وبعض مباحثه انضمت إلى علم المعاني، مثل : الالتفات، والإيجاز، والإطناب .

من البدهي أن العرب قد تنبهوا للأشكال البلاغية في زمن مبكر من تاريخهم الثقافي، ولم يكن هذا التنبه لها بوصفها أطرا معرفية ذات حدود واضحة، وإنما بوصفها أشكالا تعبيرية اكتسبت شرعيتها من رد الفعل إزاءها بالاستحسان، دون أن يكون هناك إلمام بجمالياتها البلاغية، ومع رد الفعل هذا، تنبه المبدعون إلى أنهم بهذا التعبير أو ذاك قد تجاوزوا اللغة المألوفة، وصعدوا إلى لغة طارئة ذات مواصفات جمالية معينة، وكل هذا يعني أن رصد الصور جاء من ردود الفعل إزاءها، ومع تكرار هذه الظاهرة في التلقي، أدرك المبدع أهمية هذه الصور، وأنها يمكن أن تشكل بعض



بصمته التعبيرية، ومن هذا الإدراك عند المبدعين، تنبه الدارسون إليها، فقيدوها بوصفها ظاهرة تختزن في عمقها بعدا جماليا وثقافيا على صعيد واحد .

والشيء المثير للدهشة والغرابة، أن بعض المحدثين حاولوا قراءة هذه الصور البلاغية مفصولة عن بعدها الثقافي القديم، ظنا منهم أن الحداثة تعني الانقطاع، فعندما يعرض لصورة مثل صورة امرئ القيس في قوله لمحبوبته :

وما ذرفت عيناك إلا لتضربي * بسهميك في أعشار قلب مقتل

يكتفي بالقول : إن الشاعر شبه عيني محبوبته بالسهام القاتلة، دون أن يجري في ذهنه حركة ما عن علاقة السهام بالعيون، مما يعني أنه تعامل مع هذا التشبيه على الحقيقية، وهو ما يجعل الصورة مسطحة ومباشرة معا، معنى هذا أنه ألغى جمالية الصورة، وسواها بالتعبير المباشر، ولا كذلك الإجراء البلاغي، إذ إنه لا يكتفي بالنظر إلى الصورة في مرحلتها الأخيرة، بل يرتد إلى البعد النفسي الداخلي، فيستحضر العيون والسهام بداية، ثم يداخل بينهما ثانيا لينقل بعض خواص السهام إلى العيون، وبهذا التداخل تتهيأ البنية لغياب أحد الطرفين، مع تحميل الطرف الآخر بمهمة الطرف الغائب دلاليا، ومن ثم يتحول التشبيه إلى الاستعارة .



إن هذا التخريج البلاغي يعتمد مستويين : مستوى السطح التعبيري وما انتابه من تجاوز بنسبة الشيء إلى غير ما يناسبه، والآخر المستوى العميق الذي يتكفل بإعادة التوازن إلى مستوى السطح عن طريق النقل، نقل دلالة السهام إلى العيون بعلاقة جامعة بينهما، هي شدة التاثير، تلك الشدة التي عاشها العربي في عالم الحرب وأدواته المؤثرة، وفي مقدمتها السهام .

وهنا يجب التنبه إلى أن الدرس البلاغي القديم لم يتوقف عند ربط المستوى السطحي بالمستوى العميق في تحليله للصورة، بل تجاوز هذا الربط ليستعيد الخلفية الثقافية التي كانت هي المحرك المضمر لتشكيل الصورة على هذا النحو أو ذاك، وذلك من خلال فتح الذاكرة على المخزون الثقافي بطابعه التراكمي الذي يجعل الصورة منتجا لنسق ثقافي موغل في القدم، ونحن لا نقيم كبير اعتبار لبعض الآراء التي نظرت لهذا التراث نظرة ملؤها التعالي، ووصفته بأنه فقد شرط الصلاحية، ومن هذا التراث الذي فقد الصلاحية (التراث البلاغي) الذي حكموا عليه بأنه (علم قد احترق) .

إن احترام التراكم في القراءة الثقافية، يعيد لنا الثقة في كثير من ركائز هذا التراث الأدبي والبلاغي، وفي مقدمة هذه الركائز، مقولة (الأغراض الشعرية) التي نفر منها النقد والنقاد المحدثون، ورأوا أن اعتمادها نقديا وبلاغيا نوع من التخلف الثقافي، بالرغم من أن التعامل النقدي والبلاغي

مع هذه الأغراض يحيلها إلى أنساق ثقافية تراكمية، فالمديح – مثلا – يستدعي الصورة المثالية الموروثة للكريم، والشجاع، والحليم، إلى آخر هذه الأوصاف، والهجاء، يستدعي النقيض المرفوض لهذه الأوصاف، وهكذا الأمر في مجموع الأغراض التراثية .

إن الربط بين الإبداع والثقافة، يقودنا بالضرورة إلى الربط بينها وبين البلاغة، وبخاصة بعد أن تحولت البلاغة إلى سلطة تحاصر المبدعين، وبعد أن أصبحت هي أداة النقد لإصدار أحكام القيمة، وهذا لا ينفي أن أنساق البلاغة ظلت محملة بكثير من الفطرية، لكن الإلحاح عليها حول فطريتها إلى قانون جمالي، له احترامه من المجتمع الأدبي، وكل من يجترح هذه الأنساق، يتم طرده من جنة الإبداع الجميل، ذلك أن هذه الفطرية، هي في حقيقتها مجموعة الأنساق الثقافية، ومن ثم كان الخروج عليها، خروجا على الثقافة، فعندما قال أبو تمام مادحا ابن الهيثم :

رقيق حواشي الحلم، لو أن حلمه * بكفيك، ما ماريت في أنه بُرُد

تصدى له البلاغيون والنقاد بالرفض، لا لقبح الصورة كما تصور البعض، وإنما لأنها جرحت الموروث الثقافي التراكمي، حيث شبه أبو تمام العقل بالثوب، وهذا ما أقره أبو هلال العسكري في قوله : " وما وصف

أحد من أهل الجاهلية ولا أهل الإسلام الحلم بالرقة، وإنما يصفونه بالرجحان والرزانة ... كقول الفرزدق :

إنا لتوزن بالجبال حلومنا * ويزيد جاهلنا على الجهال "[1]

وعل هذا التأسيس الثقافي انتقد النابغة بيتي حسان بن ثابت :

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى * وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

ولدنا بني العنقاء وابني محرّق * فأكرم بنا خالا وأكرم بنا ابنما

إذ أسس نقده على أن الشاعر جرح النسق الثقافي الذي كان يحترم المبالغة في الوصف بالكرم عند الفخر، لأن حسان لم يحسن بناء الكناية في البيت الأول كما هو الأداء المثالي للفخر بالكرم والشجاعة، وذلك عندما استعمل حسان (جمع القلة) (الجفنات والأسياف)، ثم وصف الجفنات باللمعان في الضحى، وكان النسق أن يصفها بأنها (تبرق بالدجى)، لأن النسق الاجتماعي يحدد الغالب في هذه البيئة أن (الضيف أكثر طروقا بالليل)، أما البيت الثاني، فقد جرح النسق الثقافي عندما افتخر بالأبناء، والنسق أن يكون الفخر بالآباء .[2]

---

(١) كتاب الصناعتين، أبوهلال العسكري، تحقيق مفيد قميحة، دار الكتب العلمية ١٩٨٤ : ١٣٥ .

(٢) انظر الموشح، للمرزباني، قراءة محيي الدين الخطيب، المطبعة السلفية ١٣٤٣ هـ : ٥٤ – ٥٦ .

وعلى فرض التشكك في مثل هذه الروايات، فإنها تقدم لنا الوعي الثقافي القديم على نحو من الأنحاء .

ويكاد ابن طباطبا يعطي الثقافة سلطة قبول الصورة أو رفضها، في قوله: " فإذا اتفق لك في أشعار العرب التي يحتج بها تشبيه لا تلقاه بالقبول، أو حكاية تستغربها، فابحث عنه، ونقر عن معناه، فإنك لا تعدم أن تجد تحته خبيئة إذا أثرتها عرفت فضل القوم بها "[1]

إن مثل هذه الآراء تلحق النصية الأدبية بالنصية البلاغية بالنظر في مرجعيتها الثقافية، وهي مرجعية تحضر في النص مغلفة باقنعة جمالية، ومن ثم تحتاج إلى البحث والتنقيب كما قال ابن طباطبا العلوي .

ويمكن أن نتوقف عند أحد الأنساق العربية، ونعني به نسق (الكرم)، وسبق أن قلنا إن القراءة الثقافية قد أعادت للأغراض الشعرية أهميتها القديمة نقديا وبلاغيا، ومن أهم هذه الأغراض غرض (المديح)، ومن أهم الصفات التي يمتدح بها (صفة الكرم) وهي تمثل نسقا عربيا موغلا في القدم، بل قيل: إنه كان من صفات آلهة العرب قبل الإسلام، وانتقل منها

---

(١) عيار الشعر، ابن طباطبا العلوي، تحقيق عباس عبد الستار، دار الكتب العلمية : ١٧ .

إلى البشر بحكم الواقع البيئي والاقتصادي، ثم صعد من عامة الناس ليلتصق بالسادة، ومنهم من بلغ الذروة في الكرم حتى صار مضرب المثل، مثل: حاتم الطائي وهرم بن سنان .

معنى هذا أن الكرم منتج ثقافي للبيئة العربية القديمة، هذه البيئة الصحراوية الجافة التي تضع من يعبرها تحت خطر الهلاك، ولا منقذ له منه إلا بتوظيف صفة الكرم، وبرغم أن الصفة موغلة في القدم، نجد أن الإسلام أكسبها علوا واحتراما، حتى كان (الكرم) (أحد الأسماء الحسنى)، يقول الكتاب الكريم : ﴿ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡحَقُّۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡكَرِيمِ ١١٦ ﴾[١]

وقد ارتبطت صفة الكرم بحيوان أليف، له مكانة كبيرة عند العرب، (الإبل)، إذ تلازمت هذه الإبل مع مسيرة العربي الحياتية، وقد صورتها النصوص الأشورية عند ذكر المعارك التي دارت مع العرب، وما ذلك إلا لأنها أكثر الحيوانات تأقلما مع بيئة بلاد العرب الصحراوية التي يغلب عليها الجفاف وارتفاع درجة الحرارة معظم العام، وهي من أقدر الحيوانات على تحمل المصاعب والأثقال لمسافات بعيدة، وتحمل العطش لفترة زمنية طويلة، والاكتفاء في طعامها بما تنبته الصحراء من نبات وأشواك، وقد نص ابن منظور على أن (المال) يطلق – عند العرب – على الإبل، أكثر مما يطلق

---

(١) المؤمنون: ١١٦ .

على الذهب والفضة[1] وهذا ما جعل الإبل نسقا حياتيا وثقافيا على صعيد واحد .

وقد أطلتُ الحديث عن هذين النسقين لأنهما تدخلا تداخلاً مستمرا في بناء مجموعة الأبنية البلاغية، وهو ماحول هذه الأبنية إلى أنساق حياتية وثقافية مغلفة بقيم جمالية، ومن ثم احتلت مكانة مميزة في المؤلفات البلاغية بوصفها قيمة جمالية، بينما هي تحمل الجمالية والثقافية معا، بل إن القيمة الثقافية تسبق القيمة الجمالية .

وسوف نستعيد هنا بعض الابنية الكنائية التي تتابعت عليها الكتب البلاغية في القديم والحديث، وهي أبنية تتعلق بصفة الكرم من ناحية، وعالم الإبل من ناحية أخرى، وربما كان أشهر النماذج التي ترددت، هو ذلك البيت الشعري :

وما يك فيّ من عيب فإني ❊ جبان الكلب مهزول الفصيل

يقول البلاغيون : في البيت كنايتان عن الكرم، ويحللانهما بحيث يرصدون فيهما البعد الجمالي، متلازما مع البعد الحياتي، أي أن كل كناية تقدم نسقا ثقافيا مكتملا، ففي (جبان الكلب) يبدأ التحليل من لحظة الحاضر في سبب جبن الكلب، وهو كثرة الواردين عليه، ليكون ذلك

(١) لسان العرب، ابن منظور، طبعة دار المعارف ١٩٩٧، مادة (مول).

علامة على كثرة الضيفان، ويصلون إلى الهدف الدلالي الكنائي، وهو (كرم) صاحب هذا الكلب، ويكون المنتج الجمالي في هذه الكناية – كما في سواها – أن الصياغة لم تنتج معناها المعجمي، وإنما أنتجت لازم هذا المعنى، والأمر كذلك في قوله : (مهزول الفصيل)، يبدأ التحرك من ضعف ولد الناقة إلى سبب هذا الضعف، وهو إما نقص اللبن عند أمه، لأن لبنها يقدم للضيوف، أو لغياب الأم بعد ذبحها لإطعام هؤلاء الضيوف، ويكون الناتج – أيضا – (الكرم)، لكن الكرم في الثانية أوسع من الأولى، لمكانة الناقة عند العربي،وأهميتها لمسيرته الحياتية .

ومن ثم ندرك كيف أن مثل هاتين الكنايتين ظلتا محتفظتين ببعدهما الإجرائي برغم التطور الحضاري الذي غيب بعدهما الحياتي، لأنهما لم يقدما النسق الجمالي فقط، وإنما قدمتا النسق الثقافي الذي سكن الذاكرة العربية عن عالم الصحراء العربية .

إن ما تابعناه من إجراءات البلاغيين في تحليلاتهم لأبنية علم البيان، يشير إلى أنهم كانوا على وعي بالخلفية الثقافية التي أنتجت كل هذه الأبنية التعبيرية، ولا كذلك الإجراءات التحليلية التي اعتمدها بعض رواد الحداثة، من التغاضي عن هذه الخلفية التراجعية في بناء الصورة، وهو ما حولها إلى أبنية ذهنية، فضلا عن كونها تعبيرا مباشرا عن الدلالة المقصودة،

أي أنها يمكن أن تفارق الجمالية، كما فارقت الثقافية، وتسكن اللغة التوصيلية المباشرة، وهذه غير اللغة الجمالية التي تهدف توصيل ذاتها بكل شحنتها الجمالية .

ولا يعني ذلك أننا ننحاز انحيازا مطلقا للتحليل الثقافي لأبنية البلاغة؛ لأننا ندرك بعض سلبيات هذه القراءة، وفي مقدمة هذه السلبيات، أن يكون المتلقي خالي الذهن عن هذه الخلفية الثقافية، ومن ثم يتحول فيها المدح إلى نوع من القدح، ويمكن أن نستعيد هنا تلك الكناية المحفوظة في الذاكرة البلاغية (كثير الرماد) كناية عن الكرم، كما في قول لسان الدين بن الخطيب في المدح:

ماجدا مفضلا شجاعا حليما ❊ واسع الندى كثير الرماد

حيث عبر الشاعر عن كرم ممدوحه، تارة بالتعبير المباشر (واسع الندى) وتارة بالتعبير الكنائي (كثير الرماد)، إذ لو أن المتلقي لم يكن على دراية بالنسق العربي في (الطبخ) بإيقاد الحطب، وما يتخلف عنه من رماد، وما يعنيه ذلك من أن كثرة الرماد، نعني كثرة الطبخ، ولا يكون ذلك إلا مع كثرة الآكلين، أي كثرة الضيفان، وهو ما يقود البنية إلى الهدف الدلالي، وهو (الكرم)، إذا لم يكن المتلقي واعيا بهذه الخلفية الحياتية، فتتحول البنية إلى

الذم، بأن البيت الذي يكثر فيه الرماد، هو بيت غير نظيف؛ لأن الواقع الحاضر لايتقبل هذه الصورة التي تتنافى مع الواقع الحضاري اليوم .

وتزداد هذه السلبية، عندما تنتقل الصورة إلى ثقافة غير عربية، إذ قد تكون الثقافة التي انتقلت إليها البنية لها مسلكها الحياتي المغاير، ومن ثم لا تستوعب جماليات الصورة، بل لا تستوعب بعدها الثقافي، وقد يؤدي ذلك إلى رفضها .

ومثل هذه السلبيات تكاد تغيب مع التحليل الجمالي، لأن الذوق الجمالي يضم كثيرا من العناصر المشتركة التي تحتضنها اللغات والحضارات المختلفة، ولذا فإن عقيدتنا النقدية في قراءة البلاغة تُلازم بين البعد الثقافي والجمالي .

أما السلبية الأخرى للقراءة الثقافية، فهي سلبية منهجية، إذ الملاحظ في معظم القراءات الثقافية أنها تبدأ من الثقافة لتصل منها إلى النص، وهو ما قد يؤدي إلى ليّ عنق هذا النص، وإكراهه على تقبل هذا النسق أو ذاك من تلك الأنساق الأثيرة أو المرفوضة عند القارئ، مستهدفا نقل تقبله أو رفضه للنسق إلى التلقي، أي أن العقيدة الثقافية هي التي تحكم القراءة، والذي نراه منهجيا، أن تبدأ القراء من النص، لتصل منه إلى الثقافة التي يحتضنها .

أما السلبية الأخيرة التي ننبه عليها، فهي أن بعض القراءات تتوقف عند بكورة النسق، وتتناسى التحولات التي انتابته حضاريا، كما أن بعض القراءات تتوقف عند التحول الأخير لهذا النسق، متناسية – أيضا – ما مر به من تحولات سابقة، وهذا وذاك قد يؤدي إلى خلل في الوصول إلى الناتج الجمالي والثقافي معا .

ويمكن أن نتوقف عند (نسق الغراب) بوصفه نسقا قديما مشحونا بقيم حضارية وفلسفية وشعبية،يطول بنا الأمر لورحنا نتابعها، ومن ثم نتوقف عند استدعائه شعريا في بناء الصورة البلاغية، إذ قد يستدعيه النص في نسق (الغراب المعلم) في قصة (قابيل وهابيل)، وقد يستدعيه في نسقه المنذر بالفراق : (غراب البين)، ويستدعيه في نسق (الشؤم) و (اللون) و (التكبر والخيلاء)، وهي تراكمات صاحبت هذا الطائر منذ ظهوره في الوجود .

وعنترة أحد الشعراء الذي استدعاه في نسقه المزدوج (الفراق والعداوة) :

وعاداني غراب البين حتى ❋ كأني قد قتلت له قتيلا

وحسان بن ثابت يستدعيه في نسق الزهو والكبرياء :

أجمعت أنك ألأم من مشى ❋ في فحش مومسة وزهو غراب

أما ابن هرمة، فإنه يستدعيه في نسقه اللوني :



وليل كسربال الغراب ادرعته * إليك كما اجتث اليمامة أجدل

فقد دخل الغراب في ثلاث صور بلاغية، الاستعارة في البيت الأول، والتشبيه في البيت الثاني والثالث، وكل صورة استحضرت من الغراب نسقه الذي تحتاجه دلاليا، أي أنها تنبهت إلى تحولات النسق، وأفادت من هذه التحولات، دون أن تتوقف عند مرحلة بعينها .

لاحظنا في المحور السابق كيف حضر النسق من خلال تحولاته، وذلك لأن هذه التحولات لم ينف بعضا بعضا، ومن ثم حافظت على صلاحيتها للتدخل في البنية البلاغية، وليس كذلك بعض الأنساق التي أصابها التحول، لكن التحول اللاحق كان ينفي السابق، ومن ثم يكون استحضار النسق محافظا على بكورته؛ إخلال بالوظيفة الثقافية، ومثال ذلك: (نسق الظلم) بوصفه ركيزة جاهلية كان لها قبول، بل احترام في هذا المجتمع القديم قبل الإسلام، ووصل احترام هذا النسق إلى أن صار مبعث فخر واعتزاز و إعلاء لشأن الظالم، وعلامة على منعته وقوته في قومه وغير قومه، ثم تحول هذا النسق تحولا جذريا بعد الإسلام، وانتقل من مرحلة القبول والفخر، إلى مرحلة الرفض والذم، وعلى هذا الأساس تم تعديل المقولة الجاهلية : (انصر أخاك ظالما أو مظلوما) وذلك في حديث الرسول – صلى الله عليه وسلم – : " انصر أخاك ظالما أو مظلوما، فقال رجل : يارسول

الله: أنصره مظلوما، أفرأيت إن كان ظالما، كيف أنصره ؟ قال : تمنعه من الظلم، فإن ذلك نصره "(١) .

إن متابعة الخطاب الشعري، سوف تكشف لنا كيف أن هذا النسق دخل الشعر الجاهلي من باب الفحر والمدح، يقول عمرو بن كلثوم مفتخرا:

نسمى ظالمين وما ظُلمنا * ولكنا سنبدأ ظالمينا

والبيت كناية عن المنعة والعزة والقوة .

ويقول زهير بن أبي سلمى مادحا :

جريء متى يُظلم يعاقب بظلمه * سريعا، وإلا يُبد بالظُلم يظلم

ويمكن أن نقارن هذه النماذج بنماذج ما بعد الإسلام، لندرك أن النسق – في بكورته – قد فقد شرط الصلاحية، يقول الإمام الشافعي :

إذا ظالم استحسن الظلم مذهبا * ولج عتوا في قبيح اكتسابه

فكله إلى صرف الليالي فإنها * ستبدي له ما لم يكن في حسابه

---

(١) رواه البخاري رقم الحدبث (٢٥٩٦).

ويقول ابن المعتز :

يا باغي الشر لنا * اردد عن الظلم يدا

إن القراءة الثقافية التي تهمل التراكم، وتتغاضى عن مثل هذا التحول، سوف تقدم لنا قراءة شائهة، تعبر عن طبيعة القارئ، لا طبيعة النص، ومن الواضح أن هذه القراءات الشائهة قد ظهرت مع الممارسة التطبيقية التي أقدم عليها بعض القراء الثقافيين .

وهناك بعض المحاذير التي تتكشف من ربط القراءة الثقافية بالقراءة البلاغية، ذلك أن البلاغيين شطروا الأسلوب إلى (أسلوب خبري) و(أسلوب إنشائي) وكانت مرجعيتهم الزمنية في تحديد مفهوم كل أسلوب يمكن أن تتوافق مع القراءة الثقافية، ويمكن أن تتناقض معها .

يقول الموروث البلاغي : إن الأسلوب الخبري، زمنه الماضي الذي لا يمكن استعادته إلا عن طريق التذكر أو الحكي، وهذا لا يتنافى مع كون زمنها هو الحاضر؛ لأن الأسلوب يظل محافظا على مضيه، وربما كان هذا أساس ما ذكره الزجاجي عن زمن الفعل، إذ جعله على ضربين : (ماض ومستقبل)، فالمستقبل مالم يقع، ولا أتى عليه زمان، ولا خرج من العدم إلى الوجود، والفعل الماضي ما تقضى، وأتي عليه زمانان لا أقل من ذلك، زمان



وجد فيه، وزمان خبر فيه عنه، وأما (فعل الحال) فهو المتكون حال خطاب المتكلم، ففعل الحال – في الحقيقة – زمنه المستقبل .[(١)]

من هذه الملاحظة الزمنية التي أشار إليها الزجاجي وصلتها بالأسلوب الخبري، يمكن القول : إن القراءة الثقافية تمتلك قدرة ملاحقة هذا الأسلوب برغم ازدواجيته الزمنية، لكن تأتي إشكالية منهجية عندما تتوجه هذه القراءة إلى الأسلوب الإنشائي، لأن مرجعيته الزمنية : الزمن الآتي، وهو زمن وصفه الزجاجي بأنه المستقبل الذي لم يقع بعد، ولا أتى عليه زمان، ولا خرج من العدم إلى الوجود، وإذا كان ذلك كذلك، تأبى الأسلوب الإنشائي على القراءة الثقافية، وإن حاولت ملاحقته، فإنها تتحول من مهمتها الثقافية إلى مهمة دخيلة عليها، لأنها سوف تكون قراءة تنبؤية، على نحو ما يمارسه العرافون .

إن هذا المحذور الذي حال بين القراءة الثقافية والأسلوب الإنشائي، يوثقه مفهوم الأسلوب الخبري : (ما يحتمل الصدق والكذب لذاته) – كما يقول البلاغيون وأهل الكلام، ومن ثم يكون صالحا لرده إلى الأنساق الثقافية التي أنتجته، بينما الأسلوب الإنشائي (لا يحتمل الصدق والكذب

---

(١) الإيضاح – الزجاجي – تحقيق مازن المبارك – دار العروبة ١٩٥٩م، ٨٧ .

لذاته) – أيضا – وإنما تحكمه ثنائية أخرى هي : (ثنائية الوقوع وعدمه، أو التحقق وعدمه)، معنى هذا أن القراءة إذا توجهت إليه، ظلت في حال انتظار أن يتحول الآتي إلى ماض، وربما يطول الانتظار .

ثبت المصادر والمراجع

١. الإيضاح: الزجاجي، تحقيق: مازن المبارك، دار العروبة، ١٩٥٩م.

٢. الموشح، المرزباني، قراءة: محيي الدين الخطيب، المطبعة السلفية، ١٣٤٣هـ

٣. عيار الشعر، ابن طباطبا العلوي، تحقيق: عباس عبد الستار، دار الكتب العلمية.

٤. كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، ١٩٨٤م.

٥. لسان العرب، ابن منظور، طبعة دار المعارف، مادة (مول) ١٩٩٧م.



فهرس المحتويات